

PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY
ARCHI-EPISCOPI STRIGONIENSIS ET PRIMATIS REGNI HUNGARIAE

OPERA OMNIA

PARTIM E CODICIBUS MANUSCRIPTIS, PARTIM EX EDITIONIBUS
ANTIQUIORIBUS ET CASTIGATORIBUS

EDITA

PER SENATUM ACADEMICUM
REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS BUDAPESTINENSIS
RECENSIONEM ACCURANTE
COLLEGIO PROFESSORUM THEOLOGIAE
IN EADEM UNIVERSITATE.

SERIES LATINA.

TOMUS IV.

I. IN PRIMAM SECUNDÆ:

TRACTATUS: DE ULTIMO FINE HOMINIS. — DE ACTIBUS HUMANIS. — DE PECCATIS.
DE PECCATO ORIGINALI. — DE PROPRIETATIBUS PECCATORUM.

II. IN SECUNDAM SECUNDÆ:

TRACTATUS: DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS. — DE FIDE. — DE SPE. — DE CHARITATE.

III. PARERGON:

DE ECCLESIASTICA LIBERTATE CIRCA CAUSAM VENETI INTERDICTI.

BUDAPESTINI
TYPIS REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS
MDCCCXCIX.

PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY
ARCHI-EPISCOPI STRIGONIENSIS ET PRIMATIS REGNI HUNGARIAE

THEOLOGIA SCHOLASTICA

SEU

COMMENTARI ET DISPUTATIONES QUAE SUPERSUNT IN
SECUNDAM THEOLOGICAE S. THOMAE AQUINATIS SUMMAE
ET TERTIAM PARTEM.

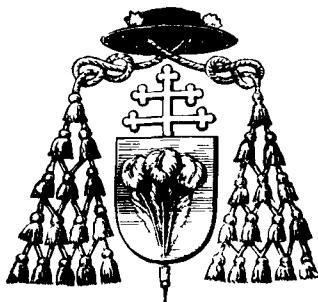
E CODICE BIBLIOTHECÆ UNIVERSITATIS BUDAPESTINENSIS, PARTIM AUCTORIS PROPRIA
MANU EXARATO, PARTIM ALIENA MANU SCRIPTO, SED AB IPSO AUCTORE MULTIS IN
LOCIS CORRECTO ET AUCTO

EA QUAE SPECTANT AD 1. ET 2. II. PARTIS

RECENSUIT ET PRÆFATUS EST

ADALBERTUS BREZNAY

ARCII-DIOECESIS STRIGONIENSIS PRESBYTER, SUAE SANCTITATIS SUMMI PONTIFICIS A CAMERIS
SECRETIS, SS. THEOLOGIAE DOCTOR COLLEGIATUS, REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS BUDA-
PESTINENSIS RECTOR EMERITUS, ORDINIS THEOLOGORUM IN EAD. UNIVERSITATE II 1. DECANUS
ALTERA VICE ELECTUS, THEOLOGIAE MORALIS PROF. P. O.



BUDAPESTINI
TYPIS REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS
MDCCXCIX.

AD LECTOREM PRAEFATIO.

Post *Opera Philosophica* Petri Cardinalis PÁZMÁNY, quæ supersunt quæque tribus præcedentibus tomis huius editionis continentur, nunc, B. L., in isto quarto tomo Operum latinorum, en accipis eiusdem magni viri *Opus Theologicum*, non quidem totum, sed earum partium, quæ supersunt, primam portionem. Ceteræ usui publico in sequentibus tomis tradentur.

Est autem Opus hoc Theologicum Petri Cardinalis PÁZMÁNY nihil aliud, quam quod, auctore nobis G. Fraknói, P. Dobronoki, ipsius Cardinalis æqualis et familiaris, Collegii Tyrnaviensis in Hungaria quondam rector, THEOLOGIAM SCHOLASTICAM inscripsit: summa nempe quædam prælectionum scholasticarum, quas Pater Petrus Pázmány S. J. in Universitate Græcensi theologiae scholasticæ professor ordinarius, paucorum annorum, scilicet a. sch. 1603/4., 1604/5., 1605/6. et 1606/7. decursu discipulis partim dictando tradiderat, partim propria manu exaratas, vel ubi scriptura non ex eius calamo fluxisset, manu propria multis in locis correctas et amplias posteris reliquerat. Genuinum Pazmaniani ingenii fetum esse Theologiam hanc Scholasticam, testantur, quæ in quæstione de authentia adduci solent, omnia tum interna, ut aiunt, argumenta, tum externa documenta, inprimis vero ipsa inscriptio Codicis Manuscripti, qui has prælectiones theologicas Petri Pázmány Græcii habitas in unum volumen colligatas compactasque continet. Petri enim Dobronoki prænotatio tota hæc est: „THEOLOGIA SCHOLASTICA Cardinalis PÁZMÁNY, quam Græcii dictavit A-o 1603 et deinceps. Collegio Tyrnavensi in memoriam Academici Fundatoris data A-o 1638.“

Ex his magni momenti verbis duæ, L. B., pro nostro instituto res patefunt.

Primum est, *titulum* generalem „Theologiae Scholasticæ“ operis certo Pazmaniani non esse quidem expresse Pazmanianum; at menti auctoris, imo etiam fortassis ipsi loquendi eius usui apprime conformem esse, vix in dubium vocare quis poterit, si circumstantias rei attentius consideraverit. Petrus enim Cardinalis Pázmány anno 1637-o 19. Martii mortuus est; Codex Manuscriptus traditus est Collegio Tyrnavensi anno 1638.: tradi ergo nonnisi ab ipsis executoribus testamenti poterat, a duobus episcopis et quinque canonicis, quos, ut in testamento ipse Cardinalis profitetur, ille „semper“ dilexit. Tituli igitur

prænotator et factæ donationis recognitor Petrus Dobronoki, qui ipse etiam amicissimus erat defuncto patrono suo, etiamsi nihil de re ipse per se scivisset, per testamenti executores, Pazmanianarum rerum peritissimos, ex ipsius quasi Petri Pázmány ore vel certe omnino ad eius mentem accepisse censendus est, non tantum sententiam, sed ipsa propemodum verba, ex quibus inscriptio a se facta coalescit, quæ, quoad originem et tenorem imo etiam titulum Codicis, ad posteros breviter et concinne traducit, quod certe non sine ipso Petro Pázmány auctore in omnium qui rei consciæ erant ore versabatur, opus nimurum esse Petri Cardinalis PÁZMÁNY, et universim THEOLOGIAM SCHOLASTICAM vocari totum apte posse.

Alterum, quod pro nostro instituto, L. B., verbis inscriptionis citatæ continetur, est ratio, qua Opus Petri Cardinalis PÁZMÁNY Theologicum isthoc in ius proprietatis Universitatis nostræ Budapestinensis transierat. Sane, quot verba in inscriptione Dobronokiana huc pertinent, tot rebus eximiis imo nobis in hac Universitate quodammodo sanctissimis initiamur. In memoriam Academicæ Fundatoriæ dono fuisse Universitatì THEOLOGIAM SCHOLASTICAM Petri Cardinalis PÁZMÁNY relictam. Res hæc est memoratu dignissima. Ex multis enim præclarisque operibus, quæ Hungariae Catholicæ Restitutor ille conscripserat, hoc unum, THEOLOGIA inquam SCHOLASTICA eius, donatur, peculiari recolendæ memoriæ commendatione, scientiarum Universitati Budapestinensi. Quid autem in hoc singulari eventu contineatur, rei natura proclamat: nempe magistros et discipulos, Theologiam in Universitate a Petro Card. PÁZMÁNY fundatæ profitentes, vel virtute donationis istius, Codicem Manuscriptum, qui scripta theologica Conditoris complectitur, veluti sacrum hæreditatis theologicæ penetrale venerari illiusque divitiis doctrinalibus diligenti cura et studio uti obstrictos omnino esse, et quidem non solum pietatis, sed vel ipsius scientiæ sacræ provehendæ titulo. Quod quidem, meo iudicio, luce meridiana clarius patet. Memoria etenim virorum, qui de re publica optime meruerunt, nonne nusquam oblivione vel aspernatione, quod absit, sed iugi sapientiæ ipsorum consecratione rite recolitur. Ius hunc agendi modum continent gentium non scriptum, estque in genere provehendarum rerum aptissima ratio simul et saluberrimum instrumentum.

Fateor, B. L., hic aperte, me his iisdem rationibus, ni fallor, neutiquam contempnendis permotum fuisse, ut consilii edendorum omnium operum, in primis vero huius THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ auctor et suasor anno 1882 et deinceps coram proceribus et magistratu Universitatis nostræ Pazmanianæ suo modo existerem. Hunc tamen mei consilii meæque, ut ita dicam, sollicitationis modum describere, mihi non videtur huius loci esse, et quidem, dico ingenue, ideo, ne in vanam gloriæ vel benevolentiæ captationem cuiquam fortassis videatur degenerare simplex et modesta veritatis enunciatio. Qui, ceteroqui, de editionis huius THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ Pazmanianæ in specie, et Operum Petri Card. PÁZMÁNY Omnia in genere, prima initia et progressus ad vivum quasi præ oculis posita cernere cupit, adeat, si lubet, Præfationem opusculi a me „Anec-

dotorum Petri Card. Pázmány specimina duo“ inscripti atque ad diem solemnum a condita regia scientiarum Universitate Budapestinensi semisæcularem quintum a 1885. typis ipsius Universitatis editi, præcipue pag. 5. et 6.

Genus humanum, L. B., ut tu melius etiam me nosti, amoribus usque regitur. Et in hac parte nec minimam experimur, vel expectamus, quia nec possumus, immutationem. Stat sua veteri proverbio veritas inconcussa: trahit sua quemque voluptas, seu capi et regi omnes eo, quod cuique volupe carumque videatur. Summum est, ut digna res eligatur et habeatur appetenda. Profectus certe generi humano, Philosopho iam monente, nonnisi versus *divina* patet. Οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπός ἔστιν οὗτος (δούρος) βιώσεται, ἀλλ' ἡ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. (*Aristot.* Opp. ed. Berolin. II. 1177.)

Nos, theologi, ut ad nostra convertamur, si nos disciplinarum sacrarum profectu atque ornatu delectari prædicamus, profecto quotidianum quid atque tritum dicimus, quod in auribus omnium, etiamsi forsitan non contemnatur, nullo effectu edito evanescit. At enimvero ego, qui a me ceteroqui nihil sum, qui tamen edendorum Petri Card. PÁZMÁNY operum inprimis vero huius THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ consilio altius canendi causam et ius quodammodo consecutus sum, vel ipso hoc proloquendi munere auctus non tam mea sponte audeo, quam sanctissimo officio ductus, utique non invitus, quodammodo rapior et impellor, ut solemnius hac vice eloquar et aperte palamque profitear: nobis, Theologiæ in Universitate Budapestinensi a PÁZMÁNY fundata h. t. magistris, hoc præcipue, imo ceu finis proximus hoc unice in Operum Petri Card. PÁZMÁNY ineditorum, atque adeo præprimis huius THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ editione præ oculis versari, ne sanctæ memoriæ Parens Noster, *ut operum usui scholarum traditorum scriptor*, ignotus, seu ut quidam dixerat „inornatus“ per orbem usque sileatur, neve cari capitris veneratio, saltem ab ipsis rerum theologicarum peritioribus scriptoribus, ignorationis detimento amplius et amplius affici possit. Reliquisse nimirum Petrum Card. PÁZMÁNY opera philosophica et theologica magistralia, re vera, paucissimis, imo extra Hungariam vix alicui hucusque notum erat. Nec enim Bibliotheca Scriptorum S. J., nec Nomenclator Literarius Theologiæ Catholicae, explicitam horum operum faciunt mentionem; imo Carolus Werner, diligentissimus alioqui Theologiæ per illam ætatem historiographus, licet habuerit et locum et occasionem, Petrum Pázmány professorem Theologiæ fuisse, nescio quare, forte brevitatis tantum studio, constanter tacebat.

Verum enimvero hanc Pazmanianorum scriptorum sortem adversam nemo rerum humanarum gnarus mirabitur. Scripta enim virorum vel celeberrimorum, quæ in lucem publicam non prodierunt, non quidem cum formaliter aiunt iniuria auctoris, attamen certe non sine aliquo detimento literarum, saepe et diu aliquando, etiam ab optimis quibusque ignorantur, et quia pro non existentibus reputantur, negativo sensu ut aiunt nihili habentur. De cetero, quidquid hac in re sit, certum est, auctores ignororum eiusmodi operum, ex ista ignoratione operum suorum, iniuria ut aiunt materiali affectos recedere; carere enim debent,

donec opera eorum cognoscantur, cognitionis hominum et promeritæ laudis præmio, quæ ad bona et ornamenta vitæ honeste appetenda pertinere, nemo nisi sententia insulsa negaverit. Tali præmio, honesto et iustissimo, adusque tamen absente et desiderato, ornatum frontem Petri Cardinalis PÁZMÁNY avebam ego tunc temporis, quum edendorum Operum eius, præcipue ineditorum, inprimis vero THEOLOGIÆ huius SCHOLASTICÆ edendæ consilium animo conciperem, et eis, ad quos rerum regendarum cura in Universitate tunc pertinebat, darem, fateor, L. B.

Sunt, quos curriculo pulverem Olympicum
 Conlegisse iuvat
 Hunc, si nobilium turba Quiritum
 Certat tergeminis tollere honoribus.

 Multos castra iuvant
Me doctarum ederæ præmia frontium
Dis miscent superis.

Et de his quidem hactenus. Dicendum tamen *hic* erat locus, quoniam, ut alibi, in opusculo superius citato, diserte enarraveram, editionis Omnia Petri Card. PÁZMÁNY Operum origo ex ipsa hoc THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ negotio processit. Lectitans enim quodam felici die Codicem Manuscriptum, mirabar viri docere theologiam *incipientis* perfectam ingenii maturitatem et tum in sententiis propriis edicendis, tum in Doctorum summorum opinionibus diiudicandis singularem auctoritatem, viri inquam, qui iudicij sui robore et subtilitate iam tyro Superiores suos Romæ, in primis vero Bellarminum, Collegii Romani S. J. rectorem, in sui singularem æstimationem excitavit, et de quo paulo post Superiores Græcio Romam hoc sub districta obligatione conscientiæ testimonium transmiserunt: „Est ingenii boni et iudicij, nec minoris sapientiæ, bene doctus, natura cholérica, ad docendum Philos. et Theol. aptus.“ Admiratio elicuit editionis cogitationem.

Non abs re erit nunc, L. B., si tibi etiam placet, viri huius incliti vitæ cursum usque ad obtentum magisterium theologicum saltem brevi chronotaxi exhibitum recolere atque considerare. Patebit enim ex his recordationibus illud non commune ac vulgare, Petrum Pázmány, a fide heterodoxa conversum ditissimaque eruditione ingenii maturitatem adeptum, celeri plane volatu magisterium seu principatum in Philosophia christiana et Theologia catholica consecutum esse. Anno 1570-o 4. Octobris natus, a. 1582. ab erroribus Calvinianis conversus, annis 1589—92. philosophicum triennium Vindobonæ, annis 1593—97. theologicum quadriennium Romæ absolvit, et anno 1597., ætatis 27.; Græci iam Studiorum Præfectus, anno vero 1598. Philosophiæ Magister constitutus est, quod munus usque anni 1601. autumnum gessit. Anno 1600. lucem publicam conspexit Græci dissertatione philosophica „De ente eiusque passionibus,“ in ordine ad obtainendam lauream philosophicam, præside, ut dicitur, R. P. Pazmani S. J., Philosophiæ Magistro et Professore ordinario. Anni 1601. autumno et anno 1602. toto in Hungaria missionibus sacris a Superioribus iussus

operam dedit in Verbi Dei prædicatione insignis hic Societatis Jesu athleta et veri nominis heros. Græcium anni 1603-i 20. Septembris rediit et quidem ad docendam Theologiam; cui muneri toto quadriennio præfuit. Summæ Theologicæ D. Thomæ commentationem eiusdem a. 1603-i 7. Novembris cœpit publice in scholis profiteri. Est autem ista prima illius anni 1603. commentatio Pazmaniana scholastica tractatus eius de Fide, qui in isto nostræ editionis 4-o tomo pag. 379. incipit typis nunc primum orbi patere. Quid anni 1603. priore parte usque ad autumnum gesserit, et utrum commentarios et disputationes in 1. II-æ S. Th. D. Thomæ, quæ tractatum de Fide tum in Cod. Manuscr., tum ergo etiam in ipsa hac editione præcedunt, tunc, vel postea, seu quando generatim conscripscerit vel dictaverit, ex actis mihi notis non liquet.

Et ita iam, his expositis, in medio versamur, L. B., illarum rerum, quæ ad istum 4-um Operum Petri Card. PÁZMÁNY tomum, *Operis Theologici* eiusdem primum, speciatim pertinent, et ad quas res nunc iam singulari cura est convertendus et sermo meus, et attentio tua, eum in finem, ut indoles tandem libri huius specialis atque ratio, qua iis, qui scholasticarum speculationum studiis delectantur, usui alicui esse possit, sicut ratio proloquii postulat, in apricum collocetur.

Et tomus quidem hic THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ Pazmanianæ primus, ut scientiarum sacrarum amico indicem operis vel cursim lustranti primo intuitu patebit, continet eximii auctoris tractatus seu commentarios et disputationes in satis multas quæstiones 1. II-æ, et in 2. II-æ Summæ Theologicæ Doctoris Angelici tractatus tres de virtutibus theologicis, Fide, Spe et Charitate. Proinde recte, ni fallor, bifariam dispergitur tenor huius tomī. Priore parte quæstiones ex 1. II-æ, posteriore quæstiones ex 2. II-æ pertractantur. Partem tomī priorem, quæ commentarios et disputationes complectitur in 1. II-æ, titulo „De generalibus moralis doctrinæ principiis“ inscribendum duxi, auctoris ipsius menti et expressis verbis rite obsecutus. Prælectiones enim in 2. II-æ, quas Petrus Pázmány a. 1603. die 7. Nov. tradere in scholis cœpit, his ipse verbis introduxit: „Post tradita, inquit, 1. II-æ *generalia principia moralis doctrinæ*, incipit de virtutibus in specie disserere D. Thomas.“ Itaque hac una principe sententia causam tituli generalis, pro utraque parte tomī, auctor ipse, non ego, diremisse censendus est. Patet vero ex his simul, in hoc THEOLOGIÆ SCHOLASTICÆ Pazmanianæ tomo primo, ea, quæ ab auctore nostro disputata in 1-m II-æ Summæ Theologicæ Doctoris Angelici in prima (I.) huius tomī parte inveniuntur, spectare ad *Theologiam Moralem Generalem* illustrandam; quæ deinde in altera (II.) parte huius tomī disputata in 2. II-æ habentur, sicut etiam ea, quæ in eandem 2. II-æ disputata in sequenti tomo fient D. O. M. propitio iuris publici, in quæstionibus, quæ in *Theologia Morali Speciali* indagantur, iuvabunt magistros et alumnos huius disciplinæ. Quæ a Petro Card. PÁZMÁNY in III. partem Summæ Theologicæ D. Thomæ tradita de Incarnatione et Sacramentis in Cod. Ms., ad cuius fidem hæc editio paratur, relicta continentur, adeo copiosa sunt, ut unus tomus vix complecti omnia possit.

Hæc de *Operis Theologici* Pazmaniani amplitudine in eo statu in eaque integritatis conditione, qua illud in Manuscripto allegato posteritati traditum est. Quod in specie ad integratatem operis adtinet, permitte quæso B. L., ut te aliquot adhuc momentis a legendo textu remorer, volens imaginem exhibere Operis huius Theologici Pazmaniani, ab ipso auctore depictam, et a me ex visceribus ipsius operis explicatam. Dico aperte: ad mensuram integritatis et plenitudinis Summæ Theologicæ Doctoris Angelici imperfectum opus esse, tota I. parte destitutum, hiatibusque præsertim ab initio plus minusve maioribus affectum, sed in suis partibus servatis eximium, primi omnino indaginis, in quibusdam elaboratioribus locis summorum Theologorum elucubrationibus comparandum. Factum, seu quoad imperfectionem operis ita rem omnino esse, ex ipso opere, ipsiusque auctoris verbis, ut dixi, ostendam; causam vero, tua benignitate, L. B., cohortatus, ex historia paucis demonstrabo. Et quod ad quæstionem, ut aiunt, facti adtinet, ipse auctor, Societatis Jesu et Hungariæ Catholicæ lumen insigne, tomī huius pag. 89. ita de se loquitur, ut se etiam I. partis Summæ Theologicæ D. Thomæ explicatorem sistat, dicens, „cum, inquit, I. p. q. 55. *explicaremus*, quomodo species Angelorum possint esse naturales in repræsentando.“ Quoquo modo hoc effatum intelligatur, certum omnino est, in Manuscripto Codice, huius editionis fonte, nihil a Petro Pázmány in I. partem Summæ disputatum inveniri. Similiter, ibidem fere et alibi, dicere et repetere solet Petrus Pázmány sæpius, se supra „dixisse“ sententiam, se supra „rationem assignasse“ rei, se quæstionem illam vel hanc „supra“ pertractasse; imo in Cod. Mans. habetur locus, quem tomī huius pag. 376. exhibet, ubi tractatum de gratia traditurum se non obscure promittit, dicens, ideo se in quæstionibus facilioribus in materia de peccato ibi pertractata solvendis ad Medinam et Valentiam auditores relegare, quia „brevitati, inquit, servire oportuit, ut materiæ difficiilior *de necessitate gratiæ* tempus locusque daretur“: attamen in Manuscripto Codice citato nec allegata illa, nec promissum hoc ullibi reperiuntur. De causa porro, cur Petrus Pázmány imperfectum sensu exposito opus reliquerit, *explicatius* dicere longum potius quam difficile negotium esset. Sed huiusmodi rei nec locus in prælogiis esse solet, nec necessitas hic obversatur. Illud enim vel ex hucusque dictis iam ad fatim patet: *tempus* virum eximium et summe industrium defecisse. Vix enimvero Româ studiis peractis redierat, continuo Hungariæ Catholicæ desolatæ curis animus viri natura cholericí agitari distendique cœpit. Quæ deinde curæ totum paulatim Philosophi et Theologi docentis otium et requiem absorbserunt. Mira sane res est, L. B.! Græcii, in cathedra sedens Pázmány, trium fere virorum, quorum unusquisque magnus in suo genere esse debuisset, trium inquam virorum laborem in se, admirabili prorsus animi magnitudine et non sine speciali Dei adiutorio, suscipere et perficere cœpit. Scripsit nempe et tradidit discipulis Philosophiam et Theologiam, studia eorum fortiter moderatus. Eodem vero ipso tempore, animo

totus fere simul in patria quasi existens, coepit, una cum curatione Philosophiæ et Theologiæ, Ecclesiam collapsam Hungariæ, editis hungarice insignibus pietatis libris precationum meditationumque divinitus reædificare. Et tandem, quod unius viri facultates revera superare videatur, bellum dominantι hæresi Novatorum domi adeo fortiter et feliciter una simul intulit, ut qui Hungariam Româ e schola Bellarmini reversus heterodoxam totam propemodum invenisset, mortuus catholicam toto orbe catholico plaudente relinqueret, ad vivum in se exprimens agendi vim et fortitudinem duorum suorum æqualium et in episcopatu consortium, sancti inquam Francisci Salesii atque Cardinalis du Perron, qui de se et de sancto Francisco Salesio in convertendis heterodoxis plurimum laborantibus hanc ingeniosam sententiam edixisse fertur: „Si *convinci* hos (hæreticos) cupitis, ad me perducite; at *conversos* si avetis, dirigit ad Franciscum de Sales genevensem episcopum“. (Fleury, Cont. Hist. I. 191. §. 45.) Pázmány noster convicit simul et convertit heterodoxos, convincens et convertens non centum et millia hominum, sed totam Hungariam. Talis igitur quum fuerit Petrus Card. PÁZMANY in negotiis rei publicæ sustinendis et gerendis: quales, quid putas, edidisset commentarios et philosophicos et theologicos, si prospera patria otium et quietem nactus totam in docenda et scribenda Philosophia et Theologia vitam consummare ei licuisset? Limatissimi et acutissimi ut erat ingenii, magnos, quos ceteroqui etiam æquavit, omnino superasset, summos vero et principes Theologos omnium ætatum certe adæquasset, et amplitudine et profunditate doctrinæ suæ. Sed non querimur de avocato a studiis philosopho et theologo, cum eundem tanquam apostolum a Deo ipso missum Restitutorem per Hungariam religionis catholicæ orbis christianus totus glorietur et concelebret. Utimur, et posteros etiam usuros censemus, et quidem, ut ego opinor, magna veneratione operibus Petri Card. PÁZMANY, qualescunque illas ratione perfectionis seu integratatis textus, ipse, negotiis Ecclesiæ atque Patriæ suæ pæne obrutus, invitus omnino reliquerit.

Quod vero, quoad usum editionis huius, revera ita sit futurum, eius rei magna argumenta, L. B., in aprico et præ oculis iacere mihi videntur. Hoc unum hic commemorasse sufficiat: studia theologiæ speculativæ, seu quod idem est scholasticæ, per omnes orbis catholici regiones, hic sponte renata ibi auctoritate ecclesiastica resuscitata, ubique resflorescunt; opera quæ, et quidem non pridem adhuc, antiquata propemodum et obsoleta habebantur, iterum manibus teruntur, novis curis eduntur, a viris eruditis avide perquiruntur; D. Thomas Aquinas, S. Bonaventura, B. Albertus Magnus, Duns Scotus, v. s. D. Dionysius Carthusianus ex antiquioribus, ex recentioribus Caietanus quoad Comment. in Summam contra gentiles, Suarez quoad omnia opera sua, Sylvester Maurus quoad opera philosophica, Joannes a S. Thoma quoad omnia opera, Gonet et alii, quos longum foret omnes secundum universas suas causas et rationes hic recensere, novæ editionis gloriam consecuti, renatae in traditionem

theologicam venerationi et studiositati optima in dies alimenta administrant. Et de causis huius rei, memoratu certe dignissimæ, in qua genus quoddam resurrectionis spiritualis vel rectius testimonium quoddam ineluctabile pro immortalitate Ecclesiae catholicæ cernere licet, ecquidem nihil habeo dicere et proloqui. Non, quasi non sint causæ; sed quia omnibus rei gnaris notissimæ existunt. Profecto etiam, lumen in solem inferre velle tunc quoque merito dicerer, si eruditæ societati christianæ ostendere hic inciperem, magnæ huius, ut verbo utar S. Augustini, „regenerationis“ scientiæ christianæ summum principem ac sospitatem præsesse atque præsidere eum, qui gubernacula Ecclesiae nunc visibiliter moderatur, Epistolæ Apostolicæ „Aeterni Patris“ auctorem, Sanctissimum D. N. LEONEM PP. XIII. Id denique pariter luce meridiana clarius constat: ex hac eadem magna Philosophiæ christianæ et Theologiæ speculativæ παλιγγενεσία maximum in universas disciplinas theologicas bonum atque incrementum, suo cuiusque modo, redundare. Quod, omnis æquus rerum arbiter, si vitam Ecclesiae vigilantibus oculis intuetur, quî non libenter concedat atque fateatur, ecquidem non intelligo? Pro ceteris disciplinis theologicis dicant causam alii; ego de mea, de Theologia Morali hic testimonium perhibeo. Sed paucis rem absolvam.

Quid *Theologia Moralis* universim theologis scholasticis et per scholasticos *Theologiæ Scholasticæ*, in primis vero scholasticorum principi Divo Thomæ Aquinati atque præcipue eius Summæ Theologicæ 1. et 2. II-æ parti in acceptis habere debeat, scite admodum et erudite pro suo more, multa paucis complectens, propugnavit Joannes Bapt. Genér, Soc. Jesu sodalis, in sua *Theologia dogmatico-scholastica*, perpetuis prolationibus polemicis, historico-criticis, necnon sacrae antiquitatis monumentis illustrata, t. 1. p. 43., dicens: „Ipsa, inquit, (sc. Theologia Scholastica) in primis Ethicæ seu Moralis Theologiæ Mater extitit, Dux et Splendor“. Quod cum valeat de præteritis, vim habiturum cendum est etiam in posterum. Et ideo iterum atque iterum adsevero, me minime dubitare, quin commentarios et disputationes Petri Card. PÁZMÁNY istas in Summæ Theologicæ D. Thomæ ethicam partem conscriptas, cum commentariis et disputationibus maiorum suorum et æqualium, Caietani, Suarii, Vasquis, de Valentia, Medinæ, Bannis et aliorum, diligenter in suis studiis adhibituri sint non tantum discipuli, sed etiam ipsi magistri huius disciplinæ, et quidem, habeo rationes dicendi, cur non sine emolumento, cum ubique terrarum tum præcipue hic in Hungaria ista nostra, ubi quondam, et quidem iam multo ante fundatam a Petro Card. PÁZMÁNY scientiarum Universitatem, sapientiâ ipsius S. Thomæ ductrice, florentissima cœperunt vigere studia Theologiæ Scholasticæ. Mathias enim Corvinus, rex sui temporis potentissimus et literarum Mæcenas singularis, ad Academiam suam tradendæ Theologiæ Scholasticæ gratia e familia dominicana Petrum Nigrum e Germania accersivit, qui qua virtute ac nominis celebritate munere suo defunctus fuerit, opus eius præclarum „*Clypeus Thomistarum*“ aduersus omnes Doctoris Angelici obrectatores“ inscriptum testatur, quod a. 1482. Venetiis primum typi excusum prodiit, recusus a. 1504. altera

vice. Hungaria, non tantum illarum rerum, quæ oculis ac ceteris sensibus desiderabilia habentur, fertile solum erat semper et manebit, verum etiam bonarum artium et literarum; dummodo otia non desint hominibus, ingenii vero omnium bonorum effector, improbus labor.

Unum restat, L. B., et quidem meo iudicio summi momenti: præludere saltem diremptioni quæstionis, quo tandem relationis genere sit Petrus Card. PAZMÁNY cum D. Thoma, quem commentatus est, coniunctus atque copulatus, spectata in primis sua hac THEOLOGIA SCHOLASTICA?

Si quis de sensu atque affectu venerationis et obsequii, quo Pázmány noster in Principem Scholæ ferebatur, hanc quæstionem moveret atque urgere vellet, mihi superflua omnino atque insulsa, imo in Petrum Pázmány, Societatis Jesu decus atque ornamentum, odiosissima quia iniuriosa prorsus res ista quæstio iure videretur. Etenim, si non bene, imo vero etiam optime Petrus Pázmány in S. Thomam fuisset affectus, profecto nec obtinere, nec tanto cum honore, quo ei contigerat, cathedram Theologiæ retinere potuisset, in Societate Jesu, cuius, ut notissimum est, Ratio Studiorum a. 1599. adprobata districte Superioribus provinciarum in mandatis dedit et reliquit, „non esse ad Cathedras Theologiæ promovendos, nisi qui erga S. Thomam bene affecti fuerint; qui vero ab eo alieni sunt, vel etiam eius parum studiosi, a docendi munere arceantur“. Hæc regula in recentissima memoria erat, nec dubium ergo, quin etiam observata, quum Petrus Pázmány ad cathedram Theologiæ Scholasticæ Græcii a. 1603. promoveretur.

Itaque non de auctoritatis veneratione, quæ summa erat in Petro Pázmány erga S. Thomam, sed solum de opinandi dicendique rationum utriusque summi viri ad invicem relatione, qualis nimirum ea fuerit, an laxior, ut aiunt, an strictior, hic duntaxat quæstio verti ratione potest.

Fateor, L. B., me neutri horum vocabulorum, laxioris scilicet aut strictioris, mentis assensu et animi pace atque delectatione accedere posse. Displicet enim in utroque significationis indefinita ratio, qua acceptata, sæpe, ut contingere solet, sensus in utrumque subreperet minus rectum, huc illucve plus aut minus iniuriosum, etiam sine mala hominum voluntate, solum propter ineptos terminos hominumque incuriam vel inbecillitatem.

Oportet rem definite proloqui. Petrus Card. PAZMÁNY, qui „thomistæ“ opinionem et famam nec affectabat immodice, nec alto ut aiunt superciliosus aspernatus erat, fuit discipulus, assecula, et suo utique modo imitator S. Thomæ Aquinatis, doctrina sacra imbutus magistro Gabriele Vasque illustri, commendationibus in Summam Doctoris Angelici, pro sui ævi educationisque ratione non tantum, verum etiam pro ingenio suo fortissimo et acutissimo ita adspiciente, iustæ libertatis mentium altissimarum viam ingressus. Quam ingrediendi rationem sublimem, volandi scilicet super ceteras aves et aviculas aquilæ pennis et volatu, non sine iugi admiratione æqualium usque ad finem vitæ, vir cœlestium favorum peculiariter particeps, fortiter retinuit. Talis enim virum

omnibus rebus præcellentissimum re vera decebat progressio. Suo ille iudicio semper incedebat, et tamen rara exceptione a D. Thoma discessit, luculentissimum in se exhibens generi humano argumentum pro veritate proverbii, magna ingenia, nisi impedimenta, indoles, educatio, usus, consuetudo, ævum, quæ hominum voluntatibus ut plurimum maiores esse solent, multum obstent, usque quaque vel in minimis aliquatenus convenire, cum e contrario simul etiam omnino constet, in summis etiam minimos ad amussim conspirare. Deum v. g. esse summum benefactorem, et bonum omnibus semper esse faciendum, natura quasi non tam susurrante quam clamante, omnes homines norunt.

En habes igitur, L. B., in Petro Card. PÁZMÁNY Theologum, magistris suis, Bellarmino et Vasque, non tantum non indignum, verum omnino dignum, imo unum ex omnibus dignissimum, qui scholasticæ et positivæ Theologiæ dvitias, illius altas contemplationes et subtilitates, sacram vero huiusc unctionem et eruditam elegantioremq; ornatum amico fœdere in pectore suo coniungens, renatae sæculo XVI-o Theologiæ decus et præsidium, illud scientia sua, hoc condita Universitate nostra hungarica, haberi omnino debet. Legas, quaeso, in isto tomo a pag. 464. usque 514., quæ Pázmány noster quatuor disputationibus de Summi Pontificis auctoritate docet, et habebis, nisi omnes mei me sensus fallant, Bellarminum adaequatum; legas deinde, quæ idem a pag. 393. de credibilitatis fidei christianæ evidentia illiusque probationibus disputata habet, si hic etiam ea, quæ in Hodego l. 1. et 2. tradit, in censem vocaveris, habebis recentis Apologiæ Christianæ præsagio, habes Theologiæ Fundamentalis nostræ sagaci præformatione, Bellarminum superatum. Vasque S. Thomæ studiosior erat Pázmány noster, et singularitatibus minus favens, qui eas in multis diversarum scholarum auctoribus sæpe impugnaret. Avebat quam sæpiissime repetere, „favere videtur, favet D. Thomas.“ Profecto, „Thomistarum“ et „Nominalium“ nomen, illud p. 41., hoc p. 11., alio atque alio usurpabat animo; illud cum reverentia, ipse etiam thomistarum doctrinam secutus; hoc non sine vituperii indicio, „insignem errorem *Gabrielis* et aliorum“ explodens. Stylum adhibebat Pázmány in genere planum et libratum, densum et substantiosum. Et hoc illi quam maxime commune erat cum magistro suo hispano, de cuius in suis prælectionibus minime diffusi sed verbis potius pressi dicendi genere traditio refert, „plurimum substantiæ, perparum accidentium“ habuisse. (Hurter, Nomencl. I. 144.) Mirifice delectant viri nostri vere magni æquanimitas et singularis modestia, qua, quum de augmentis gratiæ et charitatis ageretur, p. 729. confitetur, facilius se posse ostendere auctores, qui conati sunt argumentum Bannis dissolvere, non exhausisse difficultatem argumenti, quam aliquid certi afferre. Insignis plane est lepos p. 678. occurrentis: esse opinionem, de qua agebatur, *discipulorum* D. Thomæ, „imo ipsius D. Thomæ“. Auget vero immense loci venustatem: non Pázmány nostrum fuisse acerbius forte cavillatum, sed Azorium pro dicto suo lenius vapulantem. Vir ingenii plenus, argutiis etiam facetiisque, ubi oportuit,

adfluebat Cogita Petrum Card. PAZMÁNY in alia tempora incidentem, habebis-que viri sapientiam, non qualem ætas controversiarum de auxiliis ferre vide-batur, plus minusve pugnacem et bellatoriam, sed pacatæ ac pacificæ sapientiæ D. Thomæ simillimam, qualem fortassis ex eadem societate Jesu aliis sodalis, Sylvester Maurus, in suo Opere Theologico expressisse censendus est. Ut autem de re universa breviter omnia perstringam, ecquidem censeo, non fore virum eruditum, præcipue theologum, in cuius manus opera Petri Pázmány inciderint, quem unus vel alter locus singulariter non afficiat, quique, hac vel illa ex parte, operum ingeniosissimi et eruditissimi hominis lectione ditior non evadat aptiorque ad gloriam Dei et salutem animæ humanæ augendam.

Quod denique ad commentationes et disputationes Petri Card. PAZMÁNY quarto isto operum eius tomo comprehensas in sua in vicem relatione adtinet, protinus videbis, B. L. ipse, eas, quoad elaborationis genus ab invicem non minime differre. Alia enim, et magna pars quidem, sunt compendia et epitomæ prælectionum, quas viva vox magistri eloquentissimi, qui nomen etiam consecutus est Ciceronis hungarici, certe multo fusiores suis compendiis efficiebat. Compendiosa ista ratio textus in tractatu de Fide in margine adnotatus explicite habetur per literam L. et numeros arabicos, quibus singularum „lectionum“ series simul et amplitudo clarissime indicatur. Alia, et quidem pauciora, elabo-ratiores videntur esse Petri Pázmány prælectiones et solenniores dissertationes, quas propter argumenti præstantiam vel temporum circumstantias, ut in disputatione de Romano Ponifice et in dissertatione de evidentia credibilitatis fidei christianæ apparent, viva voce cum eadem plenitudine et elegantia orationis tradidisse videtur inclytus Magister et Professor Græcensis Universitatis.

Parergon de libertate Ecclesiæ accessionem esse textus THEOLOGIAE SCHOLASTICAE Pazmanianæ, vel Mscripti testimonio patet. Posui vero illud in hac editione illuc, ubi est, post tractatum de Charitate; quia sic per Mnscriptum accepi. Spectato tamen arguento et ni fallor tempore quoque (p. 792), etiam post tractatum de Iustitia poni potuisset.

Quidquid tandem sit, ego munere censoris textum repetentis, ut Dominus Deus vires contulerat, defunctus sum. Totus in eo eram, ut liber, ab auctore non ubique revisus, emendatis emendandis, quam optime ad fidem Mscripti exprimeretur. Tuum igitur iam est, L. B., non tantum, ut lætus utaris isto opere, et si quid in eo frugi tibi videatur, in tuum et Ecclesiæ commodum quam diligentissime convertas, sed etiam ut mei in orationibus tuis reminiscaris, et si quod forte meo errore in libro minus rectum inveneris, id pro tua benignitate æqui bonique consulere ac corrigere velis. Quod enixius oro. Vale.

Scripsi hæc, et extremam operi manum adhibui Budapestini, sub Octava diei S. Regi Apostolico Stephano sacri, a. salutis MDCCCIC.

Concl. 5. An ad ultim fidei negotiator discutus.

sum: revera et aeternus hic non est fides, sed Theologia, quia hoc noster
ritus immediate revelatione dicit, sed a bonitate consequens, potest in
tali proportione immediate per actum fidei cognosci, quia per hunc dis-
cendum proportiones sufficientes conclues tanquam evidentes credibiliter
credendas. Postea ergo nobis Vasp. lucidus: T. & Egidius de monstratio-

enem re de loco et in
finc d'gold uel horum
utique vel pueris nati.
3. Ubi ergo puerus ignorat
hunc non sicut sacerdos
sed stupor. In solo tu
est enim facturam sapientiam
qui nescit talis' cunctum
m'us' ut sapientia organ
zatione' hunc non re
tulit, sed alia regula
de fidei et gen' dictio.

Pro claretto formu.

Dico 1. Certe epilogica posse quod dubibus certis de fidei,
sicut et una de fidei, estis uota uoluenda sunt?
dubitantes. Et de fidei, quod xerim obiectio, Ita uerga
g in libro c. 33. Toller. Tomo 3. Controversia 3. Lib. 3.
Proba. quando aliquis ignoratius sufficit, ut a deo datur,
inconveniens est fidei ualorem credi non. fidei datur
ut et dilectio dei. Prox. si inderata fides mystica fidei
quae sufficit proposita fides ex misericordia et aida figura
quibus omnes res uoluntas fidei uoluntatis. Sed
per disceptum epilogicum sufficit ignorante vel fidei
fingitur inuolenti a deo saltem iudeitate. Ergo.
minus probat ut non nimis efficiat si tales discepti
ad plausa credibilitatem respi, quia ab disceptis istis
et indicia quibus dignissimum ostendit, ut fidei credibilis
et inderata est.

July 22 1899
Daphne gl
methyl et de
fide methyl et
cavata et gl
de fide. 212
tenuifolia gl
de fide quatu
rolo tenuifolia
et methyl.
naturale et
xantho
sid. varia non
methyl et
de cavata

Sed grandis diffusus est, 2d for ut corolla rotula
sit de primis quatuor tubulis ex parte trivialis rotula
Ratio diffusus est 2d ex una parte vnde sufficiunt
si trivialis rotula sit certa rotula ut quidat Thelma
129 112 art coroll 3. Bellar Tomo 3 Coroll 3 habet
c 8 cum quia erga quibus ex plurimi non respergit
est rotula foliorum rotularum articulatum facilius, rotularum
omnium rotularum rotularum et rotularum reali est

Per hys regis letatq; 29
not q; regas. buntq; hys
spold wylde of hys
cristianum genit sit armis
q; hys fridianus stabilit pates
cunctis regis deinceps pates
Ricardus et alii pates. Itz i hys
civitas de coniugio et heret
notis, q; genit sit certitudin
coniugio optimo et nudio
rebus deputatus ab illo
loco vel iusti coniugio q;
not, noti grecis multo cor
municis vobis et vobis

...et de la uera, leu cheire, mit iudeo p[er] communi[n]em d[omi]ni e

called *antennatus*? not in
eggs? downy, with
tufts 3 d 25 g. venae
202 subfornicatae, rectat.
'Janus' irregular, si al.
Tibiae 3d 16-17 mm. Dorsum
3 d - 24 g 1 n & subfuscum
not dorsifascia punctata.
anteriorly pale yellow,
cavum ad ultimum constrictum
and anteriorly 6 legs

I.

IN PRIMAM SECUNDÆ

SUMMAE TH. SANCTI THOMAE AQUINATIS,

SEU

DE GENERALIBUS MORALIS DOCTRINÆ PRINCIPIIS.

PROOEMIUM.

In fine *præcedentis Partis* disputavit S. *Thomas* de his, quæ a Deo per creationem processerunt, ultimo autem loco de homine, cuius tractationem prosequitur *in hac Secunda Parte*, ea ratione, qua homo per liberum arbitrium Deo assimilatur et dominus est suarum actionum, per quas tamquam per viam tendit in consecutionem eiusdem Dei. Quam II-am Partem in duas distribuit. In priori, quam vocat 1-am II-æ, agit de actionibus humanis in universum, et de illarum principiis similiter *in universum*, nempe de habitibus, virtutibus, legibus et gratia, quæ est principium supernaturaliter operandi, ad consecutionem beatitudinis supernaturalis. In posteriori, quam vocat 2-am II-æ, disserit de iisdem actionibus et principiis, *speciatim* tamen, ac proinde de singulis virtutibus theologicis et moralibus, et de peccatis quæ iis opponuntur. Et vero quoniam humanarum actionum primum principium est finis, propterea de hoc primo loco disputat.

TRACTATUS DE ULTIMO FINE HOMINIS.

Quaestio I.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI.

ARTICULUS I.

Utrum homini conveniat agere propter finem?

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ?

Quod S. *Thomas* affirmat art. 1., hominem agere propter finem quando operatur humano modo homini proprio, experimento certius est, quam quod probatione indigeat. Per finem enim intelligit causam finalē, id est eam, cuius gratia seu propter quam operatur, in quam tanquam in scopum actiones suas dirigit; quæ, quoniam est ultimum in quod tendit, et in cuius consecutione quiescit humana voluntas, ideo dicitur finis intentionis et operationis.

Circa contextum, notandum est ex S. *Thoma*, actiones humanas esse illas, quæ fiunt ab homine ex voluntate deliberata, seu quarum homo est dominus. Utroque enim modo explicari potest, quid sit actio humana, idemque significatur cum dicitur, actiones humanas esse illas, quæ convenient homini quatenus est homo, vel quæ sunt propriæ hominis quatenus homo est, intelligitur enim, quæ sunt in hominis possessione tanquam domini, vel quæ ab homine possidentur per rationem et voluntatem liberam.

Quod non tollit esse alias actiones, quæ propriæ sunt hominis ut subiecti et principii, quæ tamen non sunt humanæ. qualis est intellectio sine libertate et similes; per actionem enim humanam tantum intelligitur illa, cuius homo est dominus, qualis non est sine libertate, nec sine deliberatione. Ubi obiter notandum est, actionem non dici deliberatam ex eo solum, quod procedat ex plena advertentia rationis, sed quia procedit ex ratione deliberante, hoc est proponente obiectum cum indifferentia boni et mali, prout requiritur ad operandum libere. Quare impossibile est, actionem esse deliberatam sine libertate, ut indicat illa vox deliberata, quæ manifeste desumitur a libertate, et manifeste dicit *S. Thomas* art. 1. Itaque amor Dei in patria, quamvis procedat ex perfectissima animadvertentia rationis, non tamen est actio deliberata, neque ex ratione deliberante, neque humana hoc sensu, non enim est actio hominis tanquam domini, cuius homo dominus sit per potestatem operandi et non operandi. Unde licet quoad substantiam hæc et similes actiones necessariæ sint propriæ hominis tanquam principii, in modo tamen procedendi non oriuntur ab homine quatenus est homo, hoc est, non oriuntur cum illa indifferentia, quæ est propria hominis et ratione cuius dicuntur propriæ hominis tanquam domini possidentis. Contraria ratione, motio localis et similes, quæ secundum substantiam non sunt hominis propriæ, quum tamen fiunt libere, humanæ sunt; ad hoc enim, ut actio dicatur humana, non est attendendum ad substantiam, sed ad modum indifferentiæ, cum qua procedit, ratione cuius dicitur esse sub potestate et dominio hominis, et ideo dicuntur humanæ, sicut dicitur thesaurus regius, qui est sub dominio et potestate regis.

Ut vero intelligatur, quæ actiones hominis sint propriæ propter finem, primo loco, in quæstione, *quid sit?*

Prima dubitatio est:

Agere propter QUID SIT HOMINEM AGERE PROPTER FINEM, SEU ACTIONEM ESSE FINEM QUID?

Hinc enim facile erit iudicare de variis actionibus hominis, an sint propter finem necne?

Prima sententia est: agere propter finem esse operari ex desiderio et amore alicuius finis, proinde illas tantum actiones esse

propter finem, quæ ex prædicto amore procedunt, sive hoc sit ex desiderio consequendi illum finem, sive ex desiderio bene faciendi alicui personæ. Ex quo infertur, media esse proprie propter finem, quia fiunt ex amore finis, ut ambulationem, quæ fit ex amore sanitatis. Idem iudicium est de actionibus internis, quæ versantur circa hæc media, ut electio actus ambulandi, ad consequendam sanitatem. Contraria ratione infertur, primam intentionem finis, quia non procedit ex alio amore finis, non esse propter finem. Idem iudicium est de delectatione in fine iam comparato, nam talis actus non procedit ex intentione comparandi aliquem finem. Idem etiam iudicant aliqui de actione imperata, quæ est ipse finis, v. g. de actu contemplandi, qui non tam est propter finem, quam finis ipse.

Hanc sententiam sequi videtur *Gabriel* in 2. d. 1. q. 5. ar. 1. notab. 1., dum explicat, amorem finis non habere aliam causam finalē, nec esse propter talem finem; quod etiam docet *Gregorius* q. 1. ar. 2., et multum favet *Fonseca* lib. 5. Metaphys. c. 2. q. 10. sect. 2. ad finem, dum explicat, intentionem finis esse quidem propter finem, proprium tamen amorem finis, et quietem appetitus in bono obtento, non esse propter finem.

Fundamentum huius sententiæ est, quia esse propter finem et gratia alicuius finis, et esse effectum causæ finalis, idem omnino sunt; sed esse gratia alicuius finis formaliter est esse ex amore illius: ergo operari propter finem formaliter est operari ex amore illius. Unde infertur manifeste, illas tantum actiones esse propter finem, voluntario et spontaneo modo, quæ procedunt ex amore eiusdem finis. Proinde primum affectum circa finem proprie non esse propter finem.

Hic tamen explicandi modus, et quæ ex illo necessario sequuntur, mihi non probatur. Reiicitur.

Primo, quia *Aristoteles* 3. De anima ante t. 50. manifeste asserit, omnem appetitum esse alicuius gratia; constat autem non omnem appetitum esse ex alio appetitu, esset enim processus in infinitum: ergo ex mente Aristotelis, actionem esse gratia alicuius aut propter aliquem finem, non significat fieri ex præcedente amore finis.

Secundo, S. *Thomas* ar. 1. manifeste asserit, omnes actiones humanas esse propter finem; volitio autem finis actio esse potest humana et libera, et tamen amor finis non procedit ex amore

finis: ergo ex mente S. Thomæ, ut actio sit propter finem, non semper est necessarium procedere ex amore finis. Unde in responsione ad 2-m dicit: Si aliqua actio humana imperata sit ultimus finis, tunc, aliquam actionem hominis, saltem ipsum velle, esse propter finem, quamvis non procedat ex alio amore finis.

Tertio, ratione probantur, quia omne agens, præsertim quod operatur ex cognitione finis, operatur propter finem, in hoc enim agente prima inter causas est finalis, quæ agens movet ad operandum, alicuius enim causa agit, quicunque intellectum habet, ut ait Aristoteles 2. Metaph. cap. 2. Confirmatur, quia quando voluntas primo fertur in finem ex cognitione bonitatis illius, proprie attrahitur et allicitur ab obiecto, amat enim illud propter bonitatem quam habet; sed non allicitur nisi in genere causæ finalis: ergo finis in primo etiam amore, quo diligitur, exercet causationem suam finalem, quod esse non potest, nisi talis amor ab illo pendeat in genere causæ finalis, atque adeo propter illum sit tanquam propter finem. Unde infertur, operari propter finem formaliter et præcise non esse operari ex amore finis. Nam primus amor finis propter finem est, quamvis ex alio amore finis non procedat.

Ultimo, quia voluntatem amare aliiquid formaliter est voluntatem influere et operari circa illud, sicut et amor obiecti est operatio circa obiectum: ergo amare aliiquid propter ipsum proprie et formaliter est voluntatem operari circa illud propter ipsum. Sed in primo actu, quo voluntas amat finem, vere amat illum propter ipsum, ergo operatur circa finem propter finem. Unde infertur, eodem sensu quo charitas est dilectio Dei propter ipsum, similiter esse operationem circa Deum propter ipsum. Quapropter illa ratio significatur per hoc quod est operari propter finem, quæ perfectissime reperiri possit in primo amore finis, quamvis ex alio amore finis non procedat.

Notandum cst pro solutione. Sicut est duplex appetitus, innatus et elicitus seu spontaneus, ita esse duplicum modum operandi propter finem, puta appetitu innato aut elicito, seu naturaliter et spontanee. Naturaliter operari nihil aliud est, quam operari ut aliiquid sit vel ad perfectionem alterius, qua ratione agens, quod disponit materiam, dicitur operari ad introductionem formæ substantialis, non enim operaretur, nisi possibile esset ex transmutatione accidentalí oriri substantiale. Eodem sensu actio

est, ut sit terminus, naturaliter scilicet et iuxta appetitum innatum, sine ulla cognitione. Secundo modo et perfectiori operatio est propter finem spontaneo modo et ex cognitione, quod mea sententia, puta in universalis consideratione, ut convenit actibus voluntatis et actionibus externis imperatis, definiri non potest unica definitione. Nam in actu voluntatis esse propter finem intrinseca perfectio est; cum tamen in actu externo sit extrinseca denominatio ab actu voluntatis, ideo inambulatio propter sanitatem est, quia efficitur ex amore sanitatis. Porro quæ ita analogice convenient, definiri non possunt prius quam dividantur, ut patet in hac voce *sanum*, quatenus de animali et de medicina dici potest. Esse igitur propter finem in actu voluntatis formaliter est elici ex cognitione bonitatis allientis voluntatem ad operandum; in reliquis vero actibus est procedere ex amore talis finis. Si autem in communi utcunque velimus describere, dicere possumus, operari propter finem, formaliter esse operari mediate vel immediate ex cognitione finis allientis voluntatem ad operandum. Quæ definitio, saltem per extrinsecam prædicationem, convenit actibus imperatis, quæ ut diximus solum per extrinsecam denominationem sunt propter finem. Ita colligitur ex *S. Thoma* 3. contra gentes ca. 2. asserente agentia per intellectum ideo agere propter finem, quia concipiunt quod faciunt, et ex tali conceptione operantur. Similiter *Aristoteles* supra cit. 2. Metaph. ca. 2. dixit, quicunque agit per intellectum, agere gratia alicuius. Ratio sumitur ex dictis, quia operari propter finem proprie reperitur in amore finis, in quo tamen nihil aliud reperitur quam intrinsecus ordo ad bonitatem talis finis et dependentia ab eadem bonitate aliente voluntatem ad operandum. In aliis vero actionibus esse propter finem est procedere ex amore finis, quod virtualiter etiam est procedere ex cognitione finis, ex qua procedit amor finis. Propterea *S. Thomas* 2. contra gent. ca. 75., *Feuardentius* ibid., dicunt causalitatem finis in eo consistere, ut alia desiderentur propter ipsum, et q. 22. de creat. a. 2., sicut agentis influere est agere, ita influere causæ finalis esse appeti. Hæc enim omnia intelliguntur respectu actionum, quæ sequuntur post amorem finis, in quibus esse propter finem spontaneo modo est circa finem elici, ex cognitione bonitatis eiusdem finis, a qua voluntas allicitur. Ubi tamen obiter notandum est, hanc allationem finis in voluntate non esse aliquid ante amorem finis, aut ante influxum voluntatis in genere causæ efficientis, ut aliqui

recentiores arbitrarunt. Nam nihil reale esse potest, quod efficientem causam non habeat: quare impossibile est, esse aliquam motionem causæ finalis allientis ante omnem influxum causæ efficientis. Sic ergo res est intelligenda, ut idem influxus voluntatis, qui reipsa est consensus et volitio illius, prout est a voluntate, sit efficientia, prout vero est a bonitate finis cogniti, dicatur motio metaphorica, et allectatio voluntatis a fine, quod addit causa finalis in eo quod agit ex cognitione; quod tamen reperiri non potest in agentibus naturalibus, quæ sine cognitione operantur.

Contrariæ sententiæ argumenta solvuntur. Ex dictis solvitur 1-o argumentum contrariæ sententiæ. Dicimus enim operari gratia finis in actibus externis aut internis, quæ immediate et intrinsece non sunt propter finem, operari propter finem formaliter esse operari ex amore finis; in actibus tamen, qui intrinsece et immediate sunt propter finem, esse alium modum procedendi propter finem, non ex alio amore finis, sed a bonitate cognita finis, trahentis voluntatem ad operandum, ut *Aristoteles* ait 3. De anima t. 50. s. 2., animam moveri ex appetitu, hunc autem moveri a bono appetibili.

2-o sequitur, propter finem non tantum esse actus imperatos, propter finem autem esse electionem mediorum, sed etiam intentionem comparandi finem, delectationem in fine comparato, et denique quemlibet actum a voluntate elicatum aut imperatum, ut *S. Thomas* docet, quia obiectum voluntatis est finis, intelligit autem non adæquatum et totale, ut probabimus q. 8., sed obiectum primarium sine quo voluntas nunquam operatur, qualis est lux respectu visus.

Unde et infertur 3-o, actus voluntatis, qui in illa sunt per modum fugæ, scilicet odium et tristitiam, esse propter finem, hoc est propter malitiam obiecti, vere enim voluntas odio habet rem malam propter malitiam, atque adeo odio habendo operatur, propter malitiam talis rei, non allientem ad amandum, sed incitantem ad odium, et facientem ut placeat fuga externa, quoties apprehenditur utilis ad repellendum tale malum.

Prima obiectio. Sed obiicitur *primo*. Ex dictis sequitur, causalitatem finis non minus reperiri in mediis, quam in ipso fine, nam sicut hic sua bonitate allicit voluntatem ad amorem sui, quod diximus esse satis, ut amor sit operatio propter talem finem, ita media sua utilitate allicant voluntatem ad electionem. Consequens autem est contra *Aristotelem* 2. Metaph. ca. 2., finem esse id cuius causa

cætera sunt, ipsum autem non esse causa alterius; et clarius 8. Ethic. ca. 2. ait, honestum et iucundum esse amabilia ut fines.

Respondeatur negando primam sequelam, et ad probationem similiter est negandum, media eodem modo allicere, nam sua utilitate non alliciunt tanquam terminus, in quo sistat voluntas, sed ut eligat ad aliud, et tendendo in aliud, cum tamen finis hoc modo alliciat, propterea ratio finis, aut causæ finalis, solum reperiri in honesto et iucundo. Nam ut *Aristoteles* ait l. c., finis ultimum quid et terminum significat.

Addendum tamen est, mediis convenire aliquam causalitatem respectu electionis, quæ quamvis non dicatur finalis, quia non est tanquam ab ultimo termino, reducitur tamen ad causam finalem, ut argumentum allatum satis probat. Consentit *Aristoteles* 2. Physic. ca. 9. t. 88. asserens, serram habere talem figuram, quia est ad secundum, constat autem actum secandi non esse amabilem propter se, sed ob utilitatem ad aliud. Idem iudicium est de omnibus artibus, quæ, ut constat, operantur gratia efficiendorum instrumentorum utilium ad alios fines. Ergo quamvis bonum utile non dicatur finis, nec causare per modum finis, quia non causat per modum termini, habere tamen aliquam causalitatem, quæ reduci beatum ad genus causæ finalis, quia existendo obiective in intellectu allicit voluntatem ad electionem sui, ex qua electione nascitur executio.

Interdum etiam electio alterius medii ordinatur ad ipsum, nam eodem modo ex electione medicinæ oritur alia electio tendendi ad emendandam medicinam, sicut ex intentione sanitatis nascitur electio medicinæ utilis, ut in *Philosophia* probatum est.

Oportet vero hoc loco animadvertere insignem errorem *Gabrielis Insignis error.* in 2. d. 1. q. 5. ar. 1., et aliorum Nominalium asserentium, quia de ratione finis est esse ultimum, solum finem Cui, hoc est personam, cui aliquid desideratur, habere propriam rationem finis. Nam bonum, aiunt, concupitum, quod nobis aut alteri desideramus, eodem modo refertur ad alterum, atque bonum utile, quod *Aristoteles* dixit non habere propriam rationem finis. Quæ sententia *Aristoteli* et reliquis Theologis plane adversatur. Nam *Aristoteles* 2. Physic. t. 29. definita causa finali exemplum adhibet in sanitate, quæ est bonum concupitum, et 8. Ethic. ca. 2., ubi negat bonum utile habere rationem finis, concedit hanc convenire bono honesto et iucundo. Nec dubitare possumus futuram beatitudinem esse ultimum

finem hominis, iuxta illud *Ps. 118.*: Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem. Ratio a priori est, quoniam licet bonum concupitum ad personam referatur tanquam ad subiectum, non tamen refertur ad illam sicut ad motivum procedens voluntatis, neque sicut ad aliud ad quod tenditur, sicut contingit in bono utili. Nam finis Cui, et bonum concupitum, non sunt duo integra motiva voluntatis, quorum alterum ante alterum moveat, quia neque potest amari persona nisi volendo illi bonum concupitum, neque hoc diligitur, nisi alicui personæ. Ideo utrumque hoc bonum habet rationem ultimi, quia primum motivum voluntatis integrum ex utroque componitur, quod non contingit in bono utili, quis enim negabit delectationem futuram in patria, propter bonum comparatum et possessum, versari circa hoc bonum præsens concupitum, sicut circa verum finem. Ex qua ratione solvitur argumentum Nominalium, alias apparens, nam diversimode refertur, bonum concupitum ad finem Cui, et bonum utile ad aliud bonum quod desideratur, quod debet movere prius voluntatem quam esse possit actus circa bonum utile, propterea hoc nec habet rationem ultimi, neque finis, quæ ratio in quolibet iucundo et honesto bono reperitur. Quomodo vero contingat operari propter duos fines subordinatos, remotum et proximum, in quorum quilibet sit ratio propria ultimi ac finis, si amatur propter rationem iucundi aut honesti, explicabitur in sequentibus.

Dubitatio secunda:

AN ACTUS HUMANUS, QUI EST FINIS, PROPRIE SIT PROPTER ALIQUEM FINEM?

De hac difficultate tractat *S. Thomas* ar. 1. ad 2., videturque docere, quando aliqua actio humana est finis, illam esse non posse elicitam a voluntate sed imperatam, in quo casu ait adminus ipsum velle esse propter finem. Quo indicat, actionem imperatam, quæ amatur ut finis, non esse propter finem. Quam sententiam videtur secutus *Caietanus*, ibid. in fine, ubi concludit, quotiescumque homo operatur deliberate, agere propter finem, quamvis non quælibet actio humana etiam externa debeat esse propter finem.

Fundamentum huius sententiæ potest esse valde apparens, quia actus humanus imperatus, propter se volitus, v. g. actus

contemplandi, non potest pendere a seipso, unde nec esse propter se, proprie et positive loquendo, esse enim propter aliquid tanquam propter finem dependentiam significat, in genere causae finalis. At vero quando similes actus propter se amantur, non efficiuntur propter alios fines: ergo tales actus, etsi humani et deliberati sint, non sunt proprie propter finem.

Res certe appareat dubia, tum in se tum etiam in contextu *S. Thomæ*. Re bene considerata probabilior appareat contraria sententia et necessario asserenda iuxta *S. Thomam*, qui naturaliter concludit, in corpore omnes actiones humanas esse propter finem. Unde in citata solutione non dixit, solam volitionem actus qui est finis esse propter finem, sed adminus ipsum velle esse propter finem, ut plane constat, nihil negans, de actu ipso imperato, sed ut arbitror, ut concludat ipsum actum imperatum etiam esse propter finem; concludit enim ideo hominem agere propter finem, etiam agendo actionem quæ est finis. Probatur ratione allata a *D. Thoma*, quia nihil procedere potest ab aliqua potentia, nisi sub ratione obiecti talis potentiae; voluntatis autem obiectum est finis: ergo nullus actus procedere potest a voluntate, qui non pendeat a motione finis atque adeo sit propter finem. Confirmo 2-o hanc rationem, quia in actu imperato esse positive nihil aliud est, quam procedere ab amore finis, hoc est quadam denominatione, quae actui imperato communicatur ab amore, ex quo procedit. Sed quando actus contemplandi propter se amatus ab hoc amore procedit, eodem sensu ab illo pendet et consequenter a causa finali talis amoris, sicut dependeret ab amore alterius finis, propter quem efficeretur: ergo quando efficitur quia propter se amatur, non minus dependet a seipso in genere causæ finalis, quam dependeret ab alio, si efficeretur ob amorem alterius. Unde constat, talem actum non solum esse propter se negative, hoc est esse non propter aliud, sicut Deus dicitur esse propter se, sed etiam positive, quia positive ab amore ipsius, et ab operante efficitur, ex tali amore.

Ad argumentum contrariae sententiæ respondeo: idem secundum eandem rationem essendi non posse pendere a seipso, neque intrinseca dependentia; tamen non esse impossibile idem per dependentiam aut denominationem extrinsecam a seipso dependere, secundum diversam essendi rationem. Quid enim obstat, actum, qui propter se amatur et efficitur secundum existentiam realem extra

Sententia
probabilior.

causas, pendere a seipso, secundum aliam existentiam in mente hoc est a seipso existente obiective in intellectu, et alliciente per suam bonitatem voluntatem, ut exterius efficiatur; pendere enim hunc actum a seipso solum est pendere efficienter ab amore, qui ab ipso pendet in genere causæ finalis, quæ dependentia in amore est intrinseca ad denominationem communicatam actioni externæ, quæ ex tali amore procedit. Ideo S. Thomas, ut hoc concluderet, assumpsit, quando aliquis actus imperatus a voluntate est finis illius, adminimum ipsum velle esse propter finem. Nam hinc infertur, ipsum actum imperatum, qui ex velle procedit, similiter esse propter eundem finem, scilicet propter seipsum. Addendum, ipsum actum, qui propter se est, sicut propter finem concupitum alteri, simul esse propter finem Cui distinctum, hoc est propter personam, cui desideratur. An vero similiter dicendum sit, amorem Dei necessarium in beatis esse proprie propter Deum, tanquam propter finem, sicut diximus de libero amore finis, aptius dicetur ad finem dubitationis sequentis.

Tertia dubitatio:

QUO SENSU PROPRIUM SIT RATIONALIS NATURÆ AGERE PROPTER FINEM?

Agere propter finem in communi, saltem ex appetitu innato, omni agenti est commune; agere vero ex appetitu elicito, solum convenit naturæ cognoscitivæ. Duobus autem modis hoc est proprium rationalis naturæ saltem creatæ: 1-o determinando se in finem et ad illa quæ efficiuntur propter finem. 2-o ex cognitione non solum boni, sed etiam rationis finis, hoc est comparando media cum fine, et distinguendo rationem medii et termini, quæ conveniunt bono utili, bono honesto et iucundo, quæ sunt fines, quæ convenire non possunt naturæ non intellectuali, res enim, quæ intellectu caret, nec libera est, ut elici possit movere se in finem, aut determinare se in finem, neque vim habet comparandi et distinguendi bonum utile a iucundo, unde neque cognoscendi rationem finis, hoc est termini et ultimi, quæ includuntur in ratione finis.

Quid contro-
verti potest? Controversia autem esse potest: An operari ex cognitione formalis boni sit proprium solius naturæ intellectualis?

Affirmant aliqui recentiores dupli ratione. 1-o quia formalis

ratio boni posita est in relatione convenientiae, quam relationem bruta non possunt apprehendere: ergo neque operari ex apprehensione rationis formalis boni. Minor confirmatur: quia si bruta possent apprehendere formalem rationem convenientiae relativae, similiter possent apprehendere rationem boni utilis, quae posita est in alia relatione ad finem. Consequens autem est falsum; quia si bruta possent apprehendere rationem boni utilis, possent etiam ex hac apprehensione moveri, atque adeo habere electionem, quae nihil aliud est quam appetitus rei propter utilitatem. Ergo dicendum est, bruta operari solum ex apprehensione rei sensibilis, sine apprehensione boni quatenus bonum est.

Sententia contraria est multo probabilior, bruta apprehendere formalem rationem boni delectabilis et sensibilis, et ex hac apprehensione moveri, atque adeo in illis obiectum habere aliquam causalitatem pertinentem ad genus causae finalis, quamvis non tam perfectam, quam in natura intellectuali. Patet ex *Aristotele* 3. De anima t. 28—29. asserente, moveri animal, quando sensus discernit aliquid esse iucundum aut molestum; et paulo post: in illis esse electionem ex dolore circa bonum et malum, quatenus sunt talia; tandem text. 30. agit de modo, quo anima rationalis movetur ex iudicio eiusdem boni. Eadem est sententia S. Thomae, I. p. q. 59. art. 3., dicentis, ovem fugere a lupo ex iudicio, quod sit sibi noxious; quod repetit q. 28. ar. 3. et clare hic q. 9. ar. 1. ad 2. dicit, imaginem formae non esse sufficientem, ut moveatur appetitus sine aestimatione convenientis aut nocivi. Consentit *Valentia* hic.

Ratio est manifesta, quia appetitus sensitivus non movetur immediate ut existente a parte rei, sed ex apprehensione obiecti vel obiecto appreheenso, ex qua etiam apprehensione determinatur ad prosecutionem vel fugam, vel ad non prosequendum. Quapropter appetitus non potest diversimode se habere, sine diversa apprehensione. Experimur autem, idem animal diversimode operari circa cibum aut potum, et circa alia obiecta. Unde plane infertur, diversam esse operationem in appetitu, atque adeo diversam apprehensionem in imaginatione, quae diversitas non potest esse in apprehensione qualitatum visibilium, cibi aut potus, qui simili ratione inducuntur: ergo diversitas solum est in apprehensione convenientis aut inconvenientis pro diversitate passionis, sitis vel alterius. Quod clarius adhuc constat, quando experimur canem ex

una parte allici a cibo, cuius desiderium vel ipso appetitu iudicat, ex alia vero parte, quando non audet accedere, plane iudicatur aliquis timor alicuius minantis mali, si accedat.

Ratio vero a priori est, quia obiectum appetitus sensitivi debet esse aliquod bonum ut bonum. hoc enim est de ratione appetitus. Porro elicitus appetitus circa bonum esse non potest sine præcedente apprehensione eiusdem boni, nec fuga et dolor, qui sunt contrarii actus, possunt contrariam rationem habere nisi ex contraria ratione mali: ergo dicendum est, bruta, quamvis non apprehendant formalem rationem finis, apprehendere tamen rationem molesti et iucundi, et ex hac apprehensione moveri et operari propter bonum iucundum ut est tale, quamvis non propter rationem formalem finis, sed propter rationem boni, quod possit apprehendi sub ratione finis, si potentia sensitiva apprehendere posset hanc rationem.

Ad argumentum contrariæ sententiæ respondeo ad minorem: bruta non posse apprehendere convenientiam per modum relationis existentis inter duo extrema, distinguendo relationem a fundamento, hoc enim proprium est intellectus, apprehendere tamen obiectum molestum et iucundum, atque adeo conveniens aut inconveniens, quod de his dicitur essentialiter, nec tamen inde infertur apprehendere etiam posse bonum utile relativum, nam molestum et iucundum sensibilia sunt, fortasse etiam sensu externo, quare mirum non est si etiam per immaginationem percipientur. Utile autem non est aliquid sensibile, consistit enim in efficacitate faciendi aliud bonum, quod bruta non possunt apprehendere, neque conferre utile cum iucundo, etiam si possint comparare cum propria natura molestum aut iucundum, sic enim sentiunt se fatigari, cum diu oneri succumbunt, vel dextra parte diu innituntur, quare et mutant situm, quo molestiam fugiant, et faciunt quædam alia mirabilia non minus perfecte, quam si rationem utilis appreenderent. Sed hoc referendum est ad sapientiam Auctoris naturæ, qui iucunditatem posuit in obiectis utilibus, ut ipsi ex iucunditate facerent quæ utilia sunt, sicut etiam posuit delectationem in cibo, ut ex delectatione fiat id, quod reipsa utile est. Nec mirum, nam et in rebus, quæ carent cognitione, modus operandi est ita ordinatus, v. g. producendi frondes ad conservandos fructus, perinde acsi præcederet appprehensio huius utilitatis.

Solvuntur alia
dubia.

Ex dictis solvuntur duo alia dubia: 1-o, an actiones neces-

sariæ, quæ procedunt ex voluntate, sint proprie propter finem? Respondeo cum distinctione: aut enim actio est præcendente perfectissima apprehensione obiecti et comparatione illius cum mediis, qualis est amor Dei in beatitudine, et sic actus propriissime est propter finem, quia agere propter finem solum significat agere ex motione finis cogniti sub ratione finis, quod propriissime in ea actione reperitur. 2-o quia sicut agere proprie efficienter non significat agere libere, sed propria efficientia et influxu: ita agere proprie propter finem formaliter non significat agere libere, sed operari ex motione et cognitione finis ut finis est. Quamvis ergo beati non sese determinant ad illum amorem, quia non operantur cum indifferentia, proprie tamen agunt propter finem, licet se non determinant ad talem finem. Si vero ante actionem necessarium non præcedat propria consideratio boni, et rationis finis, actiones consequentes imperfectæ sunt tantum propter finem, hoc est propter rationem boni allicientis, non tamen cogniti sub ratione finis. Sunt præterea aliæ actiones mediæ in pueris paulo ante usum rationis, et in hominibus quando nihil advertunt, pertinentes ad genus moris, quæ actiones proprie sunt liberæ non deliberatae, quæ quidem quamvis non sint propter finem moralem, sunt tamen proprie propter finem naturalem, hoc est procedunt non solum ex apprehensione boni naturalis, sed etiam ex cognitione finis; nihil enim impedit, quando non consideratur aliquid pertinens ad genus moris, considerari rationem iucundi et molesti sicut finem alicuius medii: ergo actio non deliberata esse potest proprie propter finem naturalem, præcedente comparatione boni utilis cum bonitate boni iucundi sine alia cognitione. Confirmatur ratione manifesta, quia pueri et amentes multa efficiunt utilia, quæ per se loquendo non sunt iucunda, nec dici potest fieri instinctu naturæ, nam hic instinctus communis est omnibus hominibus si sit naturalis: operantur ergo praedicti ex vera apprehensione utilis quatenus est utile, atque adeo proprie propter finem, quamvis sine libertate.

A priori ratio est, quia cum in his sit potentia intellectiva spiritualis, esse potest cognitio utilis, atque adeo comparatio mediæ utilis ad finem, quæ satis est ad operationem proprie propter finem, licet satis non sit ut homo dicatur movere se in finem, quod non contingit sine usu libertatis, ante quam præcedere debet apprehensio boni et mali, non repugnat cognosci bonum

Agere propter utile ad aliquod bonum iucundum: ergo non repugnat actionem finem, et agere proprie esse propter finem sine libertate. Hæc igitur duo diversa libere, diversa sunt. Nam agere propter finem proprie solum significat agere ex apprehensione boni et comparatione medii cum fine, sive sit indifferentia, sive secus. Agere vero libere formaliter significat agere cum indifferentia, sive sit comparatio medii cum fine, sive secus. Fieri autem potest, ut sine hac comparatione sit apprehensio boni et mali, quæ requiritur ad libertatem, ut dicemus q. 10., ergo fieri potest, ut actus sit proprie liber et non perfecte propter finem, et e contra, ut actus sit proprie propter finem iucundum cum comparatione medii ad finem, sine propria libertate.

ARTICULUS III.

Utrum actus hominis recipient speciem ex fine?

Quod S. *Thomas* hoc articulo docet, actus voluntatis specificari a fine proximo voluntatis atque adeo distingui in specie infima tam in genere naturæ quam in genere moris, explicabimus infra q. 11. et 12. et q. 8. a. 6., ubi etiam explicabimus externos actus in genere naturæ non specificari a fine, sed solum in genere moris, in quo genere primaria species actus externi sumi debet a fine proximo operantis, seu a prima specie morali actus externi, ut ibi explicabimus. Quod vero dicit, actiones specificari a fine, quoniam specificantur a principio, hoc est, quia actiones specificantur ab efficiente relato id terminum, instituti est Philosophorum.

ARTICULUS IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ?

ARTICULUS V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines?

Conclusio est, aliquem esse ultimum finem humanæ vitæ, nec fieri posse ut una voluntas feratur ad diversa sicut ad ultimos fines. Cuius conclusionis sensus multo difficilior est quam aliqui putant; vix enim intelligi potest, an S. *Thomas* loquatur de

ultimo fine particulari, qui in quolibet negotio humano sine dubio reperitur, an vero de ultimo fine universalis vitae humanæ, qui includit rationem perfecti et completi boni, in cuius consecutione sit beatitudo et satietas voluntatis humanæ. Si enim loquitur *S. Thomas* de ultimo fine hoc posteriori sensu, ut dicemus, recte probat articulo 5. esse non posse simul plures ultimos fines eiusdem voluntatis. Sed articulo 4. non probat esse aliquem ultimum finem vitae humanæ. Nam posito fine ultimo particulari, a quo incipiat intentio, intelligitur nullum esse processum in infinitum in humana volitione, ergo ex eo, quod non sit processus in infinitum, probari non potest esse finem ultimum universalem humanæ vitae, de quo disputamus. Si vero *S. Thomas* loquitur de fine particulari in quolibet negotio, recte articulo 4. probat illum esse. Nam secus in humana voluntate esset processus in infinitum, nec unquam inciperet aliquid velle, nisi diligeret aliquid propter se et propter illud cætera. De hoc tamen fine loquendo non probat, nec probari potest, simul esse non posse plures ultimos fines particulares eiusdem potentiae voluntatis respectu diversarum actionum; quis enim dubitet, eum, qui scribit, quoad fieri potest commoditate sua, simul intendere scientiam, propter quam comparandam scribit, et sanitatem, propter quam conservandam scribere conatur vel capite levato vel sine flexione pectoris vel quid simile. Dubium ergo non est, quin sæpiissime voluntas diversos fines intendat: sanitatem, quando exit ad ambulandum, et scientiam, si interim vult aliquid legere aut cogitare, et fortasse non repugnat eiusdem actus ambulandi esse duos fines, comparandi scientiam et inveniendi amicum in agro ad agendum de aliquo negotio, ita ut ob quemvis horum finium futura esset ambulatio, quamvis alter finis in mentem non venisset.

Dubitatio prima.

AN SIT ULTIMUS FINIS VITÆ HUMANÆ?

Dici posset *S. Thomam* articulo 4. loqui de fine particulari in quolibet negotio, articulo autem 5. de ultimo fine universalis, qui apprehenditur ut beatitudo. Tamen non est id probabile tam æquivoce *S. Thomam* uti eadem voce sine ulla distinctione in utroque articulo, neque credi potest *S. Thomam* nil dicere de quæstione: An sit ultimus finis, qui est beatitudo, de qua in his

quæstionibus sermonem instituit. Tandem titulus articuli 4.: An sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, indicat sermonem esse de ultimo fine vitæ et existentiæ humanæ et non alicuius negotii particularis; quod colligi potest ex illo principio: In finibus non est processus in infinitum. Hinc etiam constat, naturam rationalem esse propter finem aliquem, in cuius consecutione et possessione habeat completum bonum, cuius naturali modo capax est; hoc enim differt rationalis creatura ab irrationali, quod hæc non potest consequi finem fruendo illo, præsertim ultimum, propter quem est omnis creatura. At vero creatura rationalis, quæ miseriæ et beatitudinis capax est, aliquam consecutionem habere potest supremi Boni, propter quem est omnis creatura. Ideo vitæ humanæ et rationalis aliquis finis est non solum propter quem est rationalis natura, sed etiam in cuius consecutione beata sit. Porro hanc consecutionem naturaliter esse post vitam in mortali corpore, naturalis ratio demonstrat, quoniam experientia patet, diversitatem morum in hominibus non habere in hac vita diversitatem præmii et suplicii proportionatam. In alio ergo mundi statu est talis consecutio, sicut præmium operum vitæ huius, in qua beatitudo nonnisi tamquam in via reperiri potest in illis scilicet bonis, quæ via sunt ad consecutionem alterius stabilioris et perfectioris boni. Hæc omnia tradit *Aristoteles* 1. Ethicor., et esse aliquam beatitudinem humanæ vitæ, sententia fuit omnium Philosophorum, quamvis in assignatione boni, in cuius consecutione est, et in assignatione temporis, magna fuit differentia, ut *Augustinus* refert lib. 19. De civit. Dei. Quidquid vero sit de ultimo fine, propter quem homo naturaliter est, ex eo præcipue quod est intellectualis creatura: nostrae fidei fundamentum est Deum elevasse creaturam intellectualis, humanam et angelicam, et illam ordinasse ad ulteriorem, aliam, supernaturalem beatitudinem, quod patet ex illo *Matth.* 25: „Venite benedicti Patris mei, percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine etc.“ Quod regnum esse beatitudinem docetur *Lucæ* 14., ubi agitur de præmio bonorum operum: „Beatus eris, retribuetur enim tibi in resurrectione“, qua occasione quidam addidit: „Beatus, qui manducabit panem in regno Dei“, et *I. Corinth.* 2. ex *Isaiæ* 64. „Nec in cor hominis ascenderunt, quæ præparavit Deus his qui diligunt illum,“ et *Apocalypse* 7. ex *Isaia* 49., dum agitur de futura Jerusalem in cœlis. „Non esurient, neque sitiens amplius; absterget Deus omnem

lacrymam ab oculis eorum“, et *Psalm.* 16. „Tunc satiabor, cum apparuerit gloria Tua“. Eadem est communior traditio et doctrina Ecclesiæ, quam affirmat *Canisius* ex multis Patribus in Catechismo, de novissimis, ubi agit de iustorum beatitudine, de quo articulo fidei nullus hæreticorum contrarium docuit aut dubitavit, nisi qui negarunt animam rationalem esse immortalem. Quidam tamen *theologus lovaniensis* docuit, beatitudinem respectu Angelorum et primi hominis, si permansissent in statu innocentiae, futuram fuisse non gratiam sed mercedem quasi connaturalem illis, si non peccassent. Quod tamen damnat *Pius V.* et *Gregorius XIII.* in Bulla edita contra hunc theologum*. Illa enim verba Christi et Isaiae, „quod paratum est vobis“ et „quæ præparavit Deus diligentibus se“, plane indicant illam beatitudinem non esse illam naturalem, ob quam naturaliter est natura intellectualis.

Ex his 2-o dicendum est, ultimum finem, ob quem est creatura rationalis, esse beatitudinem illius, hoc est esse bonum quoddam perfectum seu statum quemdam omnium bonorum aggregatione perfectum, in quo sit omnis doloris parentia et quies animi sine molesto desiderio aliquid amplius quærendi. De fine ultimo supernaturali res est certa per fidem ut patet ex dictis, maxime ex *Apocal.* 21., ubi describitur futurus status bonorum, ac docetur, in eo nullum esse amplius dolorem, neque luctum, quia prima abierunt, quæ in hac vita molesta sunt. De fine vero ultimo propter quem naturaliter est creatura rationalis, idem docet *Aristoteles* 1. Ethicor. cap. 7., et lib. 1. ad Eudemum in principio, ultimum bonum hominis esse debere perfectum et illi sufficiens, et felicitatem esse debere optimam hoc est honestissimam et iucundissimam. *Aristoteles* enim communi phrasi per *bonum* intelligit honestum, et per *optimum* honestissimum. Idipsum docuit *Augustinus* loc. cit. et Philosophi naturales, qui disputant de ultimo bono hominis. Mirum tamen est, cur doctores de hac re differentes non inquirant, qua naturali demonstratione hoc probari possit, aut unde id collegerint gentiles Philosophi, cum nullam habuerint vel potuerint habere experientiam status tam perfecti. Res certe est difficilis probatu. 1-o tamen argumentum sumi potest ex desiderio quasi insito in voluntate hominum, sæpius enim omnes desiderant statum quem descriptsimus, in quo desiderio non ita convenirent omnium voluntates, nisi talis status esset

Ultimus finis
vitæ est beatitu-
dino.

* Vide Appendicem huius tomi.

possibilis, et nisi in illum esset aliqua innata inclinatio in natura rationali. 2-o quia quilibet effector habet in operando aliquem finem. Quapropter primus effector et universalis rerum creator sine dubio illum habere debuit in creatione naturae rationalis. Quapropter illa propositio: „Omnia propter semetipsum operatus est Dominus“, non solum est certa de fide (*Proverbiorum* 16.), sed etiam est certa lumine naturali. Deus autem non potuit esse finis Cui huius productionis nisi intendendo aliquod bonum, saltem sibi extrinsecum, quod ex rationali creata natura provenire posset, a qua tamen nullum aliud bonum erga Deum oriri potest, nisi honor, obedientia etc., in quibus includo totam morum honestatem. Ergo naturaliter, ex institutione suæ naturæ, natura rationalis est propter praedictum operandi modum Deo gratum. Porro iste operandi modus, in natura rationali, in dupli tempore considerari potest: primo in illo, in quo est periculum cadendi, quod est tempus conflictus non vero perfectae quietis; alterum vero tempus est sine illo periculo, quasi iam in fine. Impossibile autem est honestum operandi modum prioris temporis esse ultimum finem natüræ rationalis, aut Dei, effectoris illius. Nam ex natura rei honestus operandi modus in tali tempore intrinsece ordinatur ad præmium talis status, qui certe infinitus esse non potest, sed potius consideratur sicut quædam via. Ergo natura rationalis naturaliter est propter alium modum operandi in alio statu, qui non habeat rationem viae ad alterum, atque adeo in quo non sit periculum cadendi neque amittendi illa bona iam comparata, qui tamen status non solum sit præmium præcedentis, sed et maximum bonum, quod Deus sibi intendere potuerit in productione naturæ rationalis. Præterea, ut talis status ultimus naturaliter sit, oportet in illo nihil esse mali naturalis. Nam quando natura rationalis aliquod malum patitur, naturale est non quiescere sed conari ad alium statum. Est ergo aliquis bonus status omni malo carens, propter quem homo naturaliter sit, in quo videlicet et ipse habeat bonum sibi sufficiens, et bonum maximum Dei, quod ex natura rationali oriri possit. Quapropter *Aristoteles* loc. cit. dixit, felicitatem debere esse honestissimam et iucundissimam, debet enim includere perfectionem boni honesti, et sufficientiam boni iucundi, quia sine his duabus conditionibus nullus potest esse status, qui possit esse ultimum bonum propter quod sit facta natura rationalis, et in quo statu hæc per æternitatem maneat.

3-o dicendum est, ultimum bonum seu statum beatitudinis, propter quem est natura mortalis intellectualis, hoc est humana, non esse possibilem per eandem naturam in corpore, atque adeo naturam rationalem naturaliter esse propter statum perfectum beatitudinis habendum post mortem. Patet ex dictis, quia talis status in corpore mortali est impossibilis, ut constat experientia. Ergo natura humana naturaliter est propter bonum habendum in alio vitæ modo. Quod autem media proportionata sint honesta opera, patet, quia his operibus naturale est præmium aliquod, quod tamen quietum et fixum nullum est in hac vita. Dicendum est ergo, naturam rationalem naturaliter esse ad operandum honesto modo in uno tempore, ut in alio consequatur statum quedam omnium bonorum aggregatione perfectum. Unde etiam intelligitur Deum, qui supernaturaliter ordinavit creaturam rationalem ad finem superiorem, non destruxisse sed mirabiliter eam perfecisse. Nam servata proportione mediorum naturalium hoc est honestarum operationum naturalium, dedit media supernaturalia virtutum infusarum ad beatitudinem supernaturalem comparandam, cui ipse addidit resurrectionem corporis supernaturalem, quæ futura non fuisset ex vi beatitudinis naturalis. De cætero idem tempus statuit conferendi beatitudinem supernaturalem, in quo futura erat naturalis respectu etiam iustorum iustitia supernaturali, sicut etiam beatitudo naturalis conferenda erat sicut præmium honestorum operum, hoc est faciendorum sine virtutibus infusis, quibus inclinatur natura ad opera supernaturalia secundum substantiam, quamvis non sine aliquo speciali beneficio auctoris naturae.

Quomodo vero naturalis et supernaturalis beatitudo posita esse tantum possit in operationibus erga Deum, qui est principium naturæ rationalis, infra probabitur q. 2.

Dubitatio secunda.

AN ULTIMUS FINIS VITAE HUMANAЕ SIT TANTUM UNUS?

Non agimus de particulari fine in singulis negotiis aut operibus naturæ rationalis, quem constat esse multiplicem pro libera voluntate cuiusque, sed agimus de ultimo fine vitæ humanæ, propter quem est natura intellectualis. Deinde proprie loquendo non est dubium, quia hic ultimus finis sit tantum unus. Nam de supernaturali est res certa per fidem; de naturali vero probat

efficaciter 2-a responsio *S. Thomæ* articulo 5., quoniam natura humana naturaliter est propter illum ultimum finem. Esse autem non potest naturaliter propter duos fines ultimos, implicat enim contradictionem utrumque per se sufficere ad satiandum appetitum duorum. Difficultas vero esse potest, an saltem ex errore intellectus contingere possit, ut aliquis intelligat duos esse ultimos fines atque adeo utrumque intendat sicut ultimum finem. Respondendum est, similiter esse impossibile, quia quod apprehenditur ut ultimus finis, apprehendi debet sicut bonum perfectum sufficiens ad satiandum desiderium; fieri autem non potest, ut quis apprehendat duo per se sine altero sufficientia ad desiderium utriusque, ut recte probat *S. Thomas* responsione 1-a.

Dicendum est ergo, fieri posse, ut quis errore deceptus putet suam beatitudinem seu perfectum bonum compositum esse ex pluribus, quorum quodlibet apprehendatur sicut pars talis summi boni; fieri tamen non posse, ut apprehendat esse duo summe bona sufficientia ad satiandum suum appetitum: atque adeo nullum posse constituere sibi eodem tempore plures ultimos fines formaliter aut materialiter diversos. Addendum tamen est, fieri posse, ut successive, diversis temporibus, voluntas constituat sibi unum ultimum finem, v. g. in voluptatibus, postea vero in alia re, v. g. in honoribus, vel in consecutione veri ultimi finis, in quo casu *ratio formalis* ultimi finis, hoc est boni satiantis desiderium, *eadem* apprehenderetur, in diversa tamen materia. Proinde eadem voluntas constituere quidem sibi potest successive plures ultimos fines materialiter diversos et apprehensos cum diversitate materiali, non tamen potest constituere sibi plures ultimos fines formaliter diversos. Nam *ratio formalis* ultimi finis sola est bonum perfectum voluntati sufficiens ad perfectam satietatem et quietem, quæ ratio si non apprehendatur in fine, ille non apprehenditur ut ultimus finis beatitudinis, de quo disputamus.

Sed contra est communis obiectio, quia qui peccat mortaliter, ultimum finem constituit in creatura; contingit autem peccare aliquem mortaliter ex dilectione duorum obiectorum, honoris et voluptatis, aut vindictae: ergo contingit aliquam voluntatem constituere sibi diversos ultimos fines.

Ad hoc argumentum respondet *Adrianus* quodlib. 7. art. 3. negando maiorem propositionem. Negat enim esse necessarium, ut quicunque peccat mortaliter, ita constitutus ultimum finem in

creatura, ut plus illam diligit quam Creatorem. Confirmat, quia fieri potest, ut aliquis propter voluptatem committat aliquod peccatum mortale, ex quo videt nullum damnum sequi Deo intrinsecum, ita dispositus ut, nulla ratione tale peccatum committeret, si propterea periclitaretur Dei honor aut aliud maius bonum Dei. Hæc tamen solutio merito reprobatur a Doctoribus, qui enim mortaliter peccat, plus diligit creaturam quam Deum. *Matth.* 10.: „Qui amat patrem aut matrem plus quam ma“ etc., et *Joannis* 12.: „Dilexerunt magis gloriam hominum quam gloriam Dei.“ Præterea *Augustinus* in eo dicit esse positam perversitatem voluntatis, quod frui velit rebus, quibus potius esset utendum. Explicat autem *Augustinus* ibidem, fruitionem tantum esse respectu ultimi boni, vel quod existimatur esse ultimum et summum bonum.

Respondet 2-o *Caietanus*, argumentum hoc esse novitiorum, nam quicunque peccat, operatur ex amore sui, atque adeo peccando finem constituit non in creatura sed in se, ideo non intendit plures ultimos fines, sed unum tantum. Hæc tamen solutio non satisfacit. Nam licet peccatum sit finis Cui operationis malæ, saepius tamen est finis cuius gratia; qui finis multiplex est, quando ex concupiscentia diversarum creaturarum diversa peccata efficiuntur, hoc autem loco non quærimus, an eadem voluntas possit habere diversos fines quorum gratia, qui concupiscantur per modum finis.

Respondetur ergo 3-o, melius, ultimum finem *duobus modis* posse constitui in aliqua re. Primo *explicite* apprehendendo in ea esse rationem summi boni et sufficientis ad satietatem et quietem voluntatis. Secundo *implicite* quasi interpretative, ita videlicet operando, atque si talis res apprehenderetur, et esset summum bonum. Priori modo negandum est, peccatorem quemlibet constituere ultimum finem in creatura, id enim sine infidelitate esse non potest, cum tamen constat plures peccare sine infidelitate. Posteriori ergo modo vera est illa maior propositio, qui enim mortaliter peccat, sese reddit indignum summo bono beatitudinis et sese ab illo excludit reddendo se dignum tali exclusione, proinde quoad hoc ea ratione operatur, qua fuisse operatus, si iudicasset rationem summi boni esse non in re, in qua re ipsa est, sed in creatura, cui adhæret verendo exclusionem a summo bono. Contra quod nil probat argumentum *Adriani*, quo licet bene probetur, peccatorem, qui non esset peccaturus, si cognosceret ratione sui peccati futurum

aliquid grave malum Deo, non constituere interpretative ultimum finem simpliciter in illa creatura; illo tamen non probatur non constituere interpretative hoc est excludendo se a bono beatitudinis, perinde atque si iudicasset finem ultimum vitae humanae esse in alia re.

An, qui peccat venialiter, ultimum finem constituat in creatura? *Hac occasione* hoc loco disputatur, an qui peccat venialiter, ultimum finem constitut in creatura, nempe quia illam diligit propter se absque ulla utilitate ad consecutionem ultimi finis.

Respondetur breviter, eum qui peccat venialiter, particularem finem constituere in creatura quam propter se diligit, non autem ultimum finem humanae vitae, quia tunc neque hunc ultimum finem constituit explicite in creatura apprehendendo illam summum bonum esse, neque implicite aut interpretative; qui enim peccat venialiter, non ideo se excludit a beatitudine, proinde dici non potest, quod ita operatur atque si iudicasset ultimum finem non esse in Deo. *Alii* reddunt aliam rationem, quia ille, qui peccat venialiter, habitualiter per charitatem est ordinatus in Deum, licet actualiter non operetur ex dilectione Dei. Quae tamen ratio non satisficit, tum quia saepe, qui peccat venialiter, iam caret charitate ob alia peccata, tum etiam quia habitualis ordinatio hominis per charitatem non excludit actualem ordinem et constitutionem finis in creatura, nisi addamus ideo non constitui, quia non est incompossibilis cum charitate nec sufficiens ad exclusionem hominis a beatitudine, et propterea dici possit saltem interpretative ultimum finem constitui in tali creatura.

Alia quæstio. *Ultimo*, disputari etiam solet, an homo possit intendere simul diversos fines particulares, amatos propter se, quorum neuter ametur propter aliud. Respondendum est, posse non solum adhibendo diversa media, sed etiam ex dupli intentione efficiendo aliquod opus externum. Primum evidenter constat in eo, qui accipit equum ut eat in locum v. g. ad emendam medicinam, vel ad studendum, sic enim simul intendit scientiam, propter quam ex sua patria discedit, et suam commoditatem, propter quam equitans potius quam pedibus profici sci eligit. Et similia sunt infinita exempla, ex quibus constat, hominem saepius amare duo bona propter se, sine ordine unius ad alterum, efficiendo diversa media ex diversis intentionibus, v. g. ambulando ad emendam medicinam, et operiendo caput, ne pluvia aut sole laedatur. Quod vero eadem operatio externa ex dupli intentione possit oriri, ita ut ex

qualibet sine altera non solum oriri posset sed etiam oriretur, probatur, quia non repugnat in eodem cibo esse voluptatem et utilitatem ad sanitatem, nec est unde repugnet operari ex intuitu utriusque boni, puta sanitatis et voluptatis; nec præterea repugnat ire ad Ecclesiam intuitu audiendi Sacrum in die festo, et inveniendi amicum ad agendum de aliquo negotio necessario, in quo casu actus eundi externus esset sine dubio propter utrumque finem. Potest ergo eadem operatio externa esse propter varios fines æque immediatos, sicut etiam eadem potentia voluntatis potest intendere duo bona. Unde *S. Thomas* infra q. 12. a. 3. docet, posse eligi aliquod medium, quoniam utilius est ad plura bona. Dixi vero eandem potentiam voluntatis et eandem actionem externam posse respicere diversos fines; non tamen eundem actum internum. Nam in casu prædicto, diversorum finium diversæ sunt intentiones, et eiusdem medii diversæ electiones, ratione diversarum utilitatum moventium ad electionem, iuxta illa quæ dicemus q. 13. de obiecto unde specificantur electiones.

Contraria ratione, quoniam actus externus non specificatur a fine, est omnino idem. Sed contra, quoniam idem effectus pendere non potest totaliter a diversis efficientibus. Ergo neque idem actus externus oriri potest a diversis causis finalibus, et multo minus a diversis intentionibus et electionibus, quæ sunt quasi causæ efficientes. Respondeo esse disparem rationem, nam causa efficiens immediate exequitur rem, et ideo quando duo simul concurrunt, diversa actione operantur, et efficaciori modo quam si una tantum esset, est enim unum principium, compositum diversum et efficacius, quam esset unica ex illis causis; at vero *causa finalis* non est immediatum principium nisi intentionis, non vero operationis externæ; et ideo, modo non sint principia eiusdem intentionis, scilicet quia hæc multiplicatur a fine, esse tamen possunt principia mediata eiusdem operationis externæ. Pari ratione, intentio et electio non sunt immediata et physica principia operationis externæ, cuius principium immediatum solum est potentia executiva, quæ eodem modo operatur applicata per unum actum voluntatis atque applicata per duos. Ideo licet concedatur eiusdem actionis et effectus esse non posse duo principia totalia, quorum quodlibet eundem effectum efficeret, fieri tamen potest naturaliter, ut sint duæ causæ finales eiusdem operis externæ, et duæ intentiones et electiones, quarum quælibet potentia executiva ad eundem effectum applican-

Dispar ratio
causæ effici-
entis et causæ
finalis.

tur, licet non eodem modo ex parte voluntatis, hoc est non tam libenter extensive, nec fortasse tanta intentione. Nam quando voluntas unius finis aliqua ratione vincit difficultatem executionis medii, quasi naturaliter movetur voluntas facilius ab altero fine ad electionem eiusdem medii, quam moveretur nisi esset alter finis et intentio illius cum electione eiusdem medii propter illum finem.

ARTICULUS VI.

Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem?

In hoc articulo partim est difficultas in re, partim in modo loquendi. In re quidem, utrum omnia quæ ab homine amantur, proprie diliguntur propter ultimum finem vitae humanæ, hoc est propter sumnum bonum beatitudinis, propter quod est humana vita, ut illius consecutione satietur.

Affirmant aliqui, ut *Capreolus* in 1. d. 38. art. 1., *Durandus* q. 4. *Conradus*, et *Caietanus* h. 1., qui explicat, primum actum creatæ voluntatis esse desiderium summi boni et rationis beatitudinis, et ex hac intentione oriri alias voluntates particulares, quia licet illa prima intentio actu non semper maneat, durat tamen, aiunt, illius virtus. Favet *S. Thomas* in hoc art. responsione 2. et ad 3., et I. par. q. 60. art. 2. Confirmat autem *Augustinus* lib. 19. de civit. Dei cap. 1., clarius lib. 13. de Trinit. cap. 3. et tom. 6. tract. de Epicureis cap. 3., asserens, voluntatem beatitudinis esse ita communem, ut nullus ab illa recedat, et illum, qui malus est, malum non futurum, nisi inde beatum se esse posse speraret.

Sententia contraria est multo probabilius, nempe non esse necessarium, ut primus actus voluntatis sit desiderium beatitudinis, neque semper hominem operari ex vi huius desiderii. Ita *Scotus* 4. d. 49. q. 10. §. ex his sequitur.

Primo, quia voluntas in operando dirigitur a potentia intellectiva, quæ antequam rationem summi boni vel beatitudinis apprehendat, cognoscit multa bona particularia, quæ propter se diligi possunt: nihil ergo impedit, ante desiderium beatitudinis esse alia multa desideria. Quamvis enim voluntas indigeat aliquo primo movente in genere causæ finalis, illud tamen potest esse bonum particulare, per se diligibile, quale est v. g. bonum sanitatis. *Confirmatur*, quia potentia appetitiva brutorum circa bona

Affirmant
aliqui.

Sententia
multo proba-
bilior.

particularia versatur sine præcedenti desiderio perfecti boni: quanto maiori ratione idem poterit potentia spiritualis, præsertim eo tempore, quo nondum est notitia vel apprehensio summi boni.

Secundo, licet dicamus elici prædictum desiderium beatitudinis in principio usus rationis vel postea, non ideo inde fit, omnia subsequentia desideria esse propter illum finem. Ut enim recte notat *Bonaventura*, in 2. d. 41. art. 1. q. 3. *Richardus* art. 1. q. 2., operatio non refertur ad finem prius intentum, nisi ex volitione illius aliquid maneat in voluntate, quæ moveat illam ad volendum et efficiendum tale opus. Nam finis non est circumstantia operationis, nisi habeat respectu illius rationem causæ, quam tamen non habet finis, cuius intentio actu non est, aut ex cuius intentione nihil est volitum in voluntate; sed quando de beatitudine non cogitamus, et post interruptum voluntarium modum operandi, v. g. quando post somnum auferre volumus dolorem quem sentimus, nihil in nostra voluntate est ex præcedenti intentione beatitudinis, ergo non operamur ex intentione illius.

Ad S. Thomam respondeo . . .

(*Hic deficit textus.*)

TRACTATUS DE ACTIBUS HUMANIS.

Quaestio XVII.

DE ACTIONIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE.

ARTICULUS I.

An imperare sit actus rationis vel voluntatis?

ARTICULUS II.

An imperare pertineat ad animalia bruta?

ARTICULUS III.

An usus præcedat imperium?

ARTICULUS IV.

An imperium, et actus imperatus, sint ut unus actus, vel diversi?

Circa hunc 1. articulum et tres sequentes est unica difficultas, quid sit in homine imperium respectu propriarum actionum. Pro Quid
imperium? resolutione igitur

Notandum est, duplex esse in homine imperium: alterum circa alias personas, alterum circa operationes proprias. Prius solum est superioris ad subditos, et solum significat vim moralem movendi subditos ex intellectione voluntatis et imperii superioris. Posterior significat facultatem naturalem applicandi potentias ad executionem actus imperati. Quamvis autem de priori aliqui sentiant, illud esse essentialiter actum voluntatis superioris, volentis

ut subditi aliquid faciant; probabilius tamen est, hoc imperium circa alios formaliter esse actum intellectus denuntiandi videlicet subditis voluntatem quam superior habet, ut docet S. Thomas infra q. 90. art. 1., et colligitur ex *Aristotele*, 1. Ethicor. circa ult. et in epistola ad Alexandrum de Rhetorica, asserente legem esse orationem quamdam, quæ communi consensu iubet, quo pacto aliquid agendum sit. Et ratio est manifesta, quia hoc imperium essentialiter dirigitur ad alios per modum locutionis atque adeo intrinsece includit internum iudicium seu assertionem voluntatis superioris subditis significatam, in qua assertione et significatione posita est intimatio et essentia legis; actus autem voluntatis præsupponitur sicut obiectum; quod per hanc denuntiationem manifestatur. Quamvis ergo imperium debeat esse personæ superioris libere determinantis aliquid, non tamen est necessarium, ut sit formaliter per illam potentiam, ad quam pertinet libertas discernendi, aut potestas iurisdictionis, sed potius imperium debet esse illius potentiae, per quam subditis iubetur, quid sit faciendum.

Quid vero sentiendum sit de altero iudicio sive imperio, dubium est.

Aliorum sententia.

Aliqui Theologi arbitrantur, imperium hominis circa suas operationes esse in quodam actu intellectus diverso ab actu iudicii et consilii, quem dicunt explicandum non per voces „faciendum est hoc“, sed per verbum imperativum „fac hoc“, ex quo actu, dicunt, ex necessitate sequi actum voluntatis exequentis et executionem potentiae. Ita *Caietanus* q. 58. art. 4. infra, *Soto* 1. de iust. q. 1. a. 1., *Medina* supra q. 9. a. 1. dub. 2. conclusione 2. et ad 3., et hic a. 1. et 3. Cuius sententiæ occasio sumpta est ex verbis S. Thomæ in hoc a. 1. asserentis, diversa esse iudicia, quæ per prædictas voces significantur, imperium autem esse illud, quod significatur cum quadam motione per verba illa „fac hoc“. Secundo, quia voluntas, quando movetur, aliquam rationem habere debet, ob quam moveatur, nec enim movetur a casu, ergo ante motionem voluntatis præcedere debet aliquod iudicium, ex quo voluntas determinetur et quo posito iam voluntas non sit indifferens. Tertio, quia sunt aliqui, qui licet bene iudicent post consultationem, male tamen exequuntur id quod iudicarunt; quod non potest provenire, nisi quia male imperant: ergo imperium diversum est a quolibet iudicio et cognitione bonitatis obiecti.

Mihi vero *probabilius* esse videtur, quod in hac sententia *Probabilior.* asseritur, imperium hominis circa proprias operationes esse actum intellectus, ut *S. Thomas* asserit hic. Quod tamen imperium hoc differat a cognitione bonitatis et necessitatis obiecti, nulla ratione probare possum; quia prædictum imperium neque necessarium est ad liberam executionem potentiarum, neque possibile diversum a cognitione obiectum, et, ut a quibusdam recentioribus explicatur, contrarium est libertati voluntatis.

Primum probatur, non esse necessarium alium actum præter iudicium bonitatis obiecti, hoc est operationis quæ imperatur, quia ante omne imperium intellectus sunt aliqui actus in voluntate scilicet intentio et electio, quæ operationes libere oriuntur a voluntate præcedente solum cognitione obiecti quod amatur aut eligitur, ergo ex tali cognitione obiecti potest oriri ille actus voluntatis, per quem potentiae applicantur ad executionem volitam. Antecedens tradit *S. Thomas* a. 3. ad 1., et concedit *Soto* loco citato. *Medina* tamen et *Valentia* asserere videntur, nullum esse actum voluntatis, antequam non præcedat imperium. Quod tamen est falsum, quia primo imperium distinctum a cognitione operationis, quæ imperatur, formaliter est intimatio et denuntiatio quædam voluntatis, ergo essentialiter præsupponit voluntatem quæ enunciat. Secundo, quia imperium aliquam necessitatem habet, ut ex ipso moveatur voluntas; ait enim *S. Thomas*, art. 5. ad 1. ex *Augustino* 1. 8. Confess. cap. 9., ex imperio, si perfectum sit, semper oriri actum imperatum; at vero actus intellectus non potest sufficere ad infallibilem motionem voluntatis, nisi innitatur in aliquam determinationem voluntatis: ergo aliqua operatio voluntatis est ante omnem intellectum. *Confirmatur primo*, quia actus imperandi aut non imperandi in homine est liber, talis autem esse non potest nisi procedendo a voluntate; si autem sit actus intellectus, non potest a voluntate oriri nisi mediate atque adeo præsupposita aliqua operatione voluntatis: ergo actus imperandi, qui est in intellectu, non potest esse ante actum omnem liberum voluntatis. Quod si voluntas aliquid potest velle libere, antequam in intellectu sit imperium, manifeste sequitur, hominem posse velle actum scribendi aut non scribendi cognita duntaxat utilitate actionis suæ sine alio imperio.

Ad hanc rationem videtur respondere *Valentia*, supra. Imperium intellectus esse liberum, non quia semper procedat ab actu

voluntatis, sed quia in potestate voluntatis est velle hoc aut aliud imperium. Quæ solutio facile refelli potest, quia si ad omnem actum voluntatis debet præcedere imperium, sicut hic auctor docet, manifeste sequitur, non esse in potestate voluntatis aliquid velle, antequam sit cognitio obiecti, quoniam ante omnem actum voluntatis præcedit actus intellectus, ergo primum imperium non potest esse liberum, nisi in voluntate potest sit nolendi aliquid etiamsi nullum præcedat imperium; si autem aliquid obiectum velle potest sine præcedenti imperio: ergo pari ratione velle potest executionem cuiusque operationis, cognita bonitate et necessitate illius, sine alio imperio diverso a prædicta cognitione.

Secundo confirmatur, quia bruta circa obiecta operantur et suas potentias movent sola apprehensione boni sensibilis sine cognitione alia: ergo appetitus hominis pari ratione potest velle et exequi operationes suas cognoscendo bonitatem operationis volitæ, sine cognitione alterius rei. Utrumque manifeste docet Aristoteles 3. Animæ t. 28. et 30., ubi præmittit brutorum appetitum moveri ex sensu, discernente inter bonum et malum; deinde ait, animam rationalem, cum dicit affirmando aut negando aliquid esse bonum aut malum, tunc moveri. Ergo ut moveatur voluntas humana, nihil aliud requiritur, quam iudicium bonitatis operationis, quæ a voluntate imperatur.

Ultima ratio est communis petita ex operationibus intellectus, in quo nulla alia est operatio, nisi apprehensio, in qua nihil asseritur, et iudicium, in quo aliquid affirmatur aut negatur: ergo in intellectu nullum potest esse imperium, diversum a iudicio, per quod aliquid asseratur. Quod enim asserit Soto, supra, in intellectu speculationem tantum esse prædictas operationes, in practico vero esse aliam tertiam, quæ non sit iudicium nec apprehensio, manifeste refellitur, quoniam intellectus practicus est potentia cognoscitiva et eius actus propria cognitio. Hæc autem si sit absque affirmatione alicuius de aliquo, nihil potest habere nisi rationem apprehensionis; si autem in illa aliquid affirmetur vel negetur, manifestum est iudicium: ergo in intellectu practico nulla est operatio, quæ non sit apprehensio aut iudicium rei faciendæ.

Respondent aliqui, imperium intellectus practici esse quidem iudicium, non tamen ostensivum, sed imperativum. Sed hæc

etiam responsio refellitur, quoniam operatio, quæ est iudicium, esse debet affirmatio aut negatio alicuius de aliquo, sine quibus iudicium esse non potest; quoniam autem affirmatio et negatio eadem ratione explicatur per verbum iudicandi sicut alia iudicia speculativa: ergo nullum est iudicium speculativum, quod proprio iudicativum et ostensivum non sit, perinde atque alia iudicia. Et quidem si agamus de imperio superioris circa subditos, res est manifesta. Nam hoc imperium, quod significatur per illa verba „fac hoc“, formaliter est hoc iudicium „volo, ut hoc facias“ seu „volo ut tenearis hoc facere“ propter subiectionem qua mihi es subditus, quæ oratio et iudicium formaliter est quædam enuntiatio et assertio voluntatis superioris significantis quod velit fieri. Ut vero id intelligatur in imperio hominis circa proprias operationes,

Notandum est, ad usum alicuius medii duo esse iudicia necessaria. Primum est, per quod cognoscitur utilitas medii, v. g. pennæ ad scribendum; aliud vero, quo cognoscitur, quomodo applicanda sit potentia executiva ad exercitium, v. g. quomodo moveri debeant digiti ad formandum characterem intentum. Primum iudicium est ante electionem medii, secundum autem post electionem, ad applicationem potentiae motivæ ad usum instrumenti; quod iudicium immediate præcedit actum voluntatis qui dicitur usus, et hoc est quod proprie dicitur imperium in intellectu, ut patet ex *S. Thoma*, art. 3. Dicitur autem imperium, quia cum necessitate applicat voluntatem ad volendum talem modum applicationis potentiae executivæ, quam necessitatem non inducit iudicium quod præcedit ante electionem, est enim in potestate voluntatis velle formare hunc aut illum characterem in hac aut illa parte, ut per se constat. Supposita autem electione characteris, loci, qualitatis etc. iudicium, quod subsequitur circa modum applicandi digitos, ex necessitate determinat voluntatem, et ideo dicitur imperium explicandum per illas voces „fac hoc“, in quibus hæc necessitas et motio explicatur, ut ait *S. Thomas*, quæ autem non significatur per illa verba „faciendum est hoc“, per quæ significatur obiectum quod est eligendum. Utrumque tamen iudicium est proprius assensus et affirmatio, quo intellectus iudicat v. g. circulariter esse digitos movendos ut formetur O. Imperium enim, quod in simili iudicio non sit, quod sit operatio intellectus, ne cogitari quidem potest.

Ex dictis constat solutio ad *S. Thomam*, quid scilicet ille significaverit per imperium, quod significatur per has voces „*fac hoc*“, videlicet iudicium intellectus ultimum, quod movet voluntatem ad actum qui dicitur usus.

Ad secundum respondetur, in voluntate debere quidem præcedere aliquam rationem operandi videlicet cognitionem obiecti requisitam, non tamen rationem quæ voluntatem determinet sine illius indifferentia; ad hoc enim data est libertas voluntati, ut proposita sufficiente ratione operandi, proprio arbitrio operetur aut non operetur, ut enim recte ait *Bernardus* tractat. de gratia et libero arbitrio, circa principium: Ratio data est voluntati, ut illam instruat, non ut destruat. Destrueret autem, ait, si necessitatem ullam ei imponeret. Et paulo infra: voluntatem posse operari contra id, quod proponitur a ratione.

Ad tertium respondetur, illos qui male exequuntur post electionem, male operari propter defectum alicuius operationis intellectus, non illius quæ diversa fingitur ab actu iudicandi, sed propter defectum illius iudicii, quod formandum est ad applicationem potentiae executivæ. Ad hoc enim iudicium deserviunt artes, consuetudines etc.

ARTICULUS V.

An actus voluntatis imperetur?

In hoc et sequentibus articulis explicantur actus, in quos Imperium in potest cadere imperium saltem voluntatis, quod in voluntate nil quos actus potest cadere? aliud est, quam volitio efficax aliquid faciendi, ex qua sequitur executio.

Est autem certum, actus potentiae motivæ *directe* posse imperari a voluntate, et actus sensuum externorum *indirecte* per potentiam motivam, per quam debito modo applicantur circa obiectum; aliqua ratione etiam indirecte possunt imperari partis vegetativæ per applicationem alimenti aut per aliud actum. Actus autem appetitus sensitivi alio modo indirecte imperantur a voluntate, imperando scilicet intellectui perseverantiam in apprehensione alicuius obiecti. Unde fit, ut in sensu sequatur sensualis apprehensio boni et excitetur appetitus sensitivus. Quod autem etiam actus voluntatis ab eadem voluntate imperetur, videlicet per aliam voli-

tionem quasi reflexam, sic probatur. Quia, ut diximus dubitatione praecedenti, observatio mandatorum necessario connexionem habet cum actu efficaci dilectionis Dei; observantur autem mandata per operationes voluntatis: ergo operatio voluntatis sequi potest ex alia operatione eiusdem potentiae. Hoc autem est esse actum imperatum, hoc est volitum et executioni mandatum ex vi volitionis imperatæ, qui duplex respectus includitur in ratione actus imperati, scilicet obiecti voliti et effectus. Ubi advertere oportet, quamvis dixerimus imperium hominis circa proprias operationes esse posse actum voluntatis, non tamen esse negandum, actum intellectus efficacem, quo volendo aliquam operationem nostram applicamus potentiam exequentem, dici posse imperium, quo voluntas imperat aliis potentias, quod manifeste deducitur ex doctrina S. Thomæ pluribus locis, supra enim q. 1. a. 1. dicit, aliquos actus procedere a voluntate sicut ab illa imperatos, et 2. II-æ. q. 2. a. 9. ad. 1., et q. 4. a. 2. ad 1., saepe repetit, credulitatem esse actum intellectus ex imperio voluntatis. Et Anselmus 1. de similitudinibus c. 2. dicit, alias potentias moveri ex imperio voluntatis ad faciendum id quod præcipit Deus; et Augustinus 1. 8. confession. c. 9., cum agit de imperio animi, quo sibi imperat aliquid velle, dicit hoc imperium esse ipsum velle, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas. Ratio vero est, quoniam vox imperii actui hominis convenit, quatenus per illum actum applicatur potentia et ordinatur ad aliquid, quod non minus sit per actum voluntatis quam per actum intellectus, ut explicatum est supra. Ergo imperium non minus convenit actui voluntatis efficaci, quam actui intellectus, qui procedit ante usum. Illud vero plurimum est notandum, pro his quæ infra dicenda sunt de duplice bonitate actus voluntatis a fine proximo et remoto desumpta, fieri scilicet posse, ut voluntas sibi ipsi imperet, sicut imperare potest intellectui et aliis potentias, quod S. Thomas docet in hoc articulo et Augustinus loco citato; agens enim, de modo quo animus sibi imperat sicut corpori, dicit in tantum imperare in quantum vult, et tunc non facere, quando voluntas imperans non est plena. Ergo ex mente Augustini et S. Thomæ in voluntate imperium esse potest, ex quo sequatur alius actus volitus; quæ est communis aliorum Doctorum sententia, hoc loco et saepe alibi explicantium, quomodo idem actus virtutis possit esse ab una elicitus, et imperatus ab alia. Quod officaciter colligitur ex his, quæ de charitate certa sunt, illum, qui Deum diligit, eo ipso obser-

Diligere Deum
est implere
omnem legem.

vare mandata, ergo etiam præceptum spei et aliorum virtutum, quæ consumuntur in actu interiori voluntatis, quod nulla alia ratione verum est, nisi quia dilectio perfecta Dei, quæ includit volitionem implendi legem, efficaciter applicat voluntatem ad illos actus, sine quibus non est impletio legis volita.

Dicendum est ultimo, imperium, sive illud quod est in intellectu sive quod est in voluntate, esse principium actus imperati, non per efficientiam physicam immediate exequendo, sed per causalitatem moralem, qua applicatur potentia ad eliciendum opus efficaciter volitum a voluntate. *Probatur* eo signo quem supra attulimus, quia corporeus actus appetendi residet in una parte animalis, ubi est proxima ratio applicationis potentiae motivae, etiam in aliquo digito distanti: ergo haec applicatio non est immediate ab actu appetitus, tamquam a principio elicente, sed solum tamquam ab imperante, ratione scilicet naturalis subordinationis potentiarum. Hac etiam ratione voluntas potest concurrere ad actum intellectus, nam haec potentia sine imperio voluntatis in actibus humanis nunquam agit, imperatus ergo in se habet principium sufficiens, quod physice immediate elicit operationem. Unde quando operatur ex imperio voluntatis, a qua applicatur quoad exercitium circa haec aut alia obiecta, voluntatis actus non potest esse principium exequens, sed solum moraliter applicans potentiam elicientem. Quæ cum constent in dupli genere potentiarum movendi nempe et intelligendi, idem dicere debemus de quolibet alio imperio, etiam de illo, quo voluntas per unum actum sibi imperans sese applicat ad eliciendum alium actum.

Recentiorum
sententia.

Contra prædicta opinantur aliqui recentiores, scilicet voluntatem, quamvis per unum actum potest velle alium, non tamen potest proprie imperare sibi, quia ipsa voluntas non se applicat, neque operatur ex vi actus reflexi, per quem vult habere aliquem actum. Confirmatur, quia sæpe desideramus habere aliquem actum interiorum, nec tamen habemus.

Respondeo ex *S. Thoma* et *Augustino*: quando in voluntate non sequitur actus desideratus, illud provenire, quia actus imperans non est perfectus et plenus. Addi potest, interdum provenire etiam, quia ratione ignorantiae vel inadvertentiæ homo non applicat per imperium potentiam intellectivam ad considerationem obiecti, quod debet considerari, ut possit esse talis actus. Sine dubio ex imperio voluntatis volentis habere aliquem actum seque-

tur actus volitus et imperatus non minus quam in externa potentia, quæ respectu actus imperantis sit obiectum et effectus ortus ex imperio, eadem ratione, qua actus virtutis motivæ, vel actus intellectus, oriri potest ex actu voluntatis.

Ex quibus facile intelligitur *doctrina sequentium articulorum*, in quibus solum explicatur, qui actus voluntatis imperentur. Circa quod in modo loquendi est advertendum inter potentias, quibus imperat voluntas, potentiam motivam, et consequenter quae per potentiam motivam applicantur, obedire *despotice et serviliter*, sine ratione redditâ operationis ad quam applicantur, et sine cognitione finis, qui est modus, quo servi obediunt sine potestate contradicendi; appetitum vero solum obedire *politice*, hoc est cum cognitione boni allicientis, cum potestate resistendi, ex vi cognitio- nis alterius obiecti, et cum potestate movendi voluntatem ut cesseret ab imperio, alliciendo illam, qui est modus obediendi politicus, non servorum sed civium, propterea enim voluntas debet imperare appetitui politice, quia non potest illum moveare sine cognitione, sicut movetur potentia executiva.

Quaestio XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUUM HUMANORUM IN GENERE.

Actuum humanorum, qui ex ratione deliberata procedunt, propria affectio est *bonitas* et *malitia*, inter quas bonitas est prior ratione, quia ut dicemus, malitia posita est in privatione bonitatis debitæ, atque ideo eam præsupponit ea ratione, qua privatio secundum naturam præsupponit habitum sibi oppositum, ut docet *Aristoteles* l. 6. topicor. c. 5.

Nos de bonitate speciatim agemus, nam de malitia fusim agendum est in materia de peccatis, in qua, agere de essentia, subiecto et specificatione peccati, nihil aliud est, quam agere de essentia, subiecto et specificatione malitiæ, quæ est ipsissima essentia peccati, quæ sine perfecta cognitione bonitatis moralis cognosci minime potest.

ARTICULUS I.

An omnis actio sit bona, vel aliqua mala?

Quod circa quæstionem „An sit“ S. *Thomas* supponit a. 1.: inter actiones humanas quasdam esse bonas, alias malas, res est de fide et constat naturali ratione. Nam etiam post peccatum primi parentis, *Gen.* 4., dicitur: Homo, si bene egeris, recipies, sin autem male, statim in foribus peccatum tuum aderit. Unde constat etiam post peccatum in natura humana esse actiones bonas et malas. Inde vero, quia inter actiones humanas quædam bonæ aliæ malæ sunt, dubitationis occasio sumitur, quid habere debeat actio humana, ut sit bona, quid inquam requirat ex parte obiecti, finis et circumstantiarum, de quo S. *Thomas* tractat art. 2., 3. et 4.

ARTICULUS II.

An actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto?

Prima dubitatio.

UTRUM AD BENE OPERANDUM NECESSARIUM SIT PRAETER OBIEC-TUM HONESTUM ETIAM UT ACTIO HONESTATIS CAUSA FIAT?

Propterea ab hac dubitatione incipiendum arbitror, quod in eius dissolutione innitatur potissimum principium eorum, quæ de bonitate tractantur.

Recentiorum
quorumdam
sententia.

Aliqui recentiores arbitrantur, ad hoc, ut humanus actus honestus et laudabilis sit, non esse necessarium, ut homo operetur ex intuitu boni honesti, tamquam et bono motivo formaliter, sed sufficere operari advertendo esse conforme rationi id quod fit, etiamsi motivum faciendi non sit hæc conformitas et honestas, sed iucunditas vel alia utilitas, proinde honestum esse actum ipsius, qui sumit cibum, quem videt sibi congruere, etiamsi hoc non faciat propter illam cogrentiam, quæ est honestas, sed propter iucunditatem, qua cibus illi iucundus est.

Probatur primo a simili, quia ut aliquis actus sit malus, non est necessarium illum fieri propter malitiam moralem, quam habet; est enim impossibile amari malum quia malum est: ergo

ut aliquis actus sit bonus, non est necessarium illum fieri quia bonus est aut gratia honestatis. *Secundo*, quia si tantum actus, qui fiunt gratia honestatis, sunt honesti, sequitur operationes tunc tantum esse honestas, quando illæ animadvertisuntur esse convenientes rationi, quod videtur absurdum. *Tertio*, quia ut aliquid sit voluntarium, satis est, a principio interno esse, operante cum cognitione: ergo ut aliqua operatio sit honesta, satis est illam fieri cum cognitione honestatis quam habet, etiamsi formaliter non ametur propter eandem honestatem. *Quarto*, quia sunt aliquæ actiones honestæ, quæ quamvis non efficiuntur gratia honestatis obiecti, nihilominus sunt valde honestæ, cuiusmodi est amor quo Deus diligitur propter se, hoc est propter excellentiam et bonitatem, quam in se habet. *Ergo*, ut actiones sint honestæ, non necessario debent esse honestatis gratia. *Confirmatur*, quia honestas posita est in conformitate cum ratione, quæ solum videtur reperiri in actionibus voluntariis, at vero honestæ actiones voluntatis saepius versantur circa res, quæ actiones non sunt, v. g. circa Deum et proximos, in quibus non videtur esse honestas, sed alia bonitas, propter quam Deus et creatura diligitur: ergo etc.

Sententia contraria meo iudicio est certissima omnino, illas Contraria sententia certissima. tantum actiones deliberatas esse bonas et laudabiles, quæ honestatis gratia eliciuntur. Ita S. *Thomas* infra, q. 19. art. 7. ad 3., ubi hanc differentiam constituit inter bonum et malum actum, quod ad hoc, ut actus sit bonus, necessarium est non solum ut sit de obiecto bono, sed et quia bonum est, cum tamen ad hoc, ut actus sit malus, sufficit ut sit de obiecto malo. Quam differentiam communiter sequuntur Thomistæ, cum explicant, bonitatem actus humani esse sumendam ab obiecto. Clarius id docet *Almainus* tractat. 1. moral. cap. 3., *Gabriel* in 2. d. 41. art. 1. et in 3. d. 23. a. 1. notab. 4., *Occamus* in 3. q. 12. et 13., et est apposita sententia *Aristotelis* 1. 4. Ethicor. c. 2., cum enim agit de magnificentia, hæc asserit, atque magnificus honestatis causa sumptus faciet, hoc enim omnibus virtutibus est commune, et 1. 2. c. 4., et 1. 6. c. 12., ad hoc, quod aliquis sit iustus et temperatus, non solum debere facere quod iusta et temperata sunt, sed etiam propter ipsum; et hanc esse differentiam inter artes et virtutes, quod ad operandum v. g. grammaticæ, satis sit loqui secundum præcepta huius artis, cum tamen ad operandum secundum virtutes oporteat eligere iustum et agere propter ipsum.

Quid honestas?

Idem docet *Augustinus* tom. 1. l. 1. de moribus Manichæor. cap. 12., tunc opera nostra esse laude digna, quando finis, propter quem operamur, non solum inculpabilis sed etiam laudabilis fuerit; et l. 1. de libero arbitrio c. 12. definit, bonam voluntatem esse voluntatem honeste recteque vivendi; et tom. 4. lib. contra mendacium c. 7., opera, sicut causas habuerint bonas aut malas, bona aut mala sunt. Et in præfat. in *Psalm.* 31., bonum opus intentio facit, nec multum esse attendendum, quid homo faciat, sed quid aspiciat cum operatur. Similiter *S. Bernardus* serm. 40. in *Cantica*, circa principium, inquit, ex intentione rectitudinem esse iudicandam, sicut in facie pulchritudinem. Et paulo infra, dicit, fœdari opus, licet sit rectum, si non sit propter honestam causam. Idem desumitur ex *Anselmo*, dial. de lib. arbitrio c. 7. Definit enim iustitiam esse rectitudinem servatam propter se, et homini esse datam libertatem, ut iustitiam propter se observet.

Ratione probant aliqui recentiores, quia actus voluntatis distingvi debent ob obiecto formalis, ergo actus virtutis ex eodem obiecto distingvendi sunt ab actibus, qui non sunt studiosi; formale autem obiectum voluntatis est bonitas, gratia cuius operatur: ergo ab hoc obiecto sumenda est bonitas actuum humanorum, hoc autem non potest alia ratione fieri, nisi quia obiectum actuum bonorum debet esse honestas: igitur humani actus gratia honestatis esse debent, ad hoc quod sint studiosi et laudabiles.

Hæc tamen ratio vim non habet ad concludendum, quod intenditur. Nam licet actus humanæ voluntatis in esse naturæ distingvendi sint per habitudinem ab obiectum, facile tamen respondere aliquis posset, in genere moris posse actum humanum constitui in ratione boni per habitudinem ad honestatem, quæ cognoscitur esse in obiecto, etiamsi non sit obiectum formale, sicut contingit in specie actus mali. Præterea ex hac ratione sequeretur solum illos actus, quorum obiectum formale est honestas, esse laudabiles, quod autem esse falsum constabit in sequentibus; possunt enim esse actus, qui quamvis ex proximo obiecto formalis sint indifferentes, tamen ex fine remoto, cuius gratia imperantur, sunt honesti et laudabiles.

Probatio.

Primo ergo probatur conclusio, quia ut actus constituuntur in aliqua specie virtutis, necesse est, ut efficiantur gratia honestatis propriæ talis virtutis: ergo pari ratione, ut actus constituuntur in genere laudabilis et studiosi, necessarium est eos effici gratia

honestatis. *Antecedens probatur*, quia quamvis aliquis efficit opus, in quo sint diversæ rationes pertinentes ad diversas virtutes, etiamsi in illo tales rationes considerentur, nihilominus opus non sit cum honestate omnium illarum virtutum, sed solum cum bonitate illius virtutis, gratia cuius virtutis homo operatur, v. g. quando genuflectit vel operit caput, etiamsi cognoscatur in hoc opere honestas latriæ adorandi divinam excellentiam, vel duliae adorandi sanctitatem alicuius creaturæ, operatio tamen habet honestatem duliae, si fiat solum ad recognitionem sanctitatis creatæ. *Confirmatur*, quia licet in peccato sint multæ operationes, propter quas honeste odio haberi potest et caveri debet, v. g. quia est contrarium Deo, et rationi, nihilominus, si quis detestetur peccatum vel illud caveat propter metum pœnarum, talis detestatio non habet honestatem charitatis vel peculiaris virtutis, contra quam est peccatum. Communi autem ratione talis detestatio opus est charitatis, quando est circa peccatum, quia contrarium est bonitati divinæ, ut S. Thomas asserit III. p. q. 85. a. 2. ad. 1., nec detestatio peccati habet honestatem charitatis, nisi ex illo motivo oriatur, etsi in illo quis cognoscat motivum proportionatum virtutis charitatis. Ergo ut operatio habeat speciem honestatis huius vel alterius virtutis, necessarium est illam fieri propter honestatem propriam talis virtutis, proinde ut in genere operatio honesta sit, par ratione est necessarium illam fieri gratia honestatis.

Secundo, quia operationem esse honestam et studiosam, idem est secundum rem atque esse operationem alicuius virtutis seu pertinere ad aliquam virtutem, ut Aristoteles docet 1. Ethicor. c. 7. et l. 2. c. 6., S. Thomas 2. II-æ, q. 17. a. 1. Sed ad hoc, ut operatio ex virtute aliqua oriatur, necessarium est fieri ex motivo honestatis: ergo hoc ipsum requiritur, ut operatio sit honesta et laudabilis. *Minor probatur*, quia virtutes sunt peculiares quidam habitus voluntatis, quorum aliqua debent esse obiecta formalia, sine quibus operari non possint; at vero habituum voluntatis, qui sunt virtutes, non potest esse obiectum formale nisi bonum honestum, nam ratio iucundi, commodi et utilis non movent solum ad actus laudabiles, sed etiam ad indiferentes, imo etiam inducunt ad actus reprehensibiles: ergo habitus virtutum solum versantur circa obiecta honesta ut honesta sunt. *Confirmatur*, quia habitibus virtutum moralium non possumus male uti, ut docet Augustinus tom. 1. 1. 1. de libero arbitrio c. 18. et 19., et tom. 7. contra Julianum

c. 3. col. 6., *S. Thomas* 2. II-æ. q. 17. a. 1. et alibi sæpe; quod verum esse non potest, nisi quia habitus virtutum, qui sunt in voluntate, solum versantur circa honestum ut honestum est. Ergo omnis actus laudabilis naturæ rationalis, qui ut constat non distingvuntur ab actibus virtutum, necessario esse debent gratia honestatis, hac enim tantum ratione procedere possunt a virtute, cuius natura est operari consentanea rationi.

Ad primum respondeo concedendo antecedens et negando consequentiam et paritatem rationis. Nam, ut constat ex illa cum-muni pronuntiatione, „Bonum ex integra causa, malum vero ex singularibus defectibus,“ multo plura requiruntur ut aliquid sit perfectum et bonum, quam ut sit defectuosum et malum: ideo cum ad rationem boni actus requiratur, ut homo operetur gratia honestatis, id est gratia boni naturæ rationalis secundum supremum gradum illius; ad hoc tamen, ut actus defectuosus sit, quilibet defectus ex parte obiecti, finis aut circumstantiæ est satis, etiamsi homo non operetur intuitu malitiæ.

Ad secundum, concedendum est consequens, illas tantum esse actiones honestas, quæ efficiuntur considerata honestate obiecti. Quod est evidens. Nam licet dubitare quis possit, an ratio honesti debeat esse motivum voluntatis, quæ operatur laudabiliter, dubium tamen esse non potest, prædictam rationem debere esse cognitam aliquo modo. Nam sine tali cognitione actio non potest esse voluntaria, quatenus tendit ad honestum ut honestum est. Nec mirum, si hoc requiratur ad operandum honeste; nam etiam ad operandum inhoneste requiritur advertentia aliqua malitiæ obiecti, sine qua advertentia non est ratio voluntarii requisita ad peccatum. Nos addimus, ad operationem laudabilem præter advertentiam honestatis requiri etiam volitionem ipsius, ut *Aristoteles* docuit.

Ad tertium, concedimus ad rationem voluntarii in alio sufficere cognitionem eius quod libere fit; tamen ad perfectionem voluntarii ratione in se et per se id non sufficere sine electione rei propter ipsam: ergo hanc rationem voluntarii requiri ad operationem honestam. Ratio enim honesti perfectum quoddam bonum est, quod perfectiorem illam rationem voluntarii necessario requirit. Quomodo vero operatio esse possit gratia honestatis proxime et remote, et utrum ex his sufficiat, ut actio sit bona et laudabilis, explicabimus in sequentibus.

Quartum argumentum postulat, ut explicemus, quomodo hone-

stas, cuius gratia esse debent honestæ operationes, non tantum reperiatur in actionibus liberis, sed etiam in rebus, quæ non sunt actiones, v. g. in Deo et similibus. Id tamen explicari non potest, nisi præsupponatur, quid sit hæc honestas, de qua hic agitur.

Dubitatio secunda.

UTRUM OBIECTIVA BONITAS SIT PERFECTIO ABSOLUTA REI IN SE,
AN VERO EIUS RELATIO ALIQUA?

Ex dictis in præcedenti dubitatione apte infertur, bonitatem, quæ est in actu eius qui bonum operatur, prius natura esse debere honestatem in obiecto, quod homo vult quando honeste operatur, qua ratione non operaretur, nisi vellet illud propter ipsum bonum. Quod supponit *S. Thomas* infra q. 19. a. 3. ad 3., cum ait, bonum per rationem præsentari voluntati ut obiectum, et ita causare bonitatem moralem in actu voluntatis. Id ipsum desumitur ex *Aristotele* 8. Ethicor c. 2., ubi amabile bonum dividit in iucundum et honestum, et in bonum utile, quod ad hæc dicitur ordinari. Igitur inter obiecta partialia potentiae voluntatis, antequam in illa intelligantur liberæ actiones operandi, hoc aut illo modo, hoc est propter hunc aut illum finem, numerari debet genus boni honesti, quod sit in rebus amabilibus a voluntate, quæ cum propter talem rationem boni amantur, recte et laudabili-
ter efficiuntur et diliguntur.

Corollarium.

Prima ratio a priori est ex *Scoto*, quodlib. 18. §. utra istud, versic. quod autem. Quia actiones voluntatis necessario supponunt iudicium intellectus circa bonitatem obiecti talium operationem; iudicium autem intellectus essentialiter supponit obiectum: ergo bonitas, ex qua moveri potest voluntas, ordine rationis præsupponitur ex parte ipsius obiecti, quod dum cognoscitur sub ratione boni, voluntati applicatur ut eam moveat, ut explicatum est q. 9. Res enim propterea iudicatur talis et amari potest quatenus est talis, quia in se talem rationem habet, ergo prius natura quam sit bona operatio voluntatis, et propterea antequam sit bonitas, quam habet operatio interna ex eo quod pocedit ex voluntate operante intuitu honestatis, debet constitui in ipso obiecto, quod præcedit operationes intellectus et voluntatis, aliqua honestas, ratione cuius iudicari possit honestum et amari propter prædictam honestatem.

Honestas
objiectiva, et
formalis.

Ex quibus colligitur, duplarem esse constituendam honestatem seu bonitatem moralem. Alteram quam dicunt actualem et formalem, alteram vero obiectivam. *Prior* constituit operationem rectam et dignam laude et denominat voluntatem recte et honeste operantem, qua de causa dicitur formalis et actualis, quia denominat hominem recte operantem, nec reperitur nisi in actibus quibus homo honeste operatur quod, ut dicemus, est quasi passio voluntariæ operationis quæ honestatis gratia efficitur, ac proinde sine ullo defectu. *Posterior* vero bonitas dicitur bonitas obiectiva, non quia non sit actualis forma rei in qua est et quæ ab illa denominatur bona, sed quia solum constitutam rem in ratione obiecti honesti et per virtutem amabilis, non vero sufficit, ut per illam is, qui operatur, dicatur honeste operari, neque requiritur solum in actionibus voluntariis, sed etiam in rebus quæ actiones non sunt, v. g. in Deo, qui est obiectum charitatis vel spei. Ut enim retulimus ex *Aristotele*, omnis virtus operatur propter honestatem, dilectio autem Dei proper ipsum, vel naturæ rationalis quia est particeps eiusdem naturæ, virtus quædam est quæ respicit, ut obiectum formale, bonitatem naturæ rationalis, quæ diligitur sicut finis Cui. Ergo honestas obiectiva, quæ constituit rem honeste amabilem, non solum est in actionibus voluntatis, quæ honeste amantur, sed etiam in rebus, quæ actiones non sunt.

Cum autem certissimum sit, esse prædictam rationem boni et honesti in obiecto, difficile tamen est explicare, quid demum sit prædicta honestas. An ergo sit perfectio et absoluta bonitas, quam res in se habet, an aliqua relatio rei ad naturam rationalem. Ratio dubitandi est, quoniam obiectum honeste amabile non solum reales naturæ sunt, sed etiam aliquæ privationes, v. g. non occidere proximum, non mentiri, et similia quæ sunt prohibita, in quibus negationibus neque est bonitas realis, neque respectus ad rationalem naturam. Deinde Deus, qui est obiectum honestissime amabile propter absolutam bonitatem, quam in se habet, sine respectu reali ad rationalem creaturam est amabilis a creatura. Ergo honestas, quæ est obiectum virtutum, non est posita in tali relatione.

Aliorum
recentiorum
sententia.

Propter hæc argumenta aliqui recentiones dicunt, honestatem, quæ est obiectum virtutum, non esse formam realem absolutam aut respectivam, sed respectum quemdam rationis ad naturam ratio-

nalem, qui eadem ratione reperitur in rebus realibus atque in negationibus.

Quæ sententia, si in illa tantum significetur, bonitatem moralem obiectivam, quæ est obiectum virtutis, a nobis intelligi per prædictum respectum, nihil habet absurdum; si tamen in ea significetur, reipsa honestatem, quæ est obiectum virtutum, esse prædictum respectum rationis, aut solam extrinsecam denominationem, quæ a nobis per similes respectus explicari solet, mihi non probatur.

Primo, quia in Deo et Angelis, cognoscentibus res sicut Non probatur. sunt in se, atque adeo non fingentibus respectus ubi non sunt, reperiuntur veræ et propriæ virtutes cum cognitione honestatis, quæ est obiectum virtutum: ergo honestas prædicta non est posita in tali respectu. Quo argumento convincitur, quamvis respectus rationis interdum sint nobis utiles ad explicandas rationes morales, nihil tamen eorum, quæ requiruntur ad bonitatem aut malitiam morum, esse possunt in respectibus rationis, qui tantum sunt quando intelliguntur, sed in rebus a parte rei intrinsece aut extrinsece, quæ si intelligerentur prout sunt in se, absque talibus respectibus cognoscerentur.

Confirmatur, quia Deus propter increatam et realem perfectionem, quam in se habet, est obiectum honestæ dilectionis naturalis et supernaturalis: ergo honestas obiectiva, quæ est obiectum virtutis, aliquando est realis et absoluta perfectio intrinseca rei, quæ est obiectum virtutis. Hac ipsa ratione impugnatur sententia eorum, qui dicunt bonum, quod est obiectum virtutum, esse bonum rationis seu conforme rationi aut naturæ rationali, quod formaliter positum sit in relatione conformitatis cum rationali natura; licet enim plurimorum virtutum obiectum positum sit in hac relativa conformitate, hoc tamen non est essentialiter verum in omnibus virtutibus. Nam illa, quæ est benevolentia circa alterum propter ipsum, necessario habere debet aliud obiectum formale; nam per illam non diligimus alterum v. g. Deum sicut bonum nobis, ergo non diligimus illum propter bonitatem relativam ad nos, sed propter perfectionem sanctitatis et bonitatis absolutam, quam in se habet.

Neque vero propter hoc argumentum inclinandum est in aliam tertiam sententiam quorumdam, qui arbitrantur honestatem obiec- Tertia senten-
tia quorum-
dam. tivam, seu bonitatem quæ est obiectum virtutum, nihil aliud esse,

quam absolutam perfectionem et bonitatem quam habent res, quæ sicut obiecta amantur per virtutes. Nam haec bonitas absoluta non mutatur propter extrinseca præcepta aut alias circumstantias; et tamen denominatio bonitatis, per quam res est obiectum virtutis, per has circumstantias mutatur: ergo bonitas, quæ est obiectum virtutum, sæpius consistit in aliqua relatione relativa, quæ per extrinsecas circumstantias censeatur mutari.

Cæterum ex hac et praecedenti sententia quædam colligere Quid proba- possumus, quid in re tam dubia sit probabilius censendum.

Primo, pro resolutione memoria retinenda est illa distinctio amoris concupiscentiæ et benevolentiæ supra explicata sufficienter. Ex quo fit, ut obiectum virtutis alterum esse possit amoris concupiscentiæ, alterum vero benevolentiæ, quod, ut constat, rationalis natura esse debet, vel saltem non potest esse res carens cognitione, ut *S. Thomas* docet infra q. 26. a. 4. ex *Aristotele* 8. Ethicor. c. 2.

Secundo vero diligenter est notandum, quando operamur amore concupiscentiæ circa bonum relatum ad nos, motivum primarium, ex cuius apprehensione operamur, esse non nostram naturam, cui volumus bonum, sed bonitatem obiecti concupiti, quod desideramus nobis ex apprehensione talis bonitatis sine apprehensione bonitatis nostræ naturæ, cui desideramus bonum. Contraria vero ratione, quando operamur per benevolentiam erga alios, primum motivum est bonitas amici, cui bonum desideramus; ex hac enim apprehensione movemur et non ex sola bonitatis obiecti illius concupiti apprehensione. Ex hac diversitate operandi nascitur, ut quamvis per plures virtutes desideremus nobis diversa bona honesta, nihilominus diversa bona, quæ alteri desideramus v. g. Deo, per eandem virtutem desideremus.

Tertio, supponere oportet esse plures virtutes, quæ cum non pertineant ad benevolentiam alterius, necesse est, ut pertineant ad amorem concupiscentiæ, ut iustitia, temperantia, fortitudo. Porro, virtutum, quæ in virtute versantur, necesse est obiectum formale esse relatum ad nos; omne enim bonum concupitum est huiusmodi: quare, si non amatur ut relatum alteri, quatenus est bonum alterius, necesse est amari quatenus est bonum nostrum. Contraria vero ratione virtus, quæ est benevolentia, respicere debet bonum absolutum amici, non vero relatum ad nos, amare enim alterum quatenus est nobis bonus, non est amicitia neque benevolentia, sed propria concupiscentia.

Dico ergo primo, honestatem obiectivam, quæ est obiectum virtutum, quæ non sunt benevolentia erga alterum, formaliter esse conformitatem relativam obiecti cum natura rationali, quatenus est rationalis. Ita desumitur ex S. Thoma infra a. 5., ubi dum docet, quomodo aliqua actio humana sit bona in sua specie seu ratione obiecti, quatenus illud est rationi conveniens, plane loquitur etiam de bonitate obiectiva. *Confirmatur* ex Dionysio, c. 4. de divinis nominibus, p. 4. ante finem, asserente, bonum hominis esse, secundum rationem esse. Tandem rem explicat optime Tullius l. 3. de finibus circa principium; asserit enim virtutis hoc esse proprium, earum rerum, quae secundum naturam sunt, habere delectum; et aestimabile esse illud, quod aut secundum naturam sit aut tale quid efficiat; tandem, bonum in eo positum esse, ut naturae consentiat, et in convenientia sit quadam. Loquitur vero de bono, quod recte concupiscitur.

Ratio S. Thomae est manifesta, si nonnihil amplius ex præcedentibus explicetur; nam cuiusque concupiscentiae formale obiectum est bonitas relativa, qua res est bona nobis, atque adeo conformis naturae nostræ. Unicuique enim, ait S. Thomas, est bonum, quod convenit ei secundum formam: ergo honestas, quæ est obiectum virtutum pertinentium ad amorem concupiscentiæ, bonitas debet esse relata, non posita in absoluta perfectione, quam res habet in se, sed formaliter in bonitate, quæ nobis est bona et conveniens naturæ rationali, quatenus est rationalis.

Patet primo, quia multa convenientiunt nostræ naturæ, quatenus est sensitiva, v. g. delectabilia, quæ tamen ut sic non sunt honesta, nec obiective tantum: ergo bonitas, quæ est honestas, posita esse debet in conformitate cum nostra natura, quatenus est rationalis. Dixi vero prædictam honestatem concupiscentiæ formaliter referri ad naturam, quatenus est rationalis, non vero ad rationem, nequis intelligat prædictam honestatem esse conformitatem obiecti cum iudicio rationis, quo iudicatur aliquod obiectum honestum, nam ordine naturæ et essentiæ iudicium supponit suum obiectum, proinde iudicium, quo iudicatur aliquod obiectum honestum, necessario supponit honestatem, de qua verum iudicium fertur: ergo talis honestas relativa non est ad dictamen rationis, sed ad naturam ipsam. Nihilominus prædicta honestas vocatur bonum rationis, et secundum rationem rectam, quia per rationem aliquando intelligitur gradus substantialis naturæ ratio-

nalis, a quo denominatur rationalis. Præterea, quia per prudens iudicium rationis obiectum conveniens naturæ applicari debet voluntati, ut honeste operetur mota ex prædicta honestate. Dum tamen a priori explicatur honestas concupiscibilis, facilius res declaratur per habitudinem conformitatis cum rationali natura, sicut malum obiectivum explicandum est per difformitatem cum eadem natura rationali, ut dicemus in sequentibus.

Dico secundo: honestatem obiectivam amoris benevolentiae, seu quæ est obiectum virtutis quæ est benevolentia, esse aut perfectionum, qua a!quis secundum rationem bonus est, aut dignitatem, qua propter naturam rationabilem, quam habet, dignus est bonis illis concupiscibilibus. Quod aliquis dicatur honestus ratione virtutum quas habet, communi loquendi modo constat. Et præterea honesta et bona non solum sunt actiones virtutum, sed etiam virtutes ipsæ, ut *Aristoteles* docet 7. Ethicor. c. 19. Ex sententia autem *Aristotelis*, 8. Ethicor. c. 3., 4., proprie benevolentia erga naturam rationalem est propter honestatem morum. Recte igitur dictum, est honestatem obiectivam amoris benevolentiae esse honestatem, qua aliquis in se bonus est. Quod autem ipsa ratio naturæ rationalis, quatenus digna est naturæ bonis aliquibus, seu quatenus quædam bona illam decent, possit esse obiectum honestæ benevolentiae, patet. Quia vitiosus homo, propter naturam rationalem quam habet, potest amari honeste et advocari in necessitate, ut docet *Leo papa*, Serm. 7. de Quadrag., laudans enim virtutem humanitatis, quid ait, humanitate felicius? Quod utique laude sui fundanda non esset, nisi propter ipsam naturæ communionem iuvando hominem ab homine præberetur. Igitur honestas obiectiva absoluta perfectio est, qua natura rationalis est vel honesta in se vel ratione naturæ digna bonis sibi proportionatis. Natura autem divina propter absolutissimam perfectionem est obiectum honestum et rectum atque adeo obiectum præstantissimæ virtutis.

In prædictis duobus modis boni honesti et recti ex parte obiecti innituntur omnia obiecta, quæ honeste et recte amantur. Quædam enim honeste amantur, quia sunt contraria obiectis, quæ difformia sunt naturæ rationali. Hoc modo hominem occidere, et aliæ negationes obiectorum prohibitorum, honeste amantur, non quia in se formaliter habeant conformitatem positivam cum ratione, nam hoc est impossibile, sed quia sunt reales negationes eorum, quæ sunt difformia naturæ rationali. Aliæ sunt negationes quæ honeste amantur,

quia media sunt aliquorum quæ sunt conformia naturæ rationalis, ut virginitas, continentia, prout opponuntur non solum operibus prohibitis, sed ut etiam opponuntur operationibus alias licitis, quæ tamen non sint media tam apta ad sanctitatem. Alia etiam amantur, quia sunt operationes elicite propter aliquam honestatem ex prædictis, tales enim operationes etiam sunt valde convenientes naturæ rationali, ita ut honestatem habeant non minus intrinsecam, quam earum obiecta. Insuper addendum est, conformitatem et diffinitatem obiectivam, de qua disputamus, quamvis sint reales, non tamen esse in physica entitate considerata solum secundum se, sine circumstantiis extrinsecis, præceptorum, temporis, loci, et similium. Etenim esus carnum, qui secundum se non est diffinis naturæ rationali, prout prohibitus, vel prout nimius, reipsa sua entitate, in tali tempore et circumstantia est diffinis. Huiusmodi enim denominationes relativæ facile mutantur mutatis circumstantiis; nam esse visivum procul dubio est interna perfectio sensus, qui tamen non est visivus coloris in tenebris vel intericto aliquo impedimento inter obiectum et oculum. Sic igitur obiecta sunt conformia et diffinitia, solum in certis circumstantiis, non in aliis. Pari ratione obiectum rectum virtutis benevolentiae est respectu bonorum proportionatorum, non vero respectu omnium; velle enim alicui creaturæ rationali existere sine dependentia a Deo esset inordinata dilectio, nec obiectum illius esset natura rationalis prout est obiectum rectum, quia non esset obiectum rectum, quatenus ipsam deceat prædicta perfectio propria divinitatis, quæ a Deo honestissime amatur propter contrariam rationem, quia scilicet ipsum decet.

Contra primam conclusionem arbitrantur nonnulli asserentes, honestatem esse integratatem et perfectionem, quam obiectum habet secundum se. Nam S. *Thomas* a. 1., 2., et 3. saepe asserit, bonum et malum morale attendi ex plenitudine essendi, quæ rei debetur. Cæterum S. *Thomas* non loquitur de honestate obiectiva de qua disputamus, sed de actuali, qua opus est rectum in se et dignum laude, de qua est diversa ratio. De obiectiva autem plane dixit articulo 5. consistere in convenientia rei in comparatione hominis considerati secundum suam formam. Pro qua etiam sententia communiter citatur *Durandus*, qui saepe asserit bonum morale consistere in relatione. Hic autem, in 2. d. 38. q. 1. n. 7. et in 3. d. 23. q. 3. n. 7., loqui videtur solum de bonitate actuali.

Nonnullorum
contraria
sententia.

Alibi tamen s^epe hic auctor docet, quamlibet rationem boni dicere aliquid respectivum, scilicet in 3. d. 34. q. unica, ubi satis favet nostrae sententiæ. Quod tamen bonitas actualis, a qua homo denominatur rectus et eius operatio recta, potius sit in integritate, quam habet actus ex eo quod elicitur gratia honestatis, patet et docet S. *Thomas*, et propabitur q. 19., ubi clarius constabit, quomodo hæc bonitas pendeat ex obiecto, fine et circumstantiis.

ARTICULUS III.

An actio hominis sit bona vel mala ex circumstantiis?

ARTICULUS. IV.

An actio hominis sit bona vel mala ex fine?

Utriusque articuli conclusio est affirmativa et satis manifesta. Quia actus non est bonus, nisi efficiatur quando et quomodo et propter finem sicut oportet. Pendet ergo bonitas actus humani ab obiecto, fine et circumstantiis. Probatur autem, quia si in iis sit aliquid contra rationem, actio non est bona. Deinde quia bonitas actionis per se et positive sumitur non solum ex bonitate obiecti, sed etiam finis, et præterea ex bonitate, quæ s^epe est in circumstantiis. Contraria vero ratione actio sumit malitiam a contrarietate cum ratione, quæ est in obiecto aut in circumstantiis.

Illud tamen cognoscere oportet, quæ et quot sint istæ circumstantiæ, a quibus pendere potest bonitas et malitia actionis humanæ. Principio, ut ipsum nomen indicat, circumstantia debet esse affectio conveniens actui humano extra essentiam, præterea enim intelligitur sicut forma circumstans, qualis non est, nisi in aliquo sensu actioni humanæ conveniat extra essentiam. Proprietas enim, quæ essentialiter requiritur ad aliquam actionis rationem, non est circumstantia respectu illius, unde in furto esse rem alienam non est circumstantia, qui licet respectu rei accidentale sit esse alienam, tamen respectu furti est quid essentiale. Præterea ut proprietas sit circumstantia, necesse est ut conveniat actioni humanæ extra essentiam, aut in genere moris aut saltem in genere naturæ, ita ut entitas physica actionis facta libere sit quasi subiectum affectionum, quæ dicuntur circumstantiæ. Ita docet S. *Thomas* q. 7. a. 1., *Richardus* in 4. d. 17. a. 3. q. 5., *Sotus* q. 18.

Quid circumstantia?

q. 2. a. 4., *Sylvius* et alii Summistæ verbo „Circumstantia“. *Almainus* tractatu 1. moralium c. 6., *Gabriel* in 3. d. 23. a. 1. q. 1., *Occamus* quodlib. 3. q. 17. Nec contradicit *Durandus* in 4. d. 17. q. 3. n. 5.; docet enim circumstantias debere esse extra entitatem rei saltem in esse naturæ, nec negat esse aliquam extra essentiam moralem, licet pertineat ad aliam speciem: qua ratione circumstantia loci sacri vel personæ sacræ, a qua sumitur species sacrilegii, est essentialis respectu sacrilegii, circumstantia vero accidentalis respectu actionis iniustæ, cui quatenus iniusta est, accidentaliter convenit esse sacrilegium et contra rem sacram. Enumerat autem has circumstantias *Aristoteles* 3. Ethicor. c. 1. et ad medium, *Damascenus* 2. fid. cath. ca. 28, *Nissen*: 5. Philos. c. 2., ut explicent, quæ debeat cognosci ut actus sit voluntarius, ut explicavimus supra q. 6. Easdem enumerat *Boëthius* l. 4. de differentiis topicis post medium, quem sequitur S. *Thomas* q. 7. a. 3., et communiter alii Theologi, ad explicandum, quomodo cognoscenda sit bonitas aut malitia humanæ actionis. In quem finem circumstantias numerat *Jurisconsultus* ex L. Haud facta etc., de pœnis. Qui doctores, licet differant in nominibus significando per unam vocem quod aliud significat per aliam, et in numero circumstantiarum, quia reducendo unam circumstantiam ad aliam facile est numerum illarum extendere aut contrahere, in se tamen non differunt; nec magni momenti est asserere illas esse sex aut septem, si circumstantia „Circa quod“ ad aliam reducatur. Illæ autem sunt: *Quis*. *Quid*. *CIRCA QUID*. *UBI QUO INSTRUMENTO*. *QUO FINE*. Quomodo, seu qua intentione et *QUANDO* operetur. Circumstantiae quæ sunt? Per illam particulam *Quis*, intelligitur persona non solum secundum substantiam, sub qua consideratione non multum refert ad rationem moris cognoscere, a qua persona procedat actio, sed potius secundum rationes accidentales, quæ existentes in persona, mutant rationes morales actionis, v. g. an sit sacerdos vel coniugatus, qui fornicatur, an sit servus vel dominus, qui aliquem percutit. Huiusmodi enim rationes operantis notæ esse debent eidem, ut ex illis oriatur malitia aut bonitas in actione. Per circumstantiam *Quid* Theologi communiter intelligunt qualitatem actionis. Per *CIRCA QUID* intelligitur id, circa quod versatur actio, v. g. circa quam personam iniuria affectam. Alia circumstantia est loci sacri aut non sacri. Alia est instrumenti, quo agens operatur, maior enim est iniuria alium percutere fuste quam ense. Est etiam maius

peccatum uti adiutoribus, qui participant eandem malitiam, cuius causa est ille, qui præcipue operatur. Aliæ tres circumstantiæ sumuntur a fine, a tempore et a modo, quo aliquis operatur, intense vel remisse, aut celeriter. *S. Bonaventura* in 4. d. 16. dub. 9. circa litteram, quatuordecim numerat circumstantias, scilicet scientiam qua operatur agens, in quo maius peccatum est violare legem ex certa scientia quam cum ignorantia. Numerat et ætatem, quam circumstantiam Jurisconsulti et alii reducunt ad personam. Numerat etiam alia; sed non multum refert maiorem aut minorem numerum circumstantiarum tradere, si modo nullæ circumstantiæ, quæ ad rem faciant, excluduntur. Omnes enim ad tria genera reducuntur. Quædam enim pertinent ad causam efficientem actionis, finalem aut obiectivam. Aliæ vero pertinent ad ipsam actionem; aliæ ad effectum. An vero omnes prædictæ circumstantiæ non solum sint ratio bonitatis aut malitiæ accidentalis in actu externo imperato a voluntate, sed etiam in actu interno, dicemus quæstione sequenti, postquam explicaverimus, quæ bonitas sit primaria et essentialis in actu voluntatis.

Omnis circumstantia ad tria genera reducuntur.

ARTICULUS V.

An aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie?

Conclusionem huius articuli et duorum sequentium facilius explicabimus q. sequenti, ibi enim explicabimus, quomodo bonitas sit essentialis actui voluntatis, quando sumitur ab obiecto proximo, accidentalis vero, quando sumitur ex fine remoto. Ibi etiam explicabimus, quomodo istæ bonitates habeant inter se.

ARTICULUS VIII.

An aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem?

ARTICULUS IX.

An detur actus indifferens in individuo?

Conclusio est, actionem humanam esse quidem posse indifferenter in essentia et specie, non tamen in individuo; propterea

omnem actum procedentem a ratione deliberante, pensatis omnibus circumstantiis, in individuo esse aut bonum aut malum, saltem ratione alicuius circumstantiae.

Circa difficultatem ipsius articuli [9.] duo certa sunt. *Primum*, plures esse actus, qui in individuo nec boni nec mali sunt, propter inadvertentiam et defectum actualis deliberationis. Quando enim homo serio de aliqua re cogitat, cætera ita perfunctorie considerat, ut multa illorum non cogitentur prout pertinent ad genus moris, an sint contraria vel conformia rationi, vel saltem a ratione permissa. Opera autem, quæ sine hoc morali consideratione fiunt, dicuntur indeliberata, quæ nec bona nec mala sunt, etiam in individuo.

Certum est *secundo*, quod ait S. Thomas a. 8., esse aliquos actus, quæ in specie sunt indifferentes, etiamsi considerentur facti cum consideratione et deliberatione, quod de actibus internis et externis verum est etiam considerato motivo proximo, propter quod voluntas operatur. Actus enim ambulandi propter aliquam rationem delectabilis, nihil habet ex essentia bonitatis et malitiae, sed speciem quamdam positivam desumptam a ratione delectabilis, quæ movet indifferente, ut coniungatur cum bonitate, si imperetur ex fine honesto, vel cum malitia, si efficiatur cum aliqua mala circumstantia.

Consentiantur *Capreolus* in 2. d. 40. q. 2., *Durandus*, et alii infra referendi. Et sumi potest ex *Hieronymo* in ep. ad Augustinum, quæ est 11. inter epistolas Augustini, et ex ipso *Augustino* 1. 2. de sermone Domini in monte, serm. 18. Quin potius in Concilii Constantiensis Sess. 15. damnatus est XVI. articulus Joannis Huss, asserentis, divisionem humanorum operum esse immediate in virtuosa et vitiosa, asserebat enim opera hominis virtuosi esse omnia virtuosa, et omnia peccatoris esse mala.

Difficultas ergo, seu

Dubitatio est:

AN IN INDIVIDUO PENSATIS OMNIBUS CIRCUMSTANTIIS POSSIT ESSE OPUS INDIFFERENS ET MEDIUM QUOD NEC BONUM NEC MALUM SIT?

Affirmant pauci Doctores: *Alensis* 3. p. q. 35. in 3., *Bonaventura* in 2. d. 41. a. 1. q. 3., *Gabriel* q. unica, a. 2., *Almainus* tract. 1. moralium c. 14. dub. 2., *Scotus* in 2. d. 41. q. un., et quodl. 18. a. 1. Probant.

An opus in
individuo
possit esse
indifferens ?
Aliorum
opinio.

Primo, ex Hieronymo, loco citato; asserit enim inter bonum et malum esse quædam opera, quæ facere aut non facere neque iustitiam habet neque iniustitiam, quæ Philosophi indifferentiam vocarunt.

Secundo, quoniam nulla species esse potest, quæ non existat in aliquibus individuis; sed sunt actus in sua specie indifferentes: ergo etiam sunt individua indifferentia, in quibus sit prædicta species.

Tertio, quia non repugnat esse omissionem voluntariam in individuo indifferentem, v. g. quando aliquis cessat ab aliquo opere bono non præcepto, quod si vellet posset efficere, quæ cessatio voluntaria est, ut diximus q. 6., quæ tamen nec bona nec mala est, quia non est omissio operis præcepti, ergo est indifferens in individuo.

Quarto, quia deambulare ad depellendum frigus, vel expuere ad levamen naturæ, non sunt opera bona nec mala, alias si quis confiteretur, se hæc opera fecisse absque fine honesto, posset absolvi sine alia materia, quod videtur ridiculum.

Quinto, fieri potest, ut quis prudenter sequatur sententiam Bonaventuræ et aliorum, quæ propter auctoritatem et rationes allatas est probabilis sine dubio, in quo casu si operaretur ex fine indifferenti sine alio fine, nec bene nec male operaretur. Non quidem male, quia prudenter iudicat talem modum operandi esse sibi licitum; neque etiam bene, nam qui non operatur intuitu honestatis, non operatur bene. Ergo fieri potest, ut non solum in specie, sed etiam in individuo sint multi actus indifferentes.

Sententia contraria S. Thomæ a. 9. est multo probabilior, quam ille etiam tradit in 2. d. 20., *Capreolus* et *Durandus* supra citati, *Albertus* ibidem a. 4., *Aegidius* q. 3. a. 2., *Maior* q. 2. concl. 5., *Richardus* a. 2. q. 3., *Caietanus* et alii expositores S. Thomæ hic. Estque apposita sententia *Augustini* l. 4. contra Julianum c. 3. col. 6., ait enim: Quidquid fit ab homine, etiamsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est, si non fiat propter hoc, propter quod fieri sapientia præcipit. Late idem docet eodem tom. 2. l. 2. de peccator. meritis c. 18., ait enim voluntatem non posse in medio consistere, ut nec bona nec mala sit. Si enim, ait, diligatur iustitia, bona est voluntas; si non diligatur, non est bona. Nec est dubitandum, voluntatem, qua nullo modo diligitur iustitia, esse malam, et omnem hominis voluntatem bonam esse aut malam. Idem colligitur ex *Bernardo* et aliis Patribus, quos referemus. Probatur

Primo, quia locutio, quæ non est gratia alicuius finis honesti, est mala, ergo quaelibet operatio, quæ non est gratia alicuius honesti finis, est mala. Consequentia patet a paritate rationis. Nam si levissima operatio hominis, quæ caret aliquo fine recto, mala est: potiori iure idem est asserendum de qualibet operatione. Antecedens vero probatur, quia omnis otiosa locutio est mala, sed illa, quæ non est propter honestam aliquam utilitatem, est otiosa, ergo mala. Quod omnis locutio otiosa reprehensibilis sit et digna poena, manifeste colligitur ex *Matth.* 12. „Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de illo in die iudicii.“ Ubi significatur, verbum otiosum, de quo ibi est sermo, esse reprehensibile et suppicio dignum, ut sumitur et communi expositione Patrum, qui licet non omnes convenient, quid ibi sit intelligendum per verbum otiosum, consentiunt tamen, esse intelligendum illud quod est reprehensibile. Quod vero intelligatur id quod frustra profertur sine honesto et rationabili fine, probatur ex communi sententia Patrum. Nam licet et *Theophylactus* verbum otiosum interpretetur calumniatorium et falsum, cæteri tamen Patres verbum otiosum interpretantur, quod frustra et sine honesta causa profertur. Ita *Ambrosius* in Psalm. 38., ubi distinguit verbum otiosum a criminoso, et dicit esse verbum non fructuosum; *Gregorius* M. 2. Non. c. 18. et Hom. 6. in Evang. et in 3. part. Pastor. admon. 15. otiosum verbum ait esse, quod caret iusta utilitate; *Bernardus* Sermone de triplici custodia, ait esse illud, quod non habet rationabilem causam; *Hieronymus* in Comment. cit. Matth. et ep. 1. circa finem et in 4. Ephes., ut refertur in C. Quoties 22. q. 5.; *Hilarius* Canon. 12. in Matth., *Irenæus* 1. 4. contra hæreses c. 31.; *Beda* et *Anselmus* in cit. locum Matth., et clarissime *Basilius* in regula brevi, interrog. 23. dicit esse verbum otiosum, quod non facit ad propositum usum in Domino; *Chrysostomus* Hom. 43. in cit. locum Matth. etiam favet huic sententiæ, otiosum enim verbum interpretatur calumniatorium et falsum, aut quod rei propositæ non convenit nihilque confert utilitas.

Respondent aliqui recentiones, hos Patres dixisse verbum otiosum reprehensibile esse, quod caret iusta utilitate, non tamen dixisse esse otiosum omne illud, quod non dicitur propter honestum finem. Sed contra est, primo, quia *Basilius* manifeste asserit, otiosum esse, quod non facit ad propositum in Domino. Et

Gregorius M., quod caret iusta necessitate, aut rationabili causa, ut dixit *Bernardus*. Sentiunt ergo, rationabile bonum debere esse causam loquendi, ut locutio otiosa et reprehensibilis non sit.

Secundo, quia si Patres per rationabilem causam non intellegent rationem boni honesti, non dixissent esse aliqua verba otiosa, nulla enim sunt, quæ saltem propter delectationem non sint. Si ergo, ut non sint otiosa, satis esset esse propter quamlibet naturalem utilitatem, pari ratione sufficeret esse propter delectationem, quam quis a confabulatione percipit, quod tamen constat esse falsum. Indicium est ergo, locutionem, ut non sit mala, esse debere propter honestum finem.

Confirmatur ex Bernardo Sermone 36. in Cant. asserente eos, qui scire volunt, eo tantum fine ut sciant, incidere in turpem curiositatem. Si autem ex eo, quod intendatur per studium sola perfectio naturalis, vel sciendi delectatio, sine fine honestatis, habet aliquam malitiam, facile intelligitur alias actiones factas propter leviores causas, 'sine honesto fine, esse reprehensibles. *Ratio autem a priori est*, quam tradit *S. Thomas*, et colligi potest ex prædicta doctrina Patrum, quoniam creatura rationalis naturaliter existit propter honestum operandi modum, in quem finem habet liberum arbitrium, ut servet iustitiam propter se, ut *Anselmus* ait, dialogo de libero arbitrio c. 3. Et propterea obligationem habet nihil faciendi deliberate, quod honestum non sit, atque adeo quod proxime aut remote non sit gratia honestatis. Ex quo fit, ut ipsa omissio finis honesti sit satis, ut operatio sit reprehensibilis, sicut *Augustinus* dixit opus bonum ipsum, non recto fine, esse malum. Si autem operatio in rectum finem dirigatur, eo ipso est bona: ergo impossibile est actionem aliquam esse in individuo, quæ pensatis omnibus circumstantiis bona non sit aut mala, saltem propter defectum ordinationis in bonum finem. Est enim hæc obligatio hominis, ut nulla opera efficiat sine ordine ad bonum finem, quæ obligatio partim oritur ex præceptis, quibus prohibentur mala, partim vero ex speciali præcepto referendi in bonum finem opera, quæ ex obiecto et ex aliis circumstantiis mala non sunt, sed indifferentia.

Ad auctoritatem Hieronymi respondent, per opera indifferentia illum intelligere illa, quæ ex obiecto indifferentia sunt, quæ sive fiant sive non, nulla committitur iniustitia, quantum est ex vi obiecti. Quod *S. Hieronymus* dicit ad distinctionem horum operum

ab observatione religiosa cæremoniarum, quæ ex obiecto talis est, ut bona esse debeat, sin minus necessario sit superstitionis, hoc enim habet ex obiecto quælibet cæremoniarum observatio circa Deum, quod in multis operationibus non contingit, (*Deficit textus.*)

Ad secundum aliqui respondent, speciem, quæ consistit in aliqua ratione positiva, debere necessario consistere in individuis, non tamen illam quæ consistit in aliquo ratione negativa, qualis inquiunt est species indifferentiæ, quam aliqui actus habent, quia carent bonitate et malitia. Hæc tamen solutio mihi non probatur. *Non probatur.* *Quorumdam opino.*

Primo, quia sicut positiva species debet esse in aliquibus individuis positivis, ita negativa in negativis, sicut species cæcitatis et tenebrarum existit in hoc et illo individuo cæcitatis et tenebrarum in hoc aut illo subiecto. Et in re præsentि, si species ambulandi propter aliquam levem delectationem intelligitur indifferens, quantum est ex parte essentiæ et obiecti illius formalis et materialis: ita etiam hic actus ambulandi propter idem motivum ex obiecto non habet bonitatem neque malitiam, sed ex circumstantia finis. Ergo si est aliqua species indifferens actus humani, debent etiam esse actus aliqui individuales indifferentes. *Secundo*, licet carentia bonitatis et malitiæ sit aliquid negativum, medium inter privationem et habitum, species tamen actus positiva, sumpta ex obiecto, quod non probet bonitatem nec malitiam, est aliqua natura positiva, ergo reperietur in individuis, quæ tales habent naturam individualem, ut ex intrinseco obiecto et entitate nullam habeant bonitatem neque malitiam, atque in individuo eadem ratione sint indifferentes, atque species positiva sub qua continentur.

Respondeo ergo, concedendo illam propositionem, atque adeo speciem actus indifferenter reperi in individuis, quæ indifferentia sunt, ex parte obiecti intrinseci et extrinseca entitate quam habent, quæ tamen indifferentia non sunt, pensatis omnibus circumstantiis. Nam eo ipso, quod careant fine honesto, saltem remote in honesta sunt. Fieri enim potest, ut cum indifferentia substantiali, quam actus singularis habet ex sua specie, sit etiam bonitas aut malitia ex aliqua circumstantia. *Sed contra*, quia actus, qui habet speciem boni aut mali, non potest habere malitiam aut bonitatem accidentalem, ergo neque actus habens substantiali speciem indifferenter habere potest bonitatem aut malitiam accidentalem. *Respondeo*, esse disparem rationem, quia quælibet malitia pugnat cum quilibet bonitate, quæ posita est in integritate quodam sumpta ex omnibus

causis, ut dicemus infra. At vero indifferentia ex parte obiecti, vel alicuius circumstantiae, non pugnat cum bonitate aut malitia, et ideo fieri potest, ut actus habens intrinsecam indifferentiam individualem, simul habeat bonitatem aut malitiam accidentalem; cum tamen fieri non possit, ut actus, qui habet aliquam malitiam, simul habeat bonitatem.

Ad tertium, conceditur, omissionem, prout est cessatio ab actu non præcepto neque prohibito, esse posse īdifferentem, non solum in specie, sed etiam in individuo, ut proposito arguento probatum est. Neganda tamen est consequentia, quoniam in cessatione ab actu nullus est positivus usus potentiarum, neque in illa potest esse præceptum ordinationis in finem honestum, qui, prout constat, sine positivo influxu est omnino impossibilis: ideo cessatio ab actu non præcepto non est reprehensibilis, etiam si non ordinetur in finem honestum. Actus tamen positivus deliberatus sine ordinatione ad finem honestum malus est, quia obligatio est in homine operante deliberate operari propter finem honestum.

Aliorū
responsio.

Non probatur.

Ad quartum aliqui respondent, illa opera fricandi barbam, expuendi sine fine honesto esse mala, non tamen esse sufficientem materiam absolutionis, quia cum eorum malitia sit dubia, non sunt materia certa, qualis requiritur ad absolutionem. Verum hæc responsio mihi non probatur, nam materia dubia illa tantum est, in qua probabiliter nihil determinatur, et ideo diversa est a materia probabili. Dubium enim, quod quædam suspensio est animi, longe differt ab assensu probabili. Ergo si malitia prædictorum operum tamen probabilis est, ut colligitur ex doctoribus citatis, materia est sufficiens sacramenti, quod quemadmodum cum attritione cognita rationabiliter confertur et suscipitur, ita etiam rationabiliter suscipetur et conferretur ad remissionem operum, quæ probabiliter mala sunt.

Respondeo ergo primo. Prædicta opera facta sine deliberatione morali supra explicata non esse bona nec mala, et ideo nec materiam absolutionis. Præterea neque si facta sint cum deliberatione ab illo, qui putat opinionem Bonaventuræ esse probabilem, nec sibi esse probabitum illo modo operari, si tamen quis certo cognosceret veritatem, atque adeo operaretur iudicando sibi non licere operari sine honesto fine, fatemur prædicta opera fore peccata, et materiam absolutionis, sicut verba otiosa et inutilia, nihilo enim differunt facta aut verba inutilia. Cæterum hoc proprie continget in illo, qui haberet evidentiam nostræ sententiæ. Nam

qui non habent, facile possunt hæc peccata vitare, iudicando esse probabilem sententiam *Bonaventuræ*, sicut revera est. Qui enim operatur iuxta sententiam probabilem, qua opus excusatur, prudenter et sine peccato operatur.

Ad ultimum aliqui negant consequentiam. Nam eo ipso inquiunt, quod quis operatur ex illo iudicio conscientiæ, quod sibi liceat sine fine honesto operari, iuxta sententiam *Bonaventuræ* et aliorum operaretur honeste, atque adeo eius actiones non essent indifferentes in individuo. Quæ tamen responsio mihi non probatur. *Primo*, quia sicut nullus potest operari male invincibiliter ignorando malitiam, ita nullus potest operari bene cognoscendo illud, quod facit, non esse bonum secundum rationem sed esse contrarium rationi: ergo actio eius, qui operatur cum illa vera et evidente cognitione, quod ipsius actio non habeat honestatem, non esset bona neque honesta. *Secundo*, quia nihil est honestum, nisi fiat gratia honestatis, ut diximus a. 1. dub. 2., ergo actio eius qui operatur sine hoc fine, imo sine cognitione honestatis, non posset esse honesta, et ex alia parte, ut supponitur, non esset mala, ergo esset operatio deliberata, et indifferens in individuo.

Respondeo ergo concedendo consequentiam, scilicet actiones eius, qui ita operaretur, futuras indifferentes in individuo ex probabili ignorantia veritatis. Quod non esse contra *S. Thomam* aut contra ea quæ diximus, patet. Nam *S. Thomas*, speculative rem tractans et per principia intrinseca iuxta rei naturam seclusa probabili ignorantia, definit nulla esse opera indifferentia in individuo. Atque adeo nec esse in Angelis, qui habent evidentem cognitionem rei, de qua disputamus. Ex accidentalí tamen ignorantia veritatis non repugnat accidere contrarium, sicut quando definit mendacium esse peccatum, non excludit excusari illum, qui invincibiliter ignoraret mendacium officiosum, dictum propter aliquam gravem utilitatem, non carere malitia. Contraria ratione, propter ignorantiam et erroneam conscientiam fieri potest, ut opus, quod ex sua natura est bonum, ratione accidentalis ignorantiae eius, qui operatur, sit malum. Ita igitur ratione eiusdem ignorantiae contingere potest, ut actus sit indifferens in individuo, licet hoc non oriatur ex ipsa rei natura cognita prout est in se, de quo nunc disputamus. Pari ratione, verba sine honesto fine possent excusari ratione ignorantiae, modo esset levamen naturæ, vel aliqua moderata delectatio, etiamsi explicite non intenderetur honestas, in

hac enim ultima ratione boni probabiliter potest quis pro una aut actera parte opinari, ita tamen, ut non negetur, verba, quæ sine proportionata utilitate dicuntur, esse mala et reprobabilia. In hoc enim nulla opinio probabilis contrarium asseruit.

Sententia
Scoti.

Sed contra alia ratione asseruit *Scotus*. Quia sequeretur, illum, qui operatur ex aliquo motivo naturæ id quod revera honestum est, v. g. subveniendo alicui amico, non solum non operari bene, sed etiam operari male, quod videtur durum. *Respondeo*, concedendo consequentiam, scilicet illum operari inutiliter et otiose in genere moris et proinde male, nisi ex inadvertentia obligationis vel culpabili ignorantia excusetur; utrumque autem in casu præsenti potest contingere, atque adeo ut operatio excusetur a prædicta malitia: ideo sub conditione dixi operaturum male illum, qui cum non habet probabile iudicium, quod sibi liceat talis operatio, sed quod potius sit sibi prohibita, audeat operari sine fine honesto, quod præsertim contingeret in Angelis, qui certam notitiam habent rei, de qua disputamus, vel in hominibus, quibus hæc veritas revelaretur.

Sed contra secundo, quia sequitur illos, qui haberent prædic tam scientiam talis obligationis, si peccarent contra aliquod præceptum, peccaturos esse dupli peccato, v. g. mentiendi et non ordinandi operationem in finem honestum. *Respondeo* negando consequentiam, nam obligatio ordinandi operationes in finem honestum non est peculiaris, nisi in operibus, quibus talis ordinatio non repugnat, qualia sunt indifferentia et bona, in operibus autem malis potius est obligatio non faciendi ea. Quare solum obligatio in illis violatur. Itaque obligatio non operandi, nisi propter honestum finem, non dicit unicam obligationem sed multiplicem, scilicet non operandi male, in quo includuntur multa præcepta, et ordinandi opera indifferentia in bonum finem, seu non faciendi illa sine honesto fine, quæ est obligatio peculiaris, contra quam est otiositas in genere moris. An vero haec peculiaris obligatio sit præcepti affirmativi aut negativi, quæstio est de nomine, in qua dici potest hanc obligationem simpliciter esse præcepti negativi non operandi indifferenter sine bonitate finis; ex suppositione tamen operis indifferentis obligare ad positivam ordinacionem ad finem bonum, sicut ex suppositione, qua quis vult sacram facere, debet uti vestibus sacris ex negativo præcepto non celebrandi sine illis, quod obligat ad positivum usum illarum, quando quis vult celebrare.

Sed contra ultimum obiiciunt, quia hinc sequitur, opus, quod fit sine tali ordinatione, non esse intrinsece indifferentis ex parte obiecti, cuius oppositum diximus in responsione ad 2. argumentum. Sequela patet, quia opus contra præceptum negativum, et quod est causa omissionis circumstantiæ debitæ, non potest esse indifferentis. Respondetur negando consequentiam. Et ad probationem respondeo cum distinctione: opus, quod propter suum obiectum est prohibitum, non posse esse intrinsece indifferentis; quod tamen est prohibitum non simpliciter sed sub conditione, nisi addatur aliqua circumstantia finis, esse posse intrinsece indifferentis, et malum propter negationem circumstantiæ cum qua fit, aut quia est operatio, in qua non ponitur circumstantia debita. Quod vero dicitur, opus tale esse causam omittendi debitam circumstantiam, non multum refert, inde enim non probaretur opus individuale non esse intrinsece indifferentis ex parte obiecti. Sed re ipsa illud falsum est. Nam opus indifferentis non est causa talis omissionis, siquidem ipso perseverante operatio posset illud ordinare in aliquem bonum finem extrinsecum. Sic ergo est res intelligenda, ut sicut quantitas intrinseca est indifferentis ad albedinem et nigredinem, cum qua intrinseca differentia esse potest albedo aut nigredo: ita in operatione deliberata interna aut externa v. g. scalpendi barbam propter rationem delectabilis quæ apprehenditur, actio est indifferentis ad malitiam et bonitatem, quia potest ordinari ad auferendam inquietudinem, quam causat pruritus, qui sentitur in cute. Quæ intrinseca differentia ex obiecto desumpta aptitudo quædam est ad bonitatem et malitiam, quæ non tollitur per adventum bonitatis aut malitiæ, in quo individuo etiam similiiter reperitur species actus moralis indifferentis, quæ esse potest.

ARTICULUS X.

An aliqua circumstantia constitutæ actum moralem in specie boni?

Quæ in hoc articulo et sequenti dicuntur, facilius intelligentur ex quæstione sequenti a. 1. Quousque enim explicetur, quid sit bonitas in actu voluntatis, qui est bonus ex obiecto, et quæ bonitas accidentalis tali actui addi potest ex circumstantia finis, non potest explicari, quomodo actus sit bonus in sua specie, aut qua bonitate ex fine aut circumstantia moralis actus constituatur in specie.

Quaestio XIX.

DE BONITATE ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS.

ARTICULUS I.

Prima dubitatio.

AN BONITAS VOLUNTATIS DEPENDEAT EX OBIECTO?

Quid bonitas ex obiecto. Conclusio est affirmativa, quæ facile intelligitur, si prius explicemus, quid sit in actu voluntatis bonitas ex obiecto, per quam ille dicitur bonus et rectus. Supponendum est autem, per actum bonum ex obiecto intelligi actum internum, per quem volumus aliquid, quia bonum et honestum est honestate obiectiva, quam explicuimus Quæst. præcendentि a. 1. dub. 2., et diximus, præsupponi ex parte obiecti, ut voluntas moveatur per rationem proponentem talem bonitatēm obiecti, ut *S. Thomas* asserit hoc. art. ad 3. Iam vero in proposita difficultate

Prima sententia est, bonitatem moralem actus humani esse quandam relationem rationis conformitatis actus cum ratione aut natura rationali. Pro hac sententia *Medina*, infra, q. 71. a. 6., refert magistrum *Canum* asserentem, bonitatem moralem esse relationem conformitatis actus ad rectam regulam, quam relationem ille dicebat non esse realem. Pro eadem sententia refertur *Casp. Cassalius* 1. 1. quadrip. hist. c. 39., et quod mirum est, *Scotus* in 1. d. 17. q. 2. Verum neuter horum id docet.

Secunda sententia est, quam refert *Cassalius* (nihil tamen ipse de relatione rationis asserens), dicentium, bonitatem esse relationem conformitatis aut absolutum fundamentum huius relationis. Et in hanc secundam sententiam magis inclinat. *Scotus* vero, ut dicemus infra, alterius est sententiæ.

Probatur prima sententia, quia relatio conformitatis cum ratione, quam habet actus voluntatis, sicut fundamentum supponit rationem liberi, quæ non est intrinseca perfectio actus voluntatis, sed includit extrinsecam denominationem a voluntate potente non operari, ut diximus quæst. 6. Ergo relatio conformitatis vel contrarietatis cum ratione non potest esse realis. Nihilominus omnino certum esse arbitror, bonitatem actus voluntatis, qui ex proximo

bonus est obiecto, esse formam realem a parte rei existentem, ut communis est Doctorum sententia, quod *Medina* loco citato aliquibus rationibus probat. Una tamen sequens ratio videtur sufficiens.

Quia homines, qui bene operantur, a parte rei sunt boni, et eorum opera a parte rei sunt bona, ergo forma, a qua talia denominantur, scilicet bonitas, a parte rei existit, non solum fundamentaliter sed etiam formaliter. Si enim bonitas non nisi fundamentaliter est a parte rei, in qua existit fundamentum ut concipiamus talem relationem: sequitur actus humanos a parte rei non esse actu et formaliter bonos, sed tantum fundamentaliter, sicut naturalia dicuntur esse a parte rei solum fundamentaliter. Quod si dicatur bonitatem esse illud fundamentum relationis rationis, quam nos fingimus et per quam fundamentum illud explicamus, sequitur bonitatem non esse relationem rationis, sed fundamentum, quod a parte rei præcedit, et de hoc disputamus, quid sit in actu voluntatis, qui dicitur bonus.

Confirmatur, nam Deus et Angeli, qui intelligunt res quidditative prout sunt in se, actus bonos possunt cognoscere prout sunt, non cognoscendo relationem, quæ in re non est sed concipitur esse. At non intelligunt actus esse bonos, nisi videndo bonitatem existentem: ergo bonitas ponenda est in aliqua forma absoluta aut respectiva, quæ re ipsa intrinseca aut extrinseca sit in actu, qui denominatur bonus. Et hanc investigamus, quidnam sit. Pro cuius intelligentia

Advertendum est, actum bonum ex obiecto esse voluntatem honesti, quia honestum est. Quod iam probavimus quæst. præcedenti a. 1. Porro in tali voluntate quinque possumus considerare, In actibus bonis quinque possunt considerari.

Primum est intrinseca tendentia actus in obiectum honestum; in qualibet enim operatione intellectus et voluntatis est intrinseca tendentia in rationem obiecti, quæ mea sententia posita est in transcendentali respectu ad obiectum, et est intrinseca differentia constitutiva actus voluntatis, ex qua veluti passiones non re sed ratione diversæ quædam oriuntur. *Secundo*. integritas quædam in ratione honesti, quæ dicit aggregationem omnium, quæ natura rationalis habere debet in operatione deliberata, et quasi perfectiōnem et plenitudinem essendi in prædicto genere, sicut enim bonum et perfectum ut passio fundatur in rei entitate, ita integritas in

genere honesti fundatur in actione voluntatis, eo ipse quod propter honestatem elicitor, id est propter conformitatem obiecti cum rationali natura. Nam cum praedicta obiecti honestas pensatis omnibus resultet ex integra causa, si actus voluntatis est elicitor propter hanc honestatem, eo ipso habet hanc integratatem in genere honesti, videlicet quidquid in sua actione natura rationalis, quatenus rationalis est, habere debet.

Tertio. Deinde in hoc integritate fundatur alia relatio convenientiae, qua talis actio conveniens et bona est naturae rationali, quia rationalis est. Per priorem quidem integratatem actus est bonus et perfectus in se, per posteriorem vero relationem est bonus naturae rationali, et per eandem est ab illa concupiscibilis amore concupiscentiae, sicut bonum est perfectio illius.

Quarto. Præterea in eodem actu est quædam conformitas, hoc est æqualitas cum dictamine rationis proponentis obiectum honestum talis actus: quæ conformitas nihil aliud dicit, quam volitionem respicere idem honestum, quod iudicatur per rationem rectam. Similis est alia conformitas eiusdem actus cum lege, quæ nihil aliud dicit, quam tendentiam quandam in obiectum sicut dictator per legem.

Quinto. Fortasse quis addet aliquam relationem actus ad dictamen rationis vel legis in illa convenientia obiecti, quatenus utraque actio tendit in idem honestum, altera dictando, altera vero amando, licet additio huius quintæ relationis superflua videatur ad explicationem bonitatis moralis. Sunt autem praedicta quinque adeo propingva et similia bonitati, ut mirum non sit, Doctores fuisse inter se divisos in assignanda ratione boni actus voluntatis. Nam per omnia, quæ diximus, definiri aut describi potest actus bonus, scilicet: quod omnia appetunt; cuius obiectum est honestum; vel qui est perfectus et integer in se, in genere honesti; aut conformis et conveniens naturae rationali, sicut subiecto Cui; vel denique conformis, hoc est æqualis cum dictamine rationis vel iudicio legis, quod videtur significari per rectitudinem, qua actus bonus vocatur rectus seu adæquatus et proportionatus regulæ rationis vel legis habendo idem obiectum eo modo, quo ab illis dictatur, ut explicatum iam est.

Omissis ergo aliis sententiis, quæ minus celebriores sunt:

Prima sententia est inter celebriores, bonitatem actus voluntatis esse convenientiam illam cum ratione seu regula, quam

supra explicuimus. Non tamen explicant auctores huius sententiae: an haec bonitas sit relatio ad ipsum dictamen rationis vel ad legem, fundata scilicet in communi ratione obiecti, an vero sit sola illa communicatio, quae nihil aliud est, quam actum voluntatis habere actu, quod dictator per rationem. Huius sententiae præcipue est *Durandus* in 2. d. 38. q. 1. n. 7. Et videtur etiam *Gabriel* in 2. d. 28. q. 1. a. 1. et in 3. d. 23. q. 1., et alii asserentes, bonum actum esse, qui versatur circa obiectum prout dictator a ratione. Fundamentum esse potest, quia omnis bonitas posita est in relatione convenientiae: ergo bonitas honestatis est convenientia cum ratione et cum regula. Primo confirmatur, quia cuiusque rei mensuratæ per aliquam regulam bonitas et perfectio est convenientia cum regula. Secundo confirmatur, quoniam actus voluntatis bonitas, per quam dicitur bonus, non differt a rectitudine, a qua dicitur rectus; sed rectitudo formaliter est propria cum regula mensurante: ergo et bonitas.

Secunda sententia multo probabilior est, bonitatem, qua actus voluntatis est bonus, et a qua, qui habet talem actum, denominatur bene operans, non esse proprie loquendo relationem ad aliud, sed potius esse integratatem, qua actus dicitur in se integer et perfectus, habens omnia, quae rationalis natura in suo actu habere debet, quae est prima passio, quam actus voluntatis habet ratione boni obiecti formalis. Ita docet *S. Thomas* q. 18. a. 2. asserens, bonum et malum actionis asserens ex plenitudine attendi, vel ex defectu illius. Idem docet a. 1. in fine corporis articuli, et a. 3., quod asserit consequenter iis, quae dixerat I. p. q. 5. a. 1. et 3.: bonum dicere rationem perfecti. Articulo vero 5. explicat, perfectum esse, cui nihil deest; quod saepe repetit q. 6., maxime art. 3. Hic autem, q. 18. a. 1. dicit, de bono et malo in actionibus esse loquendum, sicut de bono et malo in rebus. Eiusdem sententiae *Hervæus*, quodlib. 3. q. 2. a. 2., asserens, bonitatem esse perfectionem rei, vel aliquid ordinatum ad perfectionem. Ita videtur docere *Caietanus* infra q. 49. art. 3. §. ad obiecta vero. Negat enim esse morale esse aliquid relationem; agit autem de actu bono, cui opponitur malus. Similiter *Medina* ibid. ad 2. argum., *Durandus*, *Valentia*, hic, puncto 1. Magna ex parte huius sententiae est *Scotus* quodlib. 18. §. de primo. Afferit enim, bonitatem moralem esse in integritate omnium, quae recta ratio iudicat debere convenire actui. Nisi quod paulo infra respondet: actus

Sententia
multo proba-
bilior.

bonos et virtuosos importare relationem aut multas relationes, licet habeant modum prædicamenti qualitatis. Per quæ videtur significare bonitatem esse integratam quasi relationum partialium ad circumstantias convenientes obiecto. Quod tamen, ut dicemus, verum non est. Nunquam tamen docet bonitatem esse relationem rationis.

Quod ergo bonitas actualis eius, qui bene operatur, quatenus bene operatur, sit illa integritas et plenitudo essendi ex omnibus, quæ natura rationalis habere debet in sua operatione, probatur:

Primo, quia bonum et peccatum inter se opponuntur; hoc autem consistit in defectu alicuius: ergo bonum debet consistere in integritate omnium, qua actus in se est bonus et perfectus. Quod autem peccatum actuale formaliter sit in defectu alicuius rei debitæ, dicemus infra q. 71.

Secundo, quia, ut *Aristoteles* ait 5. Metaph. cap. 16., actum esse bonum idem est, quod actum esse perfectum; esse autem actum perfectum in eius integritate consistit, denique in illa forma, per quam unus actus est melior alio, quæ est integritas conflata ex essentia habente omnia, quæ natura rationalis debet habere in suo actu: ergo etc.

Tertio, quia si per impossibile in actu tantum esset tendentia in bonum honestum, et consequenter illa integritas, quam talis actus habet ex vi talis obiecti, omni ex parte honesti, deesset, nullo modo intellectu iudicare possemus bene operari illum, qui per talem actum operaretur: ergo reliqua omnia sunt extra essentiam bonitatis, a qua aliquis denominatur bene operans.

Quarto, quia tantum est duplex genus bonitatis, scilicet absolutæ, qua aliquid est bonum et perfectum in se, et respectivæ, qua aliquid dicitur bonum alicui. Sed bonitas actus voluntatis, a qua quis denominatur bene operans, non est bonitas respectiva, qua talis actus est bonus rationali naturæ, ut ab illa amatur: ergo est alia bonitas absoluta. Minor probatur. Primo, quia exclusa illa bonitate obiectiva, et exclusa potestate reflexe amandi hunc actum, siquis esset principium talis operationis, in se perfecto modo operaretur: ergo bonitas actualis operandi bene non consistit in illa relatione. Secundo, quoniam bonitas actualis, qua aliquid est bonum alteri, proprie loquendo est bonitas obiectiva, ob quam est amabile ab illo cui bonum est, non autem est bonitas bene operantis, quatenus bene operatur: ergo actualis bonitas moralis, id est bonitas bene agendi, formaliter consistit

in integritate et plenitudine essendi, quam natura rationalis debet habere in operatione, quam deliberando perficit.

Quæ doctrina facilius intelligitur, si supponamus, bonitatem, quæ est passio entis, non esse relativam convenientiam, sed absolutam integratatem, qua res sunt bonæ in se, quod *S. Thomas* docet supra. Et hac ratione constat:

Primo, quoniam licet nulla esset possibilis creatura, cui Deus posset convenire, nihilominus ille in se esset optimus, propter perfectionem quam in se habet: ergo Dei bonitas, quæ illi convenit ratione entitatis, formaliter non consistit in aliqua relativa convenientia, sed in absoluta eius perfectione.

Secundo, quælibet res est disconveniens respectu plurium rerum, quam conveniens: ergo malum non minus esset passio entis quam bonum, si spectandus est respectus ad alios. Potius igitur est dicendum, bonitatem cuiusque rei consistere in absoluta integritate, qua res est in se bona et perfecta. Unde sequitur, proportionato modo esse dicendum bonitatem actionis humanæ esse perfectionem, qua illa est in se perfecta et bona; convenientiam vero relativam esse potius bonitatem rei amabilis et obiecti.

Ex ratione posita facile constat, bonitatem actualem actus voluntatis non esse convenientiam cum lege vel dictamine rationis, talis enim relatio vel conformitas non est respectiva bonitas, qua actus sit bonus naturæ, nam terminus huius respectivæ bonitas est natura ipsa, non vero lex aut dictamen rationis. Neque præterea convenientia illa est bonitas absoluta, qua actus est in se perfectus et integer. Ergo convenientia cum lege aut ratione, quæ non terminatur ad naturam aut voluntatem rationalem, nullo modo est bonitas, neque actualis, neque obiectiva, quamvis fortasse talis conformitas seu adæquatio sit fundamentum alterius convenientiæ cum voluntate, quæ potest esse motivum alicuius virtutis, ut ego arbitror, specialis obedientiæ. Dixi vero bonitatem actualem consistere in integritate eorum, quæ natura rationalis pensatis omnibus circumstantiis et præceptis habere debet, non vero integratatem eorum, quæ ratio iudicat in illis esse debere. Nam licet actus, qui habet hanc integratatem, procul dubio sit bonus, hæc tamen integritas non pendet a iudicio rationis, sed ab ipsa natura, quia propterea ratio debet iudicare, talia debere esse in actione, qualia reipsa secundum naturam debentur illi, ut recte advertit *Scotus* quodl. cit. §. ultra istud, versiculo: quod autem debeat etc.

Eadem ratione colligitur, formaliter loquendo bonitatem prædictam non esse integritatem eorum, quæ per legem dictantur. Nam sicut sunt quædam prohibita quia sunt mala, ita sunt quædam præcepta quia bona sunt: quæ bonitas essentialiter loquendo legem præcedit, et ideo non est eorum quæ pendent a lege, sed præcise pendet ab ipsa constitutione naturæ rationalis et obiecti; inde enim oritur determinatio eorum, quæ esse debent in actu naturæ operantis, circa tale obiectum, et propterea vere iudicantur deberi, quia reipsa debentur.

Responsio ad
fundamentum
primæ senten-
tiæ.

Ex dictis respondendum ad fundamentum primæ sententiae, negando bonitatem actualem esse relationem fundatam in denominazione extrinseca libertatis; potius enim est integritas actus, qui ex deliberatione procedit. Præterea si esset relatio, non esset prædicamentalis, sed transcendentalis identificata cum actu convenienti naturæ rationali, propter tendentiam ad obiectum honestum ad quod tendit, et propterea posset esse realis.

Ad fundamen-
tum secundæ
sententiae.

Ad fundamentum secundæ sententiae, primo negandum est omnem bonitatem esse convenientiam. Absoluta enim cuiusque rei bonitas in absoluta cuiusque rei integritate consistit; hæc enim proprie loquendo non est bonitas obiectiva et relativa, per quam res perfecte ab alio sint amabiles, sed qua res sunt bonæ in se, sed alia relatio convenientiæ, non tamen esse deberet convenientia cum ratione sed potius cum natura et voluntate, sicut cum subiecto Cui, ut supra diximus.

Ad confirmationem respondeo *primo*, perfectionem et rectitudinem operationis, quæ regulatur, non esse convenientiam cum mensura et regula, licet bene ex hac convenientia cognoscatur, sed esse plenitudinem eorum, quæ res habet in se, unde prædicta convenientia nascitur. Ex quo fit, ut rectitudo absoluta, quam tabula habet, secundum se per illam convenientiam cognoscatur. Præterea *secundo*, non inficior, illam quoque convenientiam actus humani cum lege aut ratione dici posse rectitudinem; nego tamen hanc rectitudinem esse bonitatem. Nam illa rectitudo potius est passio, quam actus humanus habet ratione bonitatis, ut docet *S. Thomas* infra q. 21. a. 1.

Obiectio.

Sed contra obiicit aliquis, quia actus indifferens, quatenus talis, habet plenitudinem eorum, quæ natura rationalis in operatione circa tale obiectum habere debet. Nec tamen in eo actu est bonitas actualis honesti. Ergo per hanc plenitudinem non satis explicatur actualis bonitas, quam inquirimus.

Maior probatur. Quoniam in actu indifferenti ut sic nullus est defectus alicuius rei debitæ, est ergo in illo plenitudo omnium, quæ natura rationalis in illo actu habere debet, et ut constat, in illo non est honestas bene agendi, quæ est bonitas actualis: ergo etc. Hoc argumentum etiam fieri potest contra illos, qui dicunt, bonitatem esse conformitatem cum dictamine rationis aut cum lege. Quia in actu indifferenti nihil est, per quod disconveniat a lege vel a ratione. Ergo est conformis rationi et legi. Quod enim ab aliquo non est difforme, conforme esse videtur.

Respondent aliqui, negando in actu indifferenti ut sic esse omnia, quæ esse debent, quia in actu indifferenti necessario desideratur ordo in bonum finem, qui esse debet in quolibet actu deliberato. *Hæc tamen solutio non est sufficiens.*

Primo, quia saltem ratione probabilis ignorantiae esse potest actus indifferentens in individuo sine ordine positivo ad bonum finem, si quis velit sequi opinionem *Bonaventuræ*, ut probavimus quæst. præcedenti a. 9., in quo casu in tali actu nihil desideraretur, nec tamen esset bonitas: videtur ergo inferri bonitatem non esse integratatem quam diximus. *Secundo*, quia in actu indifferenti secundum speciem sub hac ratione nihil desideraretur eorum, quæ natura rationalis debet habere in actione sua; nec tamen propterea in tali actu secundum speciem est bonitas moralis. Dicendum ergo videtur, solam integratatem actus non esse illius bonitatem et rectitudinem.

Aliorum responsio.

Respondeo ergo alia ratione, negando maiorem. Quia in actu indifferenti nulla est plenitudo positiva eorum, quæ decent naturam rationalem, seu quæ debet ponere rationalis natura quatenus rationalis est. Obiectum enim indifferentens et ratio actus circa tale obiectum non sunt perfectiones naturæ rationalis ut rationalis est. Ad probationem vero concedendum est, in actu indifferenti, quatenus est indifferentens, nullum esse defectum rei debitæ. Inde tamen non infertur esse plenitudinem debitam; quia, ut dixi, nihil ex iis, quæ debet habere rationalis natura, est in actu indifferenti. Est enim quoddam medium inter integratatem eorum quæ debentur, et inter defectum rei debitæ, actus scilicet indifferentens, in quo quia nihil debetur a rationali natura, quando circa tale obiectum operatur, neque est illa debita plenitudo, neque defectus aliquis. Alia argumenta sequenti dubitatione attingemus, ne hæc prima nimium differatur.

Secunda dubitatio.

AN BONITAS ACTUS VOLUNTATIS SIT INDIVISIBILIS, AN VERO DIVISIBILIS?

Circa priorem partem dubitationis *Scotus* quodlib. cit. videtur asserere, illam integratem, in qua est bonitas honeste agendi, esse aggregationem plurium habitudinum actus voluntatis ad obiectum et circumstantias debitas. Quam sententiam videtur secutus *Conradus* q. 18. a. 4. Afferuit enim, bonitatem moralem non esse unam indivisibiliter, sed unitatem ordinis resultantem ex multis bonitatibus partialibus. Faret *S. Thomas* in 2. d. 36. q. un. a. 5. ad 1. et 2., quatenus asserit, diversam esse bonitatem ex genere ab illa quam habet ex circumstantiis, imo superius q. 18. a. 4. dicit, in actione bona esse bonitatem ex obiecto et aliam ex circumstantiis, et tandem aliam ex fine. Et ad 3. ait, nil prohiberi, quia actioni habenti unam bonitatem alia deficiat. Unde videtur inferre, bonitatem actus honesti non esse aliquid indivisibile. Probatur. Ratione. Quoniam in obiecto honesto non solum est entitas obiecti sed etiam circumstantiae, a quibus non minus pendet perfecta integritas actionis, quam ab obiecto: ergo bonitas actus ex pluribus partibus constat.

Pro solutione. Præmittendum est, bonitatem, quam actio humana habet ex fine remoto, esse omnino diversam a bonitate, quæ desumitur ex proximo obiecto. Hæc enim est intrinseca, illa vero extrinseca, ut in sequentibus probabimus. Difficultas igitur præsens intelligitur de bonitate, quam habet actus circa obiectum proximum, in quo sæpius apprehenduntur circumstantiae diversæ, temporis et loci, ut iudicetur conveniens rationi v. g. ut quis honeste velit carnes manducare, vel reddere ensem depositum sine periculo alterius. Et fieri potest, ut per actum honestum prædictæ circumstantiae expresse intendantur, v. g. si quis expresse velit tali tempore manducare carnes, vel reddere ensem, quia in eo tempore non est prohibitio, quæ sequenti tempore futura speratur, in quo casu præcipua est difficultas.

Sententia auctoris.

Mea tamen sententia est, bonitatem actualem actionis voluntatis ex obiecto esse re ipsa aliquid indivisibile, eadem ratione, qua ipse actus voluntatis, in quo existit, etsi ex parte obiecti multa apprehendantur tamquam circumstantiae, v. g. esse in tali tempore et loco. Et quidem, quando voluntas versatur circa obiectum

cognitum et honestum, sine apprehensione circumstantiarum, in quibus obiectum apprehendatur, res est manifesta. Quia tunc nulla est ex parte obiecti diversitas, ut debeat esse aliqua divisibilitas in actu voluntatis aut bonitate illius. Quod autem hoc ipsum sit, quando expresse apprehenduntur circumstantiae temporis, loci, instrumenti et similium, *probatur*, quia si in actu voluntatis nulla est diversitas in esse naturae, nulla etiam esse poterit diversitas realis in bonitate illius, quae autem est ipsissima essentia actionis bonae ex obiecto, aut est passio illius non distincta ab ea secundum rem, et licet distingveretur, eadem esset ratio; quia cum subiectum esset actus voluntatis, si ille indivisibiliter tendit in obiectum apprehensum in talibus circumstantiis, necessarium est eius honestatem æque esse indivisibilem. Sed actus volendi obiectum in talibus circumstantiis expresse apprehensis est indivisibilis circa obiectum et circumstantias, ergo pari ratione illius honestas. *Minor probatur*. Quia si in actu volendi iejunare tali die, vel solvendi debitum tali loco, sunt diversæ partes in actu, sine dubio illæ essent partiales volitiones, quarum singulæ respondent obiecto et circumstantiis diversis. At in nostra voluntate nulla est forma, quæ sit volitio circumstantiae temporis, quæ non sit volitio rei in tali tempore: ergo in actione nostræ voluntatis non sunt diversæ partes, altera circa obiectum, altera vero circa circumstantias obiecti. Deinde, quia tales circumstantiae non apprehenduntur amabiles, nisi ratione conformitatis obiecti in quo sunt, v. g. tali die, in quo non est prohibitio manducandi: ergo nulla est ratio, ob quam in ipsa actione diversitas sit constituenda. Si tamen in actu volendi esset realis compositio propter respectum ad diversas circumstantias obiecti, consequenter esset iudicandum et asserendum, integratatem actionis, quæ est bonitas illius, habere eandem compositionem, quia reipsa ab illa actione non distingvitur.

Illud tamen hic animadvertisendum est, multo evidenter constare, actum voluntatis indivisibiliter versari circa obiectum et circumstantias, quæ se tenent ex parte obiecti. Nam in potentia nulla potest considerari pars actionis, quæ actio non sit, ac proinde visio, volitio, si sit actus voluntatis, ergo impossibile est eam non versari circa obiectum formale, nulla ergo est pars, quæ tendat in obiectum materiale, quæ similiter non tendat in obiectum formale potentiae. Unde actio diversas partes habere non potest, respondentes obiecto formalis et materiali. *Confirmatur*, quia

Animad-
versio.

nulla est ex talibus partibus, quæ non sit in aliqua specie, quæ tamen species sumi non potest, nisi ex obiecto formali. Ergo in actu voluntatis nulla est pars, quæ dum versatur circa obiectum materiale, similiter non versetur circa formale.

Contra quos-dam recentiores.

Quod dixerim contra quosdam recentiores, qui sine ullo fundamento putant in actione voluntatis honesta duas esse partes, imo, ut illi dicunt, actiones, alteram circa obiectum v. g. dandi eleemosynam, alteram circa honestatem, quæ movet, quam actionem dicunt posse variari manente altera circa obiectum materiale, v. g. si voluntas inciperet velle idem obiectum propter aliam rationem boni honesti aut apparentis v. g. vanæ gloriæ, quæ si possibilia sunt, manifeste infertur, illam partem, quæ est volitio obiecti materialis et quasi subiectum alterius partis, posse manere in rerum natura sine altera parte, quia supposita distinctione et separabilitate prædicta, hoc nullam involveret contradictionem. Itaque in tali casu maneret volitio dandi eleemosynam sine ullo motivo dandi, et præterea voluntas perseveraret volens, et non sub ratione boni, quod est portento simile. Propterea in impugnatione huius rei superfluum est immorari.

Dificultas.

Una tamen superest difficultas. Quia sequitur actum voluntatis totum mutari, quando mutatur proximum motivum volendi, v. g. si quis prius volens dare eleemosynam propter unam rationem boni, postea hac omissa vellet propter aliam.

Sed respondetur totum hoc esse verum. Nam mirum esset, si mutata voluntate a bona in malam, aliquid maneret præcedentis voluntatis. Eadem ratione est concedendum, quando voluntas expresse fertur ad circumstantias, mutari tantum actum variata circumstantia expresse volita, ea ratione, qua variatur mutato toto obiecto materiali: proinde illum, qui proponit audire Sacrum hora 10., postea vero illud audire proponit hora 11., mutare totam substantiam interni propositi, perinde atque illum, qui cum prius vellet dare panem pauperi, postea vult dare æquale pretium. Quod meo iudicio evidenter constat. Quid autem S. *Thomas* iudicaverit per illas quatuor bonitates, infra explicabimus; nunc sit satis, integratatem et bonitatem unius actus voluntatis, licet ex parte obiecti requirat multa, in se esse indivisibilem, perinde atque ipsum actum.

In altera parte quæstionis, sunt quidam Theologi, qui affirmant, moralem bonitatem esse differentiam essentialiem actus honesti,

non solum in genere moris, sed etiam in genere naturæ, videlicet *Conradus*, hic, et alii infra citandi, consequenter videntur asserere, bonitatem actus interni non solum esse indivisiblem, quatenus est bonitas, sed etiam quatenus est moralis. Id ipsum affirmant, qui asserunt, esse morale esse de essentia actus voluntatis. Hinc enim inferunt, bonitatem moralem esse aliquid indivisible, etiam quatenus est moralis. Illud autem asserit *Ferrariensis* 3. contra gentes, cap. 10. §. circa tertium. Quod etiam significat *S. Thomas* 3. d. 23. q. 1. a. q., asserens, esse morale essentialiter convenire actibus voluntatis. Idem sentiunt Theologi quidam recentiores, qui asserunt bonitatem moralem esse relationem convenientiæ, quæ fundatur in actu, quatenus est liber, quam convenientiam asserunt indivisibiliter esse bonitatem et moralem.

Respondendum tamen est cum distinctione. Si per bonitatem moralem intelligatur illa, quæ apta est ut secundum illam mores dicantur boni: bonitatem moralem esse aliquid indivisible, scilicet integratatem, quæ est in actu voluntatis; hæc enim sola est, per quam mores denominari possunt boni et digni laude. Si vero per bonitatem moralem non intelligitur tantum illa, quæ moralis est aptitudine, sed actu: dicendum erit, bonitatem moralem non significare aliquid indivisible, sed aliquid compositum ex integritate et denominatione libertatis seu regulabilitatis per rationem deliberantem. Ratio est, quia actus circa obiectum honestum necessarius non est actu moralis, ergo nec illius bonitas, ea scilicet ratione, quod non sit liber ac proinde nec regulatus per rationem deliberantem. Ergo bonitas moralis aliquid compositum significat. Eadem ratione ostendendum est de esse morali, si illud accipiatur secundum aptitudinem, illud esse essentiale actui voluntatis, hic enim per se habet pendere posse a ratione deliberante et per illam posse regulari, quo sensu intelligendus est *S. Thomas* cum asserit, actus voluntatis essentialiter esse in genere moris, seu esse morale essentialiter convenire actui voluntatis. Si vero esse morale accipitur non solum aptitudine sed etiam actu, dicendum est illud non esse essentiale actui voluntatis, sed esse extrinsecam denominationem prædictam actualis mensurationis per rationem, seu comparationis ad rationem deliberantam. Nam actionem esse actu moralem, aut est ipsa denominatio liberi, vel in illa fundatur; supra autem probavimus, rationem liberi significare aliquam extrinsecam denominationem in actu voluntatis. Proprie autem loquendo, esse morale

non est formaliter quod esse liberum aut deliberatum; multa enim quæ non differunt in ratione deliberationis, dicuntur differre in ratione moris, quia sunt conformia aut difformia, aut alio modc conformia rationi. Dicendum ergo est, esse moris potius supponere rationem actus deliberati tamquam fundamentum unde oritur, formaliter autem esse relationem mensurabilis per rationem, quod esse essentialiter dividitur per bonum, malum et indifferens, per diversas commensurationes ad rationem. Nam actus bonus moralis est conformis mensuræ, malus vero est difformis, indifferens autem est medius, qui a ratione non recedit, licet non habeat positivam perfectionem conformitatis cum illa, quæ diversæ sunt commensurationes actus humani cum ratione, et ideo sunt proprie differentiæ actus moralis ut moralis est, hoc est mensurabilis per rationem.

Quæstio. *Ultimo tamen posset aliquis quererere:* An bonitas actus sit divisibilis, quando obiectum illius habet diversas partes continuas, v. g. quando aliquis vult dare aliquam rem divisibilem propter honestatem sublevandi miseriam. Quæ difficultas propria non est actionis voluntatis, sed locum habet in qualibet operatione sensus aut intellectus, cuius operationis obiectum est aliquid divisibile.

Responsio. Respondeo breviter, communiter actum voluntatis honestum esse indivisibilem quamvis versetur circa obiectum divisibile, non tamen repugnare illum esse indivisibilem pro ratione partium obiecti. Prior pars probatur, quia quando aliquis vult dare quatuor aureos nummos, non habet quatuor actus, sed unum, alias enim quando vellet illos ab uno simul furari, haberet quatuor peccata: ergo habet tantum unum, quod non posset contingere, nisi totus actus versaretur circa quamlibet partem obiecti indivisibiliter. Si enim diversæ partes diversis aureis responderent, non tam essent diversæ partes, quam diversi actus totales, quia non possunt illæ partes habere inter se aliquam unionem, qua unum actum componerent. Communiter ergo id, quod volumus facere, apprehenditur per modum unius, et in hac apprehensione, unico actu indivisibili in se, versamur circa obiectum compositum. Quod tamen non repugnat actum esse divisibilem proportionata divisibilitate obiecti, probatur. Quia fieri potest, ut partes illius cognoscantur distincte, v. g. ab Angelo, prout sunt in se, ac proinde ut cognoscantur diversæ partes bonitatis obiectivæ, quæ apprehenditur in obiecto. Fieri etiam potest, ut singulæ distincte sint volitæ, ergo fieri

potest, ut actus sit divisibilis, per proportionatas divisibilitates obiecti. Confirmatur, quia Angelus successive potest augere actum voluntatis circa obiectum divisibile, v. g. movendi alias et alias partes alicuius rei, quod continuum augmentum sine divisibilitate esse non potest. Dicendum est igitur, quando obiectum habet diversas partes quasi homogeneas, in ratione boni distincte cognitas ab operante, esse posse actum voluntatis honestum divisibilem, habentem honestatem divisibilem proportionatam obiecto. In nobis tamen, in quibus non est distincta cognitio partium bonitatis obiecti, hoc est impossibile; qua etiam ratione supra diximus nostrum actum esse indivisibilem circa obiectum et circumstantias quae se tenent ex parte obiecti, quia obiectum cum circumstantiis apprehenditur per modum unius boni. Non tamen arbitror esse impossibile, ut quando intellectus distincte cognoscit obiectum et circumstantias loci aut temporis, ut in Angelis contingit, elici in voluntate actum compositum, per habitudinem ad obiectum et circumstantias, ita ut volitio tendat in obiectum et aliquis modus superperaddatur eidem voluntati, respondens modo obiecti, circumstantiae scilicet in tali loco et tempore. Sed quidquid de iis sit, asserendum est, actualem bonitatem seu bonitatem bene agendi, quae desumitur ex proximo obiecto, ita proportionari actui voluntatis, ut sit indivisibilis, quando ille est indivisibilis; e contra vero, compositionem et divisibilitatem in se habeat, quando actus, in quo est, divisibilitatem habet et vere partes habeat homogeneas aut heterogeneas, proportionatas partibus heterogeneis aut homogeneis actus voluntatis, sicut explicuimus. Bonitas enim, de qua agimus, integritas quedam est actui voluntatis intrinseca, sicut bonitas, qua quaelibet res est bona et perfecta, illi est intrinseca, ab ea non diversa secundum rem, et ideo necesse est hanc bonitatem habere indivisibilitatem aut compositionem partium, proportionatam indivisibilitati aut compositioni, quam actus habet in esse naturae.

Tertia dubitatio.

AN BONITAS SIT DIFFERENTIA ESSENTIALIS ACTUS VOLUNTATIS
AUT SALTEM PASSIO AB ILLA SEPARABILIS?

Ratio dubitandi est propositio *S. Thomæ* asserentis bonum et malum esse differentias per se actus voluntatis. Qua de causa *Conradus*, hoc loco, arbitratur bonitatem in actu voluntatis esse

differentiam essentialem illius in esse naturæ. Favet *Ferrariensis* 3. contra gent. c. 10. §. circa tertium, cum ait, esse morale essentialiter convenire actui voluntatis. Citantur *Occamus*, *Gabriel* et *Almainus*, qui tamen solum affirmant, bonitatem intrinsece convenire actui voluntatis seu non per denominationem ab alio actu, sicut convenit actui imperato a voluntate, non tamen docent bonitatem esse essentialem actui voluntatis in genere naturæ. Probari potest hæc sententia.

Primo, quia in qualibet operatione ordo ad obiectum formale est essentialis differentia, etiam in genere naturæ; sed honestum est motivum formale actuum voluntatis, qui in proximo obiecto boni sunt: ergo ordo ad honestum est differentia essentialis bonorum actuum, hic autem ordo videtur esse bonitas actualis actus voluntatis.

Secundo, quoniam esse virtutis et bonitas idem omnino sunt in actu voluntatis; sed illud esse essentialiter convenit tali actui etiam in genere naturæ, quia nihil aliud est quam esse circa honestum obiectum propter honestatem: ergo bonitas essentialiter sicut differentia constitutiva convenit actui voluntatis.

Differentia es-
sentialis in ge-
nere naturæ et
moris. Ita *Caietanus*, hic et q. seq. a. 6., *Bonaventura* 2. d. 41. a. 1. q. 2. *Albertus* d. 40. a. 5. Favent Doctores, qui sentiunt eundem actum voluntatis de bono posse mutari in malum, quod nullus dixisset nisi intelligendo actum voluntatis in esse naturæ non includere bonitatem. Eadem videtur sententia S. *Thomæ*, 1. p. q. 48. a. 1, ad 2., asserentis, bonum et malum non esse differentias constitutivas nisi in moralibus. Imo ex verbis S. *Thomæ* in hoc articulo, in quibus innititur contraria sententia, efficaciter nostra confirmatur. Afferit enim bonum et malum esse differentias in actu voluntatis, sicut verum et falsum sunt differentiae in intellectu, prout dicimus opinionem esse veram aut falsam. Ubi S. *Thomas* eodem modo loquitur de bonitate et de malitia; hæc autem cum essentialiter posita sit in privatione, ut S. *Thomas* asserit q. 18. a. 1. et multo clarius infra q. 85. a. 4., non potuit dici differentia essentialis in genere naturæ. Deinde quia S. *Thomas* asserit bonum et malum esse differentias voluntate, sicut verum vel falsum in actu intellectus scilicet in opinione. Quamvis autem dubium esse possit, an veritas sit essentialis actibus certis, v. g.

scientiæ aut fidei, tamen in actibus opinionis dubitari non potest, cum contingat eundem actum opinionis esse verum aut falsum, ut asserit Aristoteles, in prædicamentis, de substantia. Est enim opinio ex sua specie indifferens ad veritatem et falsitatem. Quare veritas nec formaliter nec substantialiter est essentialis differentia opinionis in esse absoluto naturæ: ergo nec bonitas aut malitia est differentia essentialis actus voluntatis.

Ratione probant recentiores Theologi, quia fieri potest, ut Recentiores. actus non malus fiat malus ratione novæ advertentiæ, fieri etiam potest, ut actus bonus fiat non bonus defectu libertatis: ergo bonitas non est differentia essentialis. Verum, quamvis hæc ratio sufficiat ad probandum, malitiam non esse intrinsecam actui in specie naturæ, quod ex aliis indiciis etiam constat; tamen non sufficit ad probandum actum voluntatis, qui ex proximo obiecto bonus est, non includere in sua essentia bonitatem, qui enim tali modo bonus est, nunquam esse potest sine bonitate, etiamsi esse possit sine libertate. Defectus enim libertatis, quamvis tollat libertatem moralem, quatenus est moralis seu per rationem mensurabilis, non tamen tollit bonitatem quatenus bonitas est, hoc est integritas bene operandi.

Probatur ergo sententia proposita:

Primo, quia bonitas in qualibet re est passio entis præsertim illa, quæ posita est in integritate, qua res est bona in se; hæc enim bonitas essentialiter supponit constitutionem essentiæ ex his, quæ essentialia sunt. Unde etiam desumitur altera ratio. Probatur sententia proposita.

Secundo, quoniam bonitas aut est illa absoluta, qua res est bona in se, aut respectiva, qua est bona alteri; illa autem, qua res est bona in se, non est essentialis propter rationem allatam. Illa autem, quæ respectiva est, essentialis esse non potest, propterea enim res alteri quomodolibet est conveniens, quia talem naturam habet, et in specie actus bonus ex obiecto conveniens est homini propter ordinem ad honestum obiectum: ergo prius ratione constituitur in essentia per hunc ordinem, quam sit homini conveniens. Ergo bonitas, quoctunque sensu explicetur, non potest esse essentialis differentia actus voluntatis in esse naturæ.

Ad testimonium S. Thomæ est respondendum. Cum asserit, bonum et malum esse differentias actus voluntatis, esse intelligendum de actu voluntatis non in genere naturæ, sed in genere moris seu in esse mensurabili per rationem. Quoniam bonum

habet conformitatis relationem, malum vero difformitatis, sicut verum et falsum sunt differentiae actus intellectus non in esse naturae, quoniam eadem opinio saltem secundum speciem potest esse vera et falsa, sed in esse mensurabilis ab obiecto, quoniam verum dicit cum illo conformitatem, falsum vero difformitatem.

Alii respondent, *S. Thomam* esse intelligendum de bono et malo, vero et falso, fundamentaliter non formaliter. Sed neque isto modo esset vera doctrina *S. Thomae*. Quoniam verum vel falsum eidem essentiæ opinionis promiscue possunt convenire: unde adhuc fundamentaliter considerata, nec sunt differentiae essentiales, nec inferunt diversitatem essentialiem in actu intellectus.

Ad rationem, concedimus ordinem ad obiectum honestum esse essentialiem differentiam actus boni ex obiecto; negamus tamen rationem bonitatis actualis absolutæ positam esse in hoc ordine, potius enim est passio illius, eo quod habeat obiectum pensatis omnibus conforme rationi. Eadem ratione negamus, esse virtutis actualis formaliter consistere in tali ordine, potius enim consistit in integritate, quam actus ex hoc ordine habet. Ex quo esse virtutis sequitur ratio bonitatis relativæ, qua est conveniens naturae rationali, ut sumitur ex *S. Thoma*, infra q. 71., a. 1.

In altera quæstionis parte

Supponimus primo, actum externum humanum in genere naturae posse mutari de bono in malum, quod docet *S. Thomas* q. 20. a. 6., et per se notum est.

Supponimus secundo, actum internum ex obiecto indifferente similiter posse mutari de bono in malum, mutata scilicet intentione finis remoti boni et mali, ut contingit in actu externo. Ex his autem, quæ infra dicemus, constabit, actum internum voluntatis ex obiecto indifferente posse esse bonum ex fine remoto, et hanc bonitatem non esse passionem inseparabilem ab hoc actu, sed accidentalem, quæ possit adesse et abesse, ita ut actus qui ex obiecto proximo bonus est, in malum possit mutari, si fiat ex alio fine. Quæ propositio manifeste sequitur ex illo principio, quod actus voluntatis possit esse bonus ex fine remoto, quod ut arbitror manifeste probabimus in sequentibus.

Supponimus tertio, actum, qui caret malitia propter indelibera-

tionem, posse adveniente advertentia fieri malum sine mutatione in esse naturæ.

Difficultas igitur solum est: an actus voluntatis possit mutari de bono ex obiecto in malum, aut de bono in non bonum, aut ē contra?

Prima sententia est affirmativa, quam sequitur *Maior* in 2. d. 42. q. 1. p. 2., *Durandus* d. 40. q. 3. n. 4., *Caietanus*, hic et q. sequenti a. 6., *Capreolus* in 2. d. 40. q. 1. a. 3. ad argumenta contra 3. conclusionem, *Navarrus* in Summa, prael. 7. n. 71. Probant

Primo, quia bonum et malum non sunt differentiæ essentiales actus voluntatis in genere naturæ, ergo fieri potest ut idem actus in esse naturæ transeat de bonitate in malitiam, aut in negationem bonitatis. Confirmatur

Secundo, quia qui vult celebrare Missam, bonum et honestum actum habet, si ignoret esse tempus interdicti, si autem animadvertisit interdictum et perseveret in eodem proposito, actus, qui prius fuit bonus, postea fit malus; neque enim necesse est, ut propter novam cogitationem, per quam homo posset retrahi a proposito priori, illud nunc diversum sit. Eadem ratione videtur fieri posse, ut propositum celebrandi, prius malum ratione malæ circumstantiæ aut temporis, illa mutata incipiat esse bonum.

Tertio, quia fieri potest, ut actus, qui prius est cum libertate et ex obiecto bonus, postea continuetur sine libertate atque adeo sine bonitate: ergo fieri potest, ut actus bonus ex obiecto mutetur de bono in malum aut in non bonum. Unde infertur, bonitatem non esse proprietatem inseparabilem ab actu bono ex obiecto.

Secunda sententia est contraria et multo probabilior, quam sequitur *Conradus*, hic, *Gabriel* 1. d. 41. a. 2. concl. 3., et in 3. d. 28. q. 1. a. 1., *Occamus* in 3. q. 10. dub. ultima, quodlib. 3. q. 15. et 16., *Richardus* 2. d. 40. a. 2. q. 1.

Ratio sumitur *primo* ex *S. Thoma* infra q. 20. a. 6., solum enim de actu exteriori docet illum posse mutari de bono in malum, sed clare infra q. 55. a. 4. ad 5. Et 2. II. q. 17, a. 1. ad 1. docet, nullum usum virtutis esse posse malum. Et quamvis aliquis posset male uti virtute ut obiecto, non tamen illa posse male uti ut principio. Sentit ergo illos actus, qui a virtute procedunt, non posse continuari cum malitia, alias enim si possunt continuando in esse naturæ mutari in malos, fieri potest, ut virtus prius

influens in actum bonum, postea influeret in malum. Eadem sententia est *S. Augustini* tom. 1. l. 1. de libertate arbitrii, c. 18., 19., et tom. 2. l. 2. de peccator. meritis c. 18. et l. 4. contra Julianum, c. 3. col. 6. Ait enim, esse quædam, sine quibus recte vivitur; et alia media bona, sine quibus non vivitur recte; et alia suprema scilicet virtutes, quibus nullus male uti potest. Ubi illa designatio potentiarum et virtutum, quod potentiae possint influere ad opera mala, virtutes autem non nisi ad bona, plane ostendit, virtutem nec posse concurrere ad opus malum ut malum est, neque ad opus quod re ipsa malum sit. *Respondent aliqui*, ab eo tempore, quo actus virtutis incipit esse malus, illum non pendere a virtute. *Sed contra est*, quia actio non potest eadem manere, nisi dependendo ab eodem principio; ab hoc enim actio non pendet, nisi per suam intrinsecam entitatem: quare tam implicat manere sine dependentia ab eodem principio, quam sine entitate propria. Ergo si actus, qui prius erat bonus, postea non pendeat a virtute, iam non est idem, sed diversus intrinseca entitate.

Secundo, quia actus generat in potentia habitum proportionatum ad similem operandi modum, ergo actus, qui malus est, nec pendet a virtute, habitum malum generat; at vero actus, qui prius bonus est et virtutem generavit, postea non potest generare habitum vitii, nec enim potest virtus et vitium ab eadem entitate actus effici: ergo actus malus, qui succedit post bonum, necessario distingui debet a bono etiam in esse naturæ.

Tertio. Ratio a priori et valde efficax est *S. Thomæ* locis citatis, ubi asserit, usum virtutis non posse esse malum, quoniam attingit regulam ipsam rationis, unde oritur bonitas. Nam motivum proximum actus boni ex obiecto est bonum conforme rationi, quod pensatis omnibus conforme iudicatur sine ulla dubitatione malitiæ. At vero quando in obiecto nulla apprehenditur malitia, non potest esse actus malus, et quando apprehenditur iam obiectum, non potest iudicari ut conveniens rationi vel naturæ rationali: ergo non potest continuari idem actus voluntatis, hic enim continuari non potest non perseverante apprehensione eiusdem bonitatis.

Hac ipsa ratione probatur, actum bonum ex obiecto non posse mutari in non bonum, quia si perseverat idem motivum honestatis, actus est bonus, si autem non perseverat, non est idem. Quare fieri non potest, ut mutetur de bono in non bonum.

Alii utuntur hac ratione: Quia bonitas est differentia actus voluntatis in esse naturæ. Sed hæc ratio falso principio innititur; quia bonitas est integritas, qua actus humanus est in se rectus et perfectus, sicut quælibet entitas habet in se proportionatam integritatem et perfectionem, quæ re ipsa non distinguitur ab entitate, et ideo permanente entitate non potest non manere: ergo impossibile est actum bonum ex obiecto manere eundem sine bonitate; cum hac autem nulla adiungi potest malitia iuxta vulgare principium Dionysii: „Bonum ex integra causa“. Ratio ergo, an bonitas sit inseparabilis ab actu bono, est, quia re ipsa est ipsa entitas actus boni, quatenus propter ordinem ad obiectum naturæ rationali conforme est integer, constans omnibus, quæ natura rationalis ponere debet in sua operatione. Quæ est sententia *Gabrielis, Occami* supra, et *Almaini* tract. 1. moral. c. 13. Hi enim doctores non docent, bonitatem esse esentialem differentiam actus voluntatis, sed intrinsecam perfectionem illius, quæ nihil aliud est, quam ipse actus, ut *Almainus* loquitur.

Ad primum respondetur. Quamvis bonitas non sit differentia essentialis actus voluntatis in esse naturæ, esse tamen rationem, quæ non solum sit passio illius, sed etiam identificatur cum illo, et ideo est ab illa inseparabilis. *Ad confirmationem.* Propositum celebrandi post cognitum interdictum esse diversum a priori, si erat bonum ex obiecto, quoniam prioris motivum erat honestas obiecti. Quæ tamen esse non potest in hoc casu motivum, nec iudicari inesse in obiecto, quod propter prohibitionem in tali tempore non est conforme rationi in tali circumstantia. *Ad probationem vero respondeo,* propositum non mutari per cognitionem cuiusque mali, quod de novo advertitur in obiecto; mutari tamen necessario, quando propter novam advertentiam mali cessat præcedens iudicium bonitatis, quæ prius movebat, quod contingit in casu proposito. Nam proposita advertentia temporis prohibiti, eo ipso cessat iudicium de conformitate cum natura rationali, cui res non potest esse conformis, nec potest iudicari conformis, quando consideratur prohibitio illius.

Dices primo, quia non repugnat perseverante priori iudicio honestatis oriri aliquam dubitationem de prohibitione interdicti, quamvis alias actus celebrandi consideretur ut adoratio Dei, sicut ante iudicabatur, quæ duæ cognitiones videntur sufficere ad peccatum perseverante voluntate ob motivum honestum. *Respondeo*

negando antecedens. Quoniam in obiecto conformi rationi una ex circumstantiis est, in illo non esse periculum aliquid faciendi contra rationem: quare impossibile est, orta dubitatione de prohibitione perseverare iudicium honestatis, quod requiritur ad operandum propter honestum, et ideo impossibile est adveniente advertentia sufficienti ad peccatum perseverare iudicium, quod sufficiat ad operandum ex motivo honesto, hoc est ex motivo pensatis omnibus confirmi rationi.

Ad ultimum respondetur, mutari posse actum honestum liberum in non liberum, non tamen propterea posse illum amittere bonitatem quam habet, quia defectus libertatis solum facit bonitatem, quæ perseverat, non esse meritoriam neque dignam laude, neque commensurabilem per deliberationem rationis; integritas tamen, quæ est in actu, propter defectum libertatis non tollitur, quia amor Dei necessarius in patria eandem habet integritatem atque si esset liber. Ideo, quamvis dixerim, actualem bonitatem esse inseparabilem ab actu, qui est ex obiecto bonus, non tamen negavi, bonitatem moralem prout moralem, sub qua conditione requirit libertatem, esse ab illo actu separabilem.

Satisfit oppositis. *Dices primo*: Quia si in actu manet eadem bonitas, similiter in eo debet manere ratio meriti, quæ in eadem bonitate fundatur. Actus enim hominis meritorius est, quatenus est bonus. *Respondeo* negando consequentiam. Quoniam meritum non fundatur in sola bonitate, sed in bonitate cum libertate, seu cum denominatione extrinseca libertatis. Sicut enim auctores huius obiectionis dicunt, manente eadem entitate actus non manere in illo bonitatem, quia non manet libertas, in qua dicunt fundari bonitatem: ita nos dicimus, quamvis maneat eadem bonitas ablata libertate, non tamen manere rationem meriti, quia haec ratio fundatur in bonitate adiuncta libertate, ut ait *S. Thomas* q. 21. a. 3., ad 4.

Dicunt secundo aliqui: Quia non repugnat Deum posse efficere eundem actum sine concursu voluntatis, in quo talis actus non haberet bonitatem actualem bene operandi: ergo bonitas actualis non est inseparabilis ab actu voluntatis considerata in esse naturæ. *Respondetur*, negando antecedens, iuxta illa, quæ diximus q. 6. Et quamvis concederetur illud antecedens, nihil inferretur contra illa, quæ dicuntur in hac quæstione, in qua solum asseritur, quando actus procedit a voluntate propter conformitatem obiecti cum ratione, non posse carere bonitate actuali, non autem

simpliciter, quod actus voluntatis non possit elici absque influxu voluntatis: ideo simpliciter dici potest, actum voluntatis, qui ex proximo obiecto est bonus, esse non posse sine bonitate actuali bene agendi, a qua natura rationalis dicitur bene operans, et non solum bonum operans.

Dices tertio: Quia non repugnat Deum prohibere operationem internam diligendi ipsum, vel operandi circa aliud obiectum honestum, in quo casu actus elicitus circa eandem rationem obiecti haberet idem esse naturæ, quod habet elicitus sine prohibitione, nec tamen esset bonus, sed peccatum contra prohibitionem: ergo hac saltem ratione idem actus potest esse malus. Unde infertur, bonitatem non esse inseparabilem a subiecto in quo est, neque esse illam integritatem, quam diximus identificari cum subiecto, hoc est cum actu. *Respondeatur:* Quando obiectum actus interni est aliqua operatio externa, non repugnare illum prohiberi, si modo etiam prohibeatur actio externa, quæ est obiectum illius, in quo casu non potest manere idem actus internus, quam considerata prohibitione actus externi, qui est obiectum, cum non potest manere iudicium de conformitate illius cum ratione, ex quo dependebat actus cum erat honestus. Si vero actus honesti non sit aliquis actus externus obiectum, sed res quæ operatio non sit, atque adeo nec capax prohibitionis, ut contingit in dilectione benevolentiae Dei, qua quis delectari potest de bonis, quæ Deus habet, negandum est, esse posse prohibitionem talis actus interni. Nec enim possibilis est prohibitio sine manente potestate in illo, ad quem dirigitur volendi implere præceptum, quia id est gratum legislatori, quia est quædam dilectio. Simili ratione, in aliis obiectis est impossibile affectum circa honestum ut sic prohiberi, quia implicat talem affectum non esse conformem naturæ rationali.

Sed dices: Saltem facta hypothesi impossibili præcedentis prohibitionis sequeretur, actum habiturum idem esse naturæ cum contrarietate cum lege, atque adeo cum malitia. Unde infertur, bonitatem actuali non esse in esse naturæ actus boni. *Respondeo,* data illa hypothesi simul futurum actum bonum, et contrarium legi, seu integrum in se ratione obiecti omni ex parte conformi rationi, et contrarium prohibitioni Dei. Bonitas enim actualis cum formaliter non sit conformitas cum lege, non destruitur formaliter per contrarietatem cum lege. Quoniam vero prædicta hypothesis est impossibilis, ideo pensatis omnibus est asserendum, esse impossi-

bile, ut actus, qui ex proximo obiecto est bonus, perseveret in eodem esse naturæ, sine conformitate cum lege, aut sine bonitate, qua est bonus in se sicut operatio; hæc enim bonitas licet non sit essentialis differentia, quæ primo constituit actum, est tamen ratio cum illa identificata, in natura rei, et dicitur passio illius, solum propter distinctionem virtualem, qua formaliter loquendo, quando illæ rationes distingvuntur, intelliguntur ita inter se ordinatæ, ut actus sit bonus in se seu habens omnia, quæ rationalis natura in sua operatione postulat, eo quod habeat obiectum pensatis omnibus conforme rationi, quatenus rationi conforme est. Addendum est tandem: quamvis non possit esse prohibitio actus interioris, alias boni ex obiecto, sine prohibitione actus externi, nihilominus ut mens sit liberior in cogitatione, esse posse prohibitionem non cogitandi voluntarie de hoc aut illo obiecto, et ita posse impediri consequenter actus virtutis. Præterea ex præcepto unius virtutis potest contingere, ut impediatur actus alterius impossibilis cum actu præcepti. Verum actus ipse internus, prout est propter obiectum honestum, non potest esse directa et totalis materia primaria alicuius prohibitionis; quoniam secundum se est essentialiter conformis naturæ rationali: ergo ex hoc capite propter prohibitionem fieri potest, ut actus bonus ex obiecto sine bonitate aliquando existat.

Quarta dubitatio.

AN ACTUS INTERIOR HABEAT SPECIEM BONI EX PROXIMO OBIECTO?

Occasio
dubitacionis.

Occasionem huius dubitationis dedit *Scotus*, qui in 2. d. 2. q. 1. §. ad solutionem, et d. 41. q. 1. §. de primo dico, et quodlib. 18. §. ultra istud et §. nota quod ultra, bonitatem volitionis ex obiecto appellat bonitatem ex genere, in quo visus est contradicere *S. Thomæ*, qui saepius asserit speciem boni esse desumendam ex obiecto. Qua de causa *Caietanus* et *Conradus* superius q. 18. a. 2. *Scotum* impugnant. Et quidem, actum internum, qui ex proximo obiecto est bonus, speciem sumere ex proprio obiecto, non materiali sed formalis, *S. Thomas* tradit supra q. 18. a. 2., 5. et 6., specialiter in hoc articulo et sæpe alibi. Consentient *Caietanus* et *Conradus*, cit. 1., et *Gabriel* 2. d. 40. q. 1. a. 1. not. 1., *Durandus* d. 38. q. 1., *Almainus* tract. 1. moral. c. 14. Et res est manifesta ex generali principio actuum, qui cum oriuntur

ab eadem potentia, non possunt distingvi, nisi per obiecta. Quod autem per obiecta materialia actus voluntatis non constituantur in specie, docet S. *Thomas* 2. II. q. 28. a. 1., et alii citati. Quod etiam ratione patet. Quia circa idem obiectum materiale possunt esse dissimiles actus: igitur ex obiecto formalis sumenda est specifica distinctio actuum voluntatis. Neque ulla ratione *Scotus* supra allegatus contradicit, ipse enim se clarissime explicat, bonitatem, quae sumitur ex obiecto, a se appellari bonitatem ex genere, quia talis bonitas indifferens est ad diversas bonitates ex circumstantiis, maxime in fine remoto. Et vero, si propter allegata *Scoti* verba, contraria sententia illi tribuitur, etiam deberet tribui S. *Thomæ* in 2. d. 36. q. 1. ar. 3. ad 3. Nam plane eodem modo loquitur sicut *Scotus*. Ego vero bonitatem ex obiecto arbitror vocari ex genere, hoc est ex materia et essentia, ut asserit S. *Thomas* supra q. 18. a. 2. Sic enim dicimus humanum genus, significantes humanam naturam. Dicimus etiam perjurium aut furtum ex suo genere esse peccata mortalia, hoc est ex sua natura et intra suam naturam. Nec enim aliquis ignorat, haec esse peccata in specie.

Auctoris
sententia

Sed contra est

Primo communis obiectio. Quia fieri potest, ut quis proponat in genere se in posterum dedere honestati, volendo maiorem perfectiōnem, aut quid simile, qui actus cum in individuo a parte rei existant, sine dubio habent speciem, nec tamen illam possunt habere ab obiecto, cum illud generatim et communissimum sit: ergo species actus boni ex alio sumenda est, non ex obiecto formalis.

Respondeo negando minorem. Nam ex obiecto considerato secundum rationem communem, si secundum illam adæquatūm sit obiectum, sumi potest species infima actionis non minus quam ex qualibet particulari ratione, sicut contingit in actibus intellectus, quibus consideramus rationem caloris, aut alterius rei, sine specifica differentia.

Sed dices secundo: Quoniam species actionis, qua considerantur huiusmodi obiecta communia, essentialiter continetur sub genere, in quo conveniunt actus, qui versantur circa speciem. Et in re præsenti desiderium operandi honeste secundum rationem in communi continetur sub genere actus honesti, ac propterea habere debet aliquam intrinsecam differentiam, per quam distin-

gvitur ab illo genere. Hanc autem non potest recipere per ordinem ad obiectum honestum in communi, quia hoc totum respicitur per rationem genericam. Videtur ergo dicendum, differentiam specificam saltem in tali actione non esse sumendam ab obiecto.

Respondeo concedendo omnia usque ad illam propositionem, in qua asseritur differentiam intrinsecam, quam talis actus habet, non sumi ab obiecto communi, circa quod versatur, a quo etiam sumitur ratio genericā virtutis, sub diversa tamen ratione. Quoniam ratio honesti in genere duobus modis accipitur. Altero sicut totum potentiale contrahibile per differentias, altero vero modo quatenus in se est quædam natura, actu continens suam quidditatem. Priori modo est obiectum formale, a quo sumitur genericā differentia actus honesti. Posteriori vero ratione, quatenus in se est honestum seu quædam quidditas hic et nunc amata sine differentiis per quas possit contrahi, est obiectum formale actus particularis, quo quis vult honeste operari, abstrahendo ab hac vel illa specie honestatis. An vero in actibus honestatis, qui versantur circa obiecta hæc generalia, aliquis habitus, aut virtus generetur, dicemus in tractatu de virtutibus.

Ultimo iuvat animadvertere, cum dicimus speciem bonitatis sumi ab obiecto, non significari ordinem ad obiectum esse specificam differentiam bonitatis ut bonitas est; hic enim ordo differentia est essentialis actionis in genere naturæ, a qua ratione differt bonitas moralis. Nihilominus, quia per diversitatem essentiæ, quam actus honestus habet ex obiecto, habet etiam diversitatem bonitatis actualem, hoc est diversam integritatem, ideo dicitur bonitatem actus interni specificari ab obiecto, quoniam per diversitatem obiecti diversa est. Nam per diversitatem obiecti rationalis natura postulat diversam integritatem in sua operatione, et ideo quotiescumque actus internus bonus ex obiecto proximo est diversus in esse naturæ obiecti, similiter est diversus in genere moris habetque diversam integritatis bonitatem, qua est bonus in se, et conformitatis cum natura rationali, qua est ille bonus et obiectum ab illo amabile amore concupiscentiæ.

Difficultas. *Una vero hic relinquitur difficultas:* Quid sit sentiendum, quando in obiecto apparent plures rationes honestatis, et voluntas ex illis omnibus movetur ad dilectionem eiusdem obiecti. An inquam, in tali casu in uno actu secundum esse naturæ sint plures bonitates pertinentes ad diversas virtutes pro ratione diver-

sarum honestatum, quæ apprehenduntur in obiecto v. g. obedientiæ, iustitiæ, veracitatis et religionis, quæ possunt apprehendi in uno obiecto, e. g. dicendi veritatem, quando aliquis in iudicio examinatur sub iuramento.

Aliqui affirmant, in tali casu esse unum actum in genere naturæ, qui habent plures species in genere moris, æque proximo convenienter tali actui. *Primo in confirmationem*, si Deo placet, adducunt S. Thomam, qui supra q. 1. a. 1. ad 3. asserit, actum qui est unus in genere naturæ, posse esse in pluribus speciebus in genere moris, quod vulgatum pronuntiatum est apud alios doctores. *Secundo confirmatur ratione*. Quoniam quando apprehenduntur plures rationes bonitatis in obiecto, facilius homo determinatur, quod non contingere, nisi eadem operatio voluntatis oriatur ex apprehensione omnium bonitatum; intelligi enim non potest, voluntatem determinari facilius ex aliqua apprehensione boni, nisi talis apprehensio, applicando voluntati rationem motivam, influeret in determinationem voluntatis.

Sententia contraria est multo probabilior: quando in obiecto considerantur diversæ rationes boni, quæ expresse amentur, non esse unum actum in genere naturæ, sed diversos, ac proinde in eodem actu voluntatis nunquam esse plures bonitates intrinsecas sumptas ab obiecto proximo. Hæc est expressa sententia S. Thomæ supra q. 1. a. 3., ubi docet, eundem actum voluntatis non posse habere plures fines proximos, et ideo nec posse constitui ex æquo in duplice specie; quæ fere repetit in hac q. a. 2. ad 1. Huius rationem supra assignavimus q. 8. a. 2. dub. 2. Nonnihil etiam diximus q. 1. a. 5. dub. 2., ubi probavimus fieri non posse, ut eodem actu ametur una res propter diversa motiva separabilia inter se, sed necessario esse tot actus realiter diversos, quot sunt motiva, sin minus fieri poterit, ut eodem actu ametur Deus prout est bonus et prout est nobis bonus. Alia etiam absurdæ, quæ ex opposita sententia sequerentur, ibidem insinuavimus. Et I. p. q. 55., cum explicaremus quomodo species Angelorum possint esse naturales in repræsentando. Et certe Doctores, qui sentiunt modo explicato actum esse eundem in genere naturæ multiplicem in genere moris, idque ex proximo obiecto, sibi non recte consentiunt. Nam si commune esse naturæ est in actu voluntatis desumptum a diversis motivis, consequenter esset asserendum, esse posse unum esse moris desumptum ab eisdem obiectis motivis, non

Aliorum sententia.

enim minus ab obiecto specificantur esse naturæ, quam esse moris: quare si unum est esse naturæ, non obstante diversitate bonitatum, quæ movent, pari ratione esse posset unum esse naturæ. *Secundo*, quia bonitas actualis est integritas ipsius actus, quam ille habet ratione obiecti, quæ non distingvitur secundum rem ab esse naturæ et est quædam passio illius: quando ergo non est nisi unum esse naturæ, non potest esse nisi una bonitas.

Ad S. Thomam respondetur: dixisse illum unum actum in esse naturæ esse posse in pluribus speciebus secundum genus moris; quod est certissimum, non solum in actibus malis, sed etiam in bonis, ratione bonitatis ex fine, quæ diversa esse potest a bonitate sumpta ex obiecto; non tamen dicit S. Thomas, eundem actum esse posse in pluribus speciebus boni ex obiecto, de quo disputamus. Est enim diversa ratio in hac specie moris, quæ est quædam passio actus in esse naturæ, et ideo nisi actus multiplicetur secundum hoc esse, non potest multiplicari in esse moris boni ex obiecto. Hæc enim bonitas non est accidens, quod possit adesse et abesse, aut variari in actu voluntatis, ut probatum est. *Ad rationem respondetur*, voluntatem facilius determinari, quando apprehenduntur plures rationes boni, etiamsi operetur diversis actionibus internis. Nam licet apprehensio unius bonitatis directe et per se non influat in actionem, quæ nititur in altero motivo simul apprehenso, tamen minuit difficultatem ex parte obiecti. Nam ex natura rei difficultas apprehensa in obiecto minus retrahit voluntatem, quæ a multis attrahitur. Tandem addendum est, licet, quando una res amatur expresse propter plures rationes distincte apprehensas, diversæ sint actiones in voluntate, sæpius tamen considerari has rationes confuse, prout convenient et efficiunt quamdam rationem maioris boni honesti, in quo casu obiectum, quod habet plures rationes boni, una actione amatur, quia elicitor ex motivo unius boni, et tunc facile intelligitur, voluntatem posse determinari facilius ad amorem, ad quem movent diversæ rationes amandi, quatenus efficiunt maiorem quamdam rationem honesti, qui actus pertinet communiter ad eandem speciem, ad quam pertinet generale principium honeste vivendi.

Quæstio.

Ultimo posset hic quæri: An electio mediorum utilium ad fines honestos sit intrinsece bona ex obiecto, eadem ratione atque volitio actus honesti propter honestatem. Sed de hoc in articulo sequenti, postquam explicuerimus, qua ratione contingere potest,

aliquam intentionem, quæ habet intrinsecam bonitatem ex obiecto, participare accidentaliter bonitatem finis aut alterius circumstantiæ.

Demum ex dictis in hoc articulo, hæc dubitatione et præcedenti colligitur, qualis sit distinctio actus humani in bonum, malum et indifferentem. Nam si dividatur actus humanus consideratus in esse naturæ, divisio est subiecti per accidentia. Quia bonum, malum, et indifferentes, non conveniunt essentialiter actui considerato in esse naturæ, ut dub. 3. diximus. Si vero actus humanus accipiatur in esse morali, et ut moralis est, constat: *primo* illam divisionem esse essentialem, quia bonum, malum, et indifferentes, differentiae sunt essentiales in genere moris seu entis mensurabilis per rationem. *Secundo* tamen addendum est, non esse divisionem generis univoci in species, sed analogi in analogata, tum quia genus boni moralis essentialiter est prius quam malum, quod dicit privationem illius, tum etiam quoniam malum, quod privationem dicit, non potest univoce convenire cum bono. Est ergo illa divisio essentialis quidem, non tamen generis, sed analogi, per diversas commensurationes cum ratione, in qua commensuratione diximus esse rationem moralis.

Ultima conclusio.

ARTICULUS II.

An bonitas actus voluntatis dependeat a solo obiecto?

Conclusio est, bonitatem voluntatis dependere ex solo obiecto, non vero ex circumstantiis. Ut autem intelligatur, de qua bonitate sit hæc conclusio, præmittendum est, possitne duplex bonitas, substantialis et accidentalis, in actu voluntatis reperiri. Quare commode hic explicabuntur ea, quæ ad bonitatem pertinent ex fine aut circumstantiis desumendam.

Prima dubitatio.

AN ACTUS BONUS EX OBIECTO HABERE POTEST ALIAM BONITATEM
EX FINE REMOTO?

Agimus hic de actu interno voluntatis, et per obiectum intelligimus finem proximum boni honesti, a quo voluntas movetur. In voluntate enim finis proprie est obiectum actus interioris, ut S. Thomas asserit q. præced. a. 6. Porro in hac difficultate proposita

Prima sententia. *Prima sententia* est quorundam, qui affirmant, actum internum voluntatis non posse habere aliquam bonitatem accidentalem ex fine remoto, in quem ordinatur, sed solum illam primariam substantiam, quam habet ex proximo obiecto. Probatur:

Primo auctoritate *S. Thomæ* hoc articulo asserentis, bonitatem voluntatis pendere ex solo obiecto, et q. præced. a. 6. ad 2., actum externum ordinari posse accidentaliter in finem non tantum internum. Inde autem infertur, actum internum non posse habere accidentalem bonitatem a fine remoto, sed solum substantiam, quam habet a fine, in quem proxime ordinatur.

Secundo, quoniam licet actus externus ordinari possit accidentaliter in finem, quia non est liber per se, sed solum ea ratione, qua pendet ab actu voluntatis, ipse tamen actus volendi habet internam libertatem, quatenus est actus elicitus ex apprehensione alicuius boni: ergo habere non potest bonitatem, nisi a bono, ex cuius apprehensione elicitur, nam tantum potest esse gratia huius, ab hoc autem obiecto seu fine bonitas substantialis desumitur: ergo nulla est accidentalis.

Tertio, quoniam sequeretur posse fieri, ut licet aliquis actus internum sit ex obiecto bonus, tamen ex fine remoto esset malus, si imperetur ex intentione alicuius finis mali.

Secunda sententia contraria meoque iudicio certa et plane *S. Thomæ* est: Actum internum voluntatis habere posse ex aliquo remoto fine, ex cuius intentione imperetur, aliquam bonitatem accidentalem, diversam ab illa, quæ accipitur ex fine proximo, ex cuius apprehensione elicitur. Hoc enim artic. ad 1. dicit, in actu voluntatis bonitatem, quæ est ex obiecto, non differre a bonitate, quæ est ex fine, sicut contingit in actibus aliarum virtutum, nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine et voluntas ex voluntate: ergo docet *S. Thomas* fieri posse, ut in actu voluntatis bonitas ex obiecto differat a bonitate ex fine; quæ verba ita sunt clara, ut sufficiant ad refellendas omnes contrariarum sententiarum expositiones. Idem desumitur ex 2. II. q. 85. a. 3. et q. 147. a. 2. ad 2. et q. 154. a. 10, et III. p. q. 85. a. 2. ad 1. Afferit enim actum unius virtutis elicitum participare posse speciem bonitatis virtutis alterius, si ordinetur ad finem alterius. Consentient *Alensis* 2. p. q. 92. memb. 2. a. 1., *Caietanus* supra q. præced. a. 6. ad 2. Alii, quamvis asserant, actum bonum habere posse bonitatem alterius virtutis, non ita expresse loquuntur de actu interno, de actu externo enim nulla

est difficultas. Si enim actus temperantiæ externus ametur propter absolutam bonitatem, quam habet, et propter utilitatem, quæ in illo apprehenditur, fundatam in alia bonitate, quam habet ut finis, quando inquam hic actus ex hoc duplii motivo efficitur, sine dubio habet duplarem speciem boni, primaria autem dicitur illa, quæ illi convenit ratione bonitatis, quam habet per modum finis, quatenus per se est conformis rationi; in qua conformitate fundatur utilitas ad aliud finem honestum, quæ etiam sufficit ad participationem alterius bonitatis. Cæterum in actu ipso interno cum bonitate primaria ex obiecto esse posse aliquam accidentalem ex fine remoto, sic *probatur*:

Quemadmodum voluntas potest imperare aliis potentissimis, ita etiam potest imperare sibi ipsi, ita ut si actus aliarum potentiarum oriuntur ex imperio voluntatis, ita unus actus voluntatis volitus et imperatus ex alio actu possit oriri. Sed hoc satis est ad participandam accidentalem bonitatem ex intentione finis, ex cuius amore aliquis actus imperatur: ergo etc. *Maiorem* tradit S. Thomas supra q. 17. a. 5., ubi nos auctoritate Augustini et ratione probavimus. Quod autem dependentia actus imperati ab imperio voluntatis sufficiat ad participandam bonitatem actus imperantis, res est manifesta. Tum quia imperium et actus imperatus efficiunt unam operationem humanam, ut S. Thomas asserit eadem q. 17. a. 4., tum etiam quia bonitas actualis nihil est aliud, quam esse gratia finis honesti, aut certe est perfectio aut convenientia cum ratione, quam habent actus, qui honestatis gratia fiunt; omnes autem actus imperati sunt propter finem actus imperantis, et ideo participant illius bonitatem.

Respondent aliqui recentiores: Quando imperium habet aliquam rationem imperii, ut actus imperatus mandetur executioni, illi tribuere suam bonitatem, atque hoc contingere in actibus aliarum potentiarum; quando tamen imperium non concurrit, sicut principium, nullam bonitatem tribuere, et hoc contingere in imperio respectu actus voluntatis. Quando enim volumus habere actum charitatis vel spei ad merendum, prior volitio reflexa non concurrit etiam moraliter ad actus voluntatis, quos desideramus, sed solum ad considerationem utilem, ut tales actus orientur.

Hæc tamen responsio refellenda est:

Reiicitur.

Primo, quia nullum est imperium, quod non habeat rationem principii et causae saltem moralis respectu actus imperati. Et in

specie *S. Thomas* a. 5. cit. ad 1., et *Augustinus* 1. 5. Confess. c. 9. explicat, quando post imperium in voluntate non sequitur actio, id provenire ex imperfectione imperii. Ergo sentiunt, perfectum imperium voluntatis esse efficax, ut oriatur in eadem voluntate actio imperata. Quod enim actus voluntatis intrinsece pendeat a voluntate, atque adeo sit intrinsece liber, non impedit, quominus possit perfecte oriri ex vi alterius actus, ut patet in electione medii necessarii, quæ oritur ex intentione: ergo ratione fieri potest, ut actus imperatus oriatur ex imperante. *Confirmatur*, quoniam potestas voluntatis non minus subditur voluntati, quam efficacia aliarum potentiarum, quæ applicantur ad operandum, ex vi imperii voluntatis: ergo fieri potest, ut voluntas per unam actionem, per quam vult aliam, efficaciter applicet suam activitatem ad illam.

Secundo, quoniam voluntas per unam actionem diligendi Deum impedit efficaciter suam activitatem, ne, quando Deum diligit, eliciat actus internos repugnantes legi Dei v. g. invidiae aut desperationis, qui consumuntur in voluntate ipsa, quod ex hac dunt taxat causa provenit, quod volente homine observationem mandatorum et impletionem divinæ voluntatis, non potest elicere actum internum contrarium divinæ voluntati: ergo determinatio voluntatis per unam operationem efficaciam habet circa activitatem eiusdem voluntatis in aliis operationibus. Denique infallibile est, illum qui Deum diligit, quando diligit, observaturum mandata: ergo si tempore dilectionis occurreret mandatum implendum per aliquem actum internum v. g. spei vel amoris proximi, ex vi talis dilectionis sequeretur observatio talis mandati, ac proinde actus internus. Si autem imperium voluntatis applicare potest eandem voluntatem ad amorem alicuius obiecti propositi, sicut potest applicare intellectum ad credendum vel virtutem motivam ad executionem, manifeste deducitur, in actu voluntatis imperato esse posse accidentalem bonitatem finis remoti, ex cuius amore imperatur, diversam a propria bonitate, quam habet ex vi proximi obiecti honesti, ex cuius apprehensione elicetur. Hoc ut melius intelligatur:

Notandum est, quando occurrit opus externum alicuius virtutis v. g. dandi eleemosynam, aut martyrii, quod ex propria materia est actus fortitudinis, nihilominus apprehendi potest ut actus Deo gratus, tribus modis posse hominem operari. *Primo*, apprehendendo esse actum Deo gratum, et illum exequendo ex vi

solum huius motivi. *Secundo*, fieri potest, idque est frequentius, ut in actu externo cum prædicto ordine ad Deum, cui actus gratus est, apprehendatur etiam honestas obiectiva, quam per se actus habet, quatenus conformis est naturæ rationali, in quo casu etiam fieri potest, ut homo moveatur ex utroque motivo. *Tertio*, fieri potest, ut quis animadvertis actum internum volendi externum, propter conformitatem cum ratione, quam diximus esse actum Deo gratum, vel conformem naturæ rationali, et ideo actu reflexo velit habere in se actum internum prædicto modo elicitem, circa actum externum, propter talem conformitatem.

Si voluntas *primo modo* operetur, actus eius tam internus quam externus pertinet ad solam virtutem charitatis, internus ut elicitus, externus vero ut imperatus. Velle enim martyrium solum quatenus est Deo gratum, ad solam charitatem pertinet, ut docet *Almainus* in 3. d. 23. q. 1., *Occamus* q. 12., a. 2. et alii nonnulli; asserunt enim, pati mortem solum ad tuendam castitatem a sola virtute castitatis provenire. Similiter *Ferrariensis* 3. contra gentes c. 138. dicit abstinentiam, quæ fit ex sola obligatione voti, solum habere bonitatem religionis.

Si autem *secundo modo* voluntas operetur circa actum externum, duplex in ea est actus internus ratione duplicitis motivi, a quo per se et expresse movetur, ut dictum est artic. præcedenti d. 4., in quo casu interni actus propriam habent suam bonitatem, quia nec ab illo pendet, nec ullo modo est propter formale obiectum illius. Cæterum actus externus martyrii duplarem habet bonitatem, quatenus fit ex duplii motivo, et pendet a duobus actibus voluntatis, quibus amatur, et quia Deo gratus est ex charitate, et quia conformis est naturæ hominis ex fortitudine. Ex quibus duabus bonitatibus hæc posterior dicitur primaria et substantialis, quia desumitur ex honestate absoluta, quam habet per se sicut finis, quæ magis per se illi convenit, quam honestas finis, in quem ordinatur.

Quando vero *tertio modo* voluntas operatur, non solum actio externa duplarem habet bonitatem, sed etiam actus internus, qui imperatur et reflexe amatur. Hic enim substantiale bonitatem habet ex obiecto motivo honesto, ex quo in executione immediate elicetur, sine quo esse non potest, ac proinde sine bonitate, quæ ab illo sumitur. Alteram vero habet ab imperio, seu ex fine, ex cuius amore imperatur. In casu enim prædicto internus

actus volendi martyrium propter honestatem illi propriam, primario est actus fortitudinis, et ab ea elicitus, secundario vero est actus charitatis, tamquam ab ea imperatus. In quo modo imperii circa actum internum voluntatis tres actus necessario intercedunt. Primus est intentio finis v. g. placandi Deo; et quia animadvertisit actum elicitum a fortitudine, vel a virtute spei, Deo placere, sequitur secundus actus, quo amatur actus fortitudinis vel spei, quatenus sunt utiles ad placendum Deo. Tertius actus est ipsa executio actus spei vel fortitudinis, vel etiam doloris peccatorum. In quo casu primus actus solum pertinet ad virtutem charitatis, similiter et secundus, quia solum respicit utilitatem ad finem charitatis. Electio enim utilium ad finem honestum solum habet bonitatem finis, ex cuius intentione procedit, nec participat aliquam bonitatem ab honestate, quam secundum se habet medium electum, quia haec non est obiectum gratia cuius. Tertius ergo actus participat bonitatem sui obiecti et finis, ex cuius intentione imperatur, et ideo est actus elicitus a fortitudine vel a virtute spei, imperatus vero a charitate. Quod si sit dolor contritionis procedens ex amore placandi Deo per eandem contritionem, idem actus est elicitus a charitate et imperatus, atque adeo habens duplarem bonitatem charitatis: alteram propriam prout est fuga a peccatis, quia sunt contra Deum, alteram vero communicatam ab actu prosecutionis seu intentionis placandi Deo, per quem imperatur.

Ad fundamentum contrarie sententiae respondetur: Quod S. Thomas asserit in hoc articulo, bonitatem actus voluntatis pendere solum ex obiecto, esse intelligendum de bonitate, quam talis actus habet per se et intrinsece, quae non differt a bonitate finis proximi eiusdem actus. Quod autem possit superaddi alia bonitas ex fine remoto, eodem articulo explicat in responsione ad 1. Illud vero, quod idem S. Thomas asserit q. praeced. a. 6. ad 2., ordinari ad talem finem, accidere actui exteriori non interiori, non dicit absolute, sed cum addito: non accidit actui interiori, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materialem, hoc est, non accidit actui interiori, qui ordinat actum exteriorem, hic enim solus actus interior est, qui habet rationem formae respectu exterioris. Per haec autem non excluditur, actum interiorum, quando non ordinat sed ordinatur, posse habere rationem materiae, quae accidentaliter ordinetur in finem remotum modo explicato.

Ad rationem, iam responsum est, non obstante intrinseca libertate actus voluntatis, illum posse oriri ex præcedenti imperio, non minus quam actus intellectus aut potentiae executivæ, quod satis est ad participiandum accidentaliter bonitatem actus impen-
rantis.

Ad ultimum respondetur: Quamvis actus bonus possit ordi-
nari in finem remotum bonum, non tamen posse ordinari in finem malum, quia parentia omnis malæ circumstantiæ est necessaria ad honestatem cuiusque actionis, et ideo sola mala circumstantia finis remoti sufficit, ut actus factus propter illam sit malus, non conformis rationi, sed potius qui omitti debeat secundum rationem, quod quando recta ratio iudicat, non potest apprehendere obiectum honestum, prout necessarium est ad operandum ex motivo honesto, ut in sequentibus explicabimus.

Secunda dubitatio.

QUID SIT IN ACTU INTERIORI BONITAS, QUAE DESUMITUR EX FINE REMOTO?

Statuendum est principio: In actu interiori, qui ex proximo obiecto est bonus, bonitatem ex fine remoto esse aliquid extra essentiam. Quod *S. Thomas* supponit hoc art. ad. 2., cum ait, esse quid accidentale, ut voluntas pendeat a voluntate et ideo participet bonitatem illius. Supra etiam q. 13. a 1. dicit, quando actus fortitudinis fit propter amorem Dei, materialiter esse actum fortitudinis, formaliter charitatis; per materiam autem intelligit intrinsecam substantiam actus, qui quasi substruitur alteri bonitati, sicut formæ accidentali. Nam retinens hanc loquendi modum, definit electionem, quæ substantialiter est actus voluntatis, materialiter esse actum illius, formaliter vero esse actum rationis. Sæpius etiam dicit, ex fine operantis non esse accipiedam propriam speciem. Videlicet 2. II. q. 32. a. 1. ad. 2., et in 4. d. 14. q. 1. a. 9. Idem docet *Caietanus*, q. 18. a. 6. Et ratio est mani-
festa, quoniam actus interior imperatus ex alio fine quam proximo, propter quem elicitur, tamen idem potest perseverare variato fine remoto, v. g. eadem potest esse contritio, quæ est dolor pecca-
torum, quia contrariantur Deo, etiamsi varietur finis remotus.

Iam vero *difficultas est*, quid sit hæc accidentalis bonitas in
actu imperato

Accidentalis in
actu imperato
bonitas quid.

Aliorum
opinio.

Aliqui recentiores putant, esse aliquid intrinsece inhærens in actu imperato, videlicet quamdam partem actionis seu modum intrinsecum, per quem actus imperatus respicit finem remotum, in cuius intentione imperatur. Nam vere et realiter est propter illum finem: ergo re ipsa habet aliquid, per quod respicit prædictum finem.

Sententia
verior.

Sententia tamen verior est, bonitatem accidentalem esse in actu imperato extrinsecam solum denominationem desumptam ab honestate actus imperantis, sicut est in actibus externis, quia elicuntur ex hac aut illa intentione. Ita iudicat *Caietanus* 2. II. q. 44. a. 4. dum dicit, hanc bonitatem esse extrinsecum modum in actu imperato, et supra q. præced. a. 6. dicit, actus imperatos a voluntate participare bonitatem imperii, sicut illam participant actus externi.

Ratio vero est, *primo*, quia actus imperatus sua entitate solum respicit suum obiectum, quod cum absolutum sit bonum in se, et propter se, est absque ordine ad alium finem: ergo in actu imperato nihil est intrinsecum, per quod respiciat finem remotum, propter quem imperatur. *Secundo*, quia actum imperari per alium nihil aliud est, quam esse volitum per illum, et ad eius executionem potentiam determinari ex illo; hoc autem nihil est intrinsecum in actu imperato, nam hoc totum reperitur in actu externo, qui imperatur, nihil intrinsecum recipiendo ab imperio superadditum suæ entitati. Nec explicari potest, quid intrinsecum superaddi possit volitioni imperatæ, ut propter finem remotum sit magis intrinsece, quam sunt actus externi, qui simili modo propter eundem finem imperantur.

Duo modi,

Unde *ad fundamentum contrarie sententie respondetur*, actum imperatum vere esse propter finem, ex quo imperatur, et esse bonum participando bonitatem illius; verumtamen hoc totum nihil aliud esse, quam denominationem extrinsecam, quatenus elicitor ex potentia applicata ad operandum per honestum imperium ex intentione talis finis. Imperium enim habet intrinsece honestatem talis finis, ut dicemus dubitatione sequenti. Est enim volitio actus imperati, quia est utilis ad talem finem. Porro, hoc loco est animadversendum, duobus modis fieri posse, ut actus imperatus sit propter finem, propter quem imperatur. *Primo modo*, quando actu est imperium, quod potentiam applicat ex expressa intentione finis, quod communiter contingit in principio, quando incipit actus imperatus. *Alio modo*

hoc contingit per imperium ex parte obiecti valde confusum, præcipue ex apprehensione et memoria determinatæ electionis præcedentis. Contingit enim operationem inceptam, ex expressa intentione postea continuari ex vi communis cuiusdam apprehensionis, quod talis operatio facienda sit, ex vi positæ deliberationis. Qua ratione qui semel decernit Sacrum facere, postea accipit vestimenta, et reliqua efficit continuando unam actionem post aliam, ita ut omnes per modum unius dicantur esse propter eundem finem antea determinatum; similiter qui ambulat, censetur ambulare contiuo, quamvis non semper cogitet de loco et de ratione, ex qua motus est ad capiendum iter, imo etiam interrupta actione, ex vi confusæ memoriæ præeditæ deliberationis positæ v. g. post somnum, esse contingit iterum quasi continuari opus inceptum, somno interrumpito. Si autem uno ex his modo operatio non incipiat, ex vi intentionis non est propter finem prædictum, neque ab illo participat bonitatem, aut malitiam. Et quidem quando immediate ex una actione sequitur alia, moraliter censetur una actio; si vero omnino interrumpatur per somnum, aut alia ratione, censentur diversæ actiones, et diversa peccata, si malitiam habeant. Quæ doctrina præcipue est notanda pro actibus externis imperatis, et pro internis, qui ex natura rei oriuntur ad illorum executionem. Actus enim interni raro imperantur in se et per se, sine expressa advertentia finis remoti, ex vi confusæ memoriæ præcedentis determinationis, circa talem actum. Eadem ratione contingit bonitatem participari extrinsece, perinde atque si actus imperatus esset externus. Hæc doctrina desumpta est ex S. *Thoma* 3. contra gent. c. 138. r. 3., et 2. II. q. 83. a. 13., et q. 2. de malo a. 5., et q. 2. de virt. a. 11. ad. 2.; ex *Durando* in 2. d. 40. q. 2., *Gabriele* d. 41. q. 1. a. 3. Ex quibus est asserendum: ut actus sit imperatus, non solum debere esse volitum, sed etiam aliquo modo effectum ex vi talis volitionis, ita ut actus imperatus sit aliquomodo effectus, et obiectum actionis, quæ est imperium. Quæ duo similiter requiruntur, ut actiones ordinatæ in aliquem finem, participant illius bonitatem; debent enim effici propter illum, ut ab illius bonitate denominentur. Quod autem aliqui Doctores dicunt, sufficere voluntatem interpretativam, vel habitualem, non sunt intelligendi de solo habitu, qui est qualitas permanens, aut de actu non retractato, per quem prius aliquis vult operari propter talem finem, hoc enim non sufficit. Sed intelliguntur de illa confusa

voluntate, quæ actu perseverat, quando quis operatur ex vi præcedentis determinationis, sine qua actiones prius volitæ non participarent bonitatem aut malitiam intentionis, nisi ex vi illius efficerentur, quia reipsa non efficerentur propter talem finem, quod necessarium est, ut actio participet bonitatem aut malitiam finis, quam non participat nisi efficiatur cum dependentia ab intentione talis finis modo explicato.

Contra conclusionem posita tantum est una litteralis obiectio ex S. Thoma q. præced. a 7., ubi asserit, quando aliquid per se ordinatur in finem, speciem, quæ sumitur ex obiecto, esse sub illa, quæ sumitur ex fine, sicut sub genere. Loquitur autem de proprio genere et specie, ut patet ex contextu corporis articuli. Idem repetit 2. II. q. 11. a. 1. ad. 2. False igitur dictum est, bonitatem, quam actus habet ex fine remoto, accidentaliter tantum et per extrinsecam denominationem esse in actu interno imperato, qui ex proximo obiecto habet bonitatem.

Respondeatur, S. Thomam non loqui de bonitate actus interni imperati, qui ex proximo obiecto sine ordinatione ad finem habet bonitatem, de quo nos loquimur; hic enim actus ex proximo obiecto habet semper suam speciem integrum, etiamsi non impetratur: et ideo diximus, in hoc actu bonitatem desumptam a fine, ex cuius intentione imperatur, esse accidentalem. Loquitur ergo S. Thomas non de actu interno imperato, neque de bonitate, quæ per imperium illi communicatur, sed loquitur de specie bonitatis, quam habet electio alicuius medii utilis a materia quæ eligitur, et a fine, in ordine ad quem talis materia eligitur. In qua electione sententia S. Thomæ est, ex fine desumi differentiam contrahentem, quando per se ex sua natura, etiam seclusa ordinatione imperantis, ordinatur in talem finem, quod non accidit, quando materia electa ex sua intrinseca natura non est propter talem finem, sicut quando eligitur furtum ad fornicandum, vel opus unius virtutis propter finem alterius.

Ideo S. Thomas 2. II. 1. cit. prius dicit, *vitia ex fine proximo habere speciem, ex remoto vero genus, et causam, quia interdum habent genus, quando est ille ordo per se, v. g. in tactibus impudicis, interdum vero solum causam.* Unde quando ponit exemplum in mœchia propter furtum, inter quæ non est ordo naturalis, iam S. Thomas non loquitur cum illa coniunctione, sed distinctive dicit mœchiam oriri ex furto, et sub eo contineri,

Obiectio ex
S. Thoma.

Sententia
S. Thomæ.

sicut sub causa effectum, vel sicut speciem sub genere, ut patet, ait, ex his, quæ supra dicta sunt de actibus in communi, nullum autem locum referre potuit, nisi hunc art. 2., de quo agimus. Quæ sunt notanda ad intelligendum, quomodo non sit contradictio inter hæc duo loca. Quod autem dictum est de specie bonitatis electionis ex obiecto et fine, intelligetur melius dubitatione sequenti.

Tertia dubitatio.

AN ELECTIO MEDIORUM UTILIUM AD FINES HONESTOS HABEAT
DUPLICEM BONITATEM EX OBIECTO ET FINE?

Prima sententia est, quando medium electum habet propriam honestatem cum utilitate ad alterum finem honestum, duas esse bonitates in interiori electione: alteram propriam et intrinsecam desumptam ex honestate, quam medium habet secundum se, alteram vero accidentalem desumptam ex fine, quæ in actu electionis sit aut extrinseca denominatio ab intentione finis, sicut diximus de bonitate actus interni imperati ex intentione alterius finis, vel modus aliquis inhærens accidentalis superadditus entitati electionis, quæ versatur circa medium.

Prima sen-tentia.

Confirmatur primo, quia voluntas martyrii propter Deum habet intrinsecam bonitatem a fortitudine, extrinsecam autem a charitate, ut S. Thomas asserit 2. II. q. 124. a. 2. ad 2. Confirmatur, quoniam electio alicuius actionis præstantioris est præstantior quam electio alicuius actionis inferioris, etiamsi cæteroquin sit propter Deum; quod tantum ex illo provenire potest, quia in electione est aliqua propria bonitas, desumpta ab honestate rei electæ.

Secundo, quoniam in electione furti propter fornicationem duæ sunt malitiæ, iniustitiæ et intemperantiæ, ex quibus primaria est iniustitiæ: ergo a contrario, in electione operis boni propter alium finem honestum duplex est bonitas, ita ut primaria et intrinseca sit, quæ desumitur ex honestate, quam secundum se habet res, quæ eligitur.

Sententia contraria colligitur ex doctrina S. Thomæ et est Sententia con-traria ex S. Thoma est probabilior. probabilior: in actu interiori electionis rei, quæ secundum se est honesta, eligitur tamen propter utilitatem ad alium finem, nullam esse bonitatem desumptam ex honestate obiectiva, quam medium secundum se habet, sed tantum illam quæ desumitur a fine, et

in hanc in electione non esse accidentalem, sed primariam et intrinsecam, perinde atque est in intentione finis honesti.

Primum probatur ex principio posito in 1. dubit. huius materiæ: Ut aliquis actus habeat honestatem actualem alicuius virtutis, debere fieri gratia illius. Sed quando opus secundum se honestum eligitur propter utilitatem ad aliquem finem, per electionem non amatur ratione bonitatis relativæ ad alium finem. Ergo talis electio non habet bonitatem ab honestate rei electæ.

Consentiantur in hac parte *Ferrariensis* 3. contra gent. c. 138. §. secundo arguit, *Occamus* in 3. q. 12. a. 2. dub. 3., *Almainus* d. 23. q. 1., *Martinus de Magistris* tract. de temperantia q. 1., et efficaciter colligitur ex S. *Thoma*, hic. Nam cum dixisset, bonitatem actus interioris sumi tantum ex obiecto, statim, in solutione ad 1., dicit, bonitatem ex obiecto et ex fine non distingvi, plane significando in actu interiori non esse aliam bonitatem nisi illam, quæ desumitur ex obiecto, quod habet rationem finis, quale non est medium, quod propter alium finem eligitur. Cæterum non est negandum, quando opus honestum eligitur propter utilitatem, simul esse posse alium affectum erga idem medium propter honestatem; sed hic affectus non est electio, neque medii ut medium est, et ideo electio in hoc affectu nullam habet honestatem, quia ex hoc affectu non procedit. Opus tamen externum ex utroque affectu procedens ab utroque actu participat honestatem, ita ut illa honestas, quæ desumitur ab affectu, per quem propter se amatur, dicatur primaria, et magis per se conveniens tali operi, et hoc significatur cum dicitur, martyrium esse opus elicitum a fortitudine, imperatum vero a charitate, quia regulariter efficitur ex apprehensione duplicitis rationis boni, modo explicato. Quod autem bonitas desumpta ex fine in electione sit intrinseca perfectio, desumitur ex S. *Thoma*, in hoc art. et q. præc. a. 6., ubi adhibita definitione actus externi et interni, dicit actum internum voluntatis specificari tantum ex fine. Aliqui probant: quia bonitas finis est adæquatum obiectum voluntatis etiam in relatione mediorum. Quod argumentum sufficeret quidem, si principium esset verum. Cæterum supra q. 8. a. 2. probavimus, bonum utile esse partiale obiectum voluntatis.

Fundamentum ergo est, quoniam bonum utile essentialiter respicit finem, et sub ratione utilis ab illo specificatur: ergo electio, quamvis directe respiciat solum utilitatem ad talem finem,

indirecte autem ipsum finem, nihilominus essentialiter pendet a fine, quatenus pendet a bonitate specificata a fine. Dicendum est igitur, hanc bonitatem esse intrinsecam perfectionem in electione, idest integritatem, quam rationalis natura in tali actione habere debet.

Ad testimonium allatum ex S. *Thoma* respondetur: martyrium ipsum, quod est opus externum, esse opus fortitudinis imperatum a charitate, quoniam ad fortitudinem pertinet per se, ad charitatem autem ratione bonitatis relativae. Internam tamen volitionem martyrii propter Deum, si sumatur pro electione martyrii, non habere bonitatem fortitudinis. Nec S. *Thomam* illud dixisse de voluntate martyrii, sed de ipso martyrio. Addere etiam possumus, quamvis illa voluntas martyrii propter Deum, quae est electio et imperium, solum habeat bonitatem charitatis, ut diximus dubit. præcedenti, esse tamen posse voluntatem martyrii imperatam a charitate, elicitam vero ex apprehensione honestatis secundum fortitudinem, quae intrinsece habet bonitatem huius virtutis, extrinsece autem bonitatem charitatis, ut diximus dubitatione præcedenti.

Cæterum, hæc voluntas non est electio medii utilis, quatenus utile est, de qua disputamus. Ad confirmationem respondetur: In opere, quod secundum se est præstantius, necessario apprehendi maiorem convenientiam seu utilitatem ad placendum Deo, et ideo electionem talis operis in ipso genere charitatis esse præstantiorum. Unde constat, inaequalitatem electionis non oriri ex eo, quod bonitas accipiatur ab honestate absoluta, quam res habet, sed a maiori bonitate relativa, quae fundatur in ea maiori honestate.

Ad secundum argumentum respondetur, negando paritatem rationis; est enim alia disparitas, et valde observanda, inter bonitatem et malitiam; ad hanc enim non requiritur, ut opus malum eligatur quia malum est, sufficit enim malitiam operis præcognosci, antequam sit electio. Unde fit, ut electio furti propter fornicationem duplē habeat malitiam, ab obiecto et fine. At vero ad bonitatem necesse est actum elici propter honestatem. Est autem impossibile, electionem rei utilis ad unum finem esse propter bonitatem absolutam, quam medium in se habet, ideo non potest ab illo bonitatem habere. Quod autem dicebatur in arguento, in electione furti propter fornicationem speciem primariam esse iniu-

stitiæ, nulla ratione est asserendum, sed potius malitiam ex fine esse primariam, quoniam in electione obiectum magis intrinsecum est, et directe volita est utilitas ad fornicationem: et ideo ex illa sumitur primaria species, quod docet S. Thomas q. præc. a. 6. Unde colligitur, illum, qui furatur propter adulterium, magis esse adulterum quam furem, et ita explicat hanc propositionem Aristoteles 5. Ethic. c. 2. Nam licet Aristoteles contrario modo dixerit illum, qui lucrandi causa facit adulterium, esse magis iniustum quam adulterum, eadem tamen est ratio, inde enim colligitur, illam malitiam, quæ est ex fine, esse primariam saltem in actu voluntatis. Porro per lucrum in eo capite Aristoteles non intelligit lucrum promissum, sed usurpationem iuris, in qua consistit iniustitia, a qua sumitur primaria species actus interioris. Præterea illa propositione significari potest, illum, qui furatur ut fornicetur, esse magis in temperantem, id est magis velle obiectum fornicationis, quam furti. Nam propter quod unumquodque, tale et illud magis. An autem in actione externa furandi propter adulterium contrario modo sit asserendum, speciem furti, quæ illi convenit per se, esse primariam, illam vero quæ sumitur ex fine, accidentalem, magna ex parte quæstio est de modo loquendi, de quo aliquid dicemus in materia de peccatis. Certe S. Thomas diverso modo videtur loqui de bonitate et de malitia. Cum enim supra sæpius quærat de specie boni et mali et de bonitate et malitia, hoc articulo solum quærit de bonitate actus, an bonitas actus interim dependeat ex solo obiecto, et q. præced. a. 6. de actu interno docet, illum specificandum esse a fine, scilicet quoniam licet malitia actus voluntatis ex multis pendeat, bonitas tamen non pendet nisi ex obiecto eiusdem actus, aut saltem potentia, quæ ex intentione unius obiecti imperat intentionem alterius, et quia licet in actu exteriori malitia sumatur ex alio capite, tamen in actu interno malitia primaria sumenda est ex proximo fine, aliæ vero malitiæ, quæ ex aliis capitibus sumuntur, magis accidentales sunt. Illud vero circa bonitatem, quam electio habet ex fine, diligenter notandum est, non esse eiusdem speciei in intentione et electione. Nam licet in utroque actu sumatur ab eadem bonitate finis, hic tamen diversimode respicitur et amatur per intentionem, per quam directe respicitur, per electionem vero minus directe et magis mediate, et ideo causa est praestantioris bonitatis in intentione quam in electione. Nam bonitas huius proxime desumitur ab utilitate finis ad finem honestum, et ideo S. Thomas

q. præc. a. 3. dixit, a bonitate finis sumi quasi rationem genericam, ab obiecto vero, id est ab utilitate ad eundem finem, sumi differentiam, per quam bonitas electionis distingvitur a bonitate intentionis, quæ differentia eodem modo sumitur a mediis, quæ per se ordinantur ad finem, atque ab aliis, quæ essentialiter non ordinantur ad illum. Hæc tamen est differentia, quod quando ordinatio in finem est essentialis rei, quæ est medium, differentia, quæ ex tali ordinatione desumitur, dicitur desumi ab obiecto, hoc est a ratione essentiali rei quæ eligitur, non vero a bonitate absoluta, quam obiectum in se habeat, hoc enim est impossibile, ut dictum est. Quando vero ordinatio in finem non est essentialis rei, quæ est medium, quamvis ab ordinatione tali differentia sumatur, tamen non dicitur sumi ab obiecto, quia non sumitur ab illo, quod est essentiale obiecto, ideo ab obiecto secundum se disparata alia species desumi potest, quæ sub bonitate finis contineatur tamquam sub causa, non tamquam sub genere, ut retulimus dubit. præced. ex *S. Thoma* 2. II. q. 11. a. 1. ad 2. et in hac 1. II. q. præc. a. 7.

Tandem superest communis quædam obiectio, quoniam fieri potest, ut ex intentione finis honesti eligamus aliquod malum medium, quod utile sit ad finem intentum, v. g. furtum ad elemosynam gratia sublevandæ miseriæ alicuius, in quo casu electio medii utilis ad finem honestum non est honesta sed mala: ergo honestas non convenit essentialiter electioni medii utilis ad finem honestum, sicut diximus. De materia huius argumenti tractant *Almainus* tract. 1. moral. a. 18. ad 2., *Bonaventura* 2. d. 40. a. 1. q. 1., *Richardus* ibid., *Gabriel* q. un. a. 1. not. 2. et a. 2. concl. 3., qui disputant, fierine possit, ut ex intentione bona sequatur electio alicuius rei malæ?

Sententia mea est, illud esse omnino impossibile. Et probatur sententia auctoris. primo, quia electio ex eodem habitu provenit, ex quo producitur intentio. Sed virtus non potest confluere ad malam electionem, ut diximus a. præc. dubit. 3., quia non possumus virtute male uti. Ergo intentio, ex qua provenit mala electio, non est actus elicitus ex virtute, neque actus honestus.

Secundo probatur ex *Augustino*, in Enchirid. c. 15. et 1. 3. contra Julian. c. 3., asserente, licet ex homine possit oriri bona et mala voluntas, tamen ex mala voluntate non posse oriri bonum opus, neque ex bona malum. Et lib. 1. de gratia Christi c. 18.,

19. et 1. 3. contra lit. Petil. c. 4. dicit, hominem ex radice charitatis aut per affectum virtutis non posse facere fructus malos, quem putat sensum illorum verborum *Matth.* 7. „Omnis arbor bona facit fructus bonos“ etc., et *Matth.* 6. „Si oculus tuus simplex fuerit, totum corpus lucidum erit“. Ubi per oculum intelligit intentionem, per corpus vero illa, quæ ex intentione procedunt. Idem docet *Augustinus* 1. 2. de serm. Dominj in monte c. 21. Quamvis enim loca citata varias habeant expositiones, tamen ex expositione Augustini facile intelligitur, illum sensisse, ex bona intentione non posse oriri opus malum. Consentit *Ambrosius* 1. officior. c. 30. asserens, ex intentione esse cognoscendum opus, an sit bonum vel malum. Clarius id docet *Gregorius* 1. 1. Dial. c. 9. et 28. Mor. c. 6., *Bernardus* Serm. 40. in Cant. Uterque enim asserit, quidquid procedit ex mala intentione, esse malum, et quidquid procedit ex bona intentione, esse bonum; et adducunt illud: „Lucerna corporis tui est oculus tuus“. Et facile potest explicari, quoniam si intentio feratur ad finem prout comparandum ad tale medium, plane includit respectum ad aliquid prohibitum, ac proinde non fertur in finem quatenus est conformis rationi. Si vero intentio feratur ad finem prout comparandum per media in confuso, in principio quidem intentio esse potest bona, et ex motivo honesto, quando tamen finis est apprehensus comparabilis per medium dishonestum, quæ apprehensio necessaria est ante electionem, eo ipso iudicatur carere honestate ita comparandus. Nam una ex circumstantiis actus humani sunt auxilia, per quæ apprehenditur exercendus, in quibus si aliqua malitia concipiatur, opus non potest concipi sicut conforme rationi secundum omnes circumstantias, ac proinde neque ut honestum, hoc enim significat conformitas cum ratione omni ex parte: ergo impossibile est ex affectu finis honesti, ut honestus est, eligi medium dishonestum, quo in fine, prout comparato per tale medium, non potest apprehendi conformitas simpliciter, quæ prius in illo apprehendebatur, et movebat ad operandum. Si autem in fine, ut comparato per aliquod medium, non apprehendatur illa bonitas, quæ prius movebat, non potest operatio oriri ex præcedenti electione. Dixi vero ex desiderio finis, prout est honestus, non posse oriri electionem medii prohibiti, nam ex desiderio finis, qui honestus est, non tamen amatur propter honestatem sed propter aliam rationem boni delectabilis, oriri potest electio mala, quia non repugnat cum illo bono.

Quarta dubitatio.

AN IN ACTU INTERIORI POSSIT ESSE ALIQUA BONITAS DESUMPTA EX CIRCUMSTANTIIS DISTINCTA A BONITATE OBIECTI ET FINIS?

Ratio dubitandi desumitur ex verbis *S. Thomae* q. præc. a. 4. asserentis, in actione humana propter bonitatem naturalem, quam actio habet pro ratione suæ entitatis, triplicem aliam bonitatem posse considerari. *Primo* ex obiecto, *secundo* ex circumstantiis, *tertio* ex fine, per quæ non obscure significat, in actu esse posse actualem bonitatem diversam ab illa, quæ sumitur a fine remoto, vel ex obiecto ratione conformata, quoniam in actu interiori, propter malitiam finis et obiecti, potest esse alia ex circumstantiis, v. g. si quis occidat hominem in templo propter malum finem: ergo pari ratione potest reperiri in eodem actu etiam interno triplex illa bonitas.

Nihilominus *contrarium est asserendum*, in actu interno nullam esse bonitatem, quæ non sumatur ab obiecto aut a fine remoto, proinde circumstantias nullam posse tribuere bonitatem, nisi habeant rationem obiecti directe voliti, aut saltem finis remoti. Ita docet *S. Thomas*, hic. et ad 1., dum asserit, bonitatem actus interni sumi tantum ex obiecto, nisi forte quando per accidens finis dependet a fine, et voluntas a voluntate. Idem desumitur ex *Gabriele* 2. d. 41. q. un. a. 2. et 3. d 23. q. 1. a. 1. *Ratio est* unica et manifesta, quoniam actus non est bonus nisi sit gratia honestatis, neque habet bonitatem alicuius virtutis, nisi sit gratia honestatis, quæ est obiectum virtutis. Sed actus interior non est gratia alicuius, nisi illud respiciat sicut finem proximum aut remotum. Ergo in actu interiori nulla potest esse bonitas, quæ non sumatur ex obiecto aut ex fine.

Ad S. Thomæ citatum respondeatur. Cum dicit, in actione humana esse illam triplicem bonitatem moralem, esse intelligendum de bonitate obiectiva, quam habere potest actio humana præsertim externa, per quam est honeste amabilis, non vero de actuali bonitate bene operandi, præsertim actus interioris, de cuius bonitate agimus; potest enim actio externa propter bonitatem naturalem, qua est perfecta in sua natura, habere triplicem bonitatem obiectivam v. g. actio alendi aut vestiendi pauperem. Hi actus *primo* boni esse possunt ex obiecto, quod est sublevare inopiam indigentis; *secundo* ex circumstantia personæ sacræ, quæ indiget vestimentis, potest enim quis moveri ex hac circumstantia; *tertio*

ex fine, quatenus eadem actio apprehendi potest utilis ad satisfaciendum pro peccatis, et placendum Deo. Ut tamen aliquam ex his bonitatibus obiectivis actus internus habeat, necesse est, ut voluntas moveatur intuitu illius, atque adeo ut transeat in rationem obiecti. In malitia vero est dispar ratio, quoniam, ut s^epe diximus, ad hoc, ut circumstantia tribuat malitiam, satis est esse prævisam et indirecte volitam.

*In malitia
dispar ratio.*

Ex his tamen constat, *non esse negandum, esse circumstantias actus interni*. Primo, quoniam in actibus malis res est aperta, et in bonis, si agamus de circumstantia QUID, hoc est de quantitate rei volitæ. Præterea aliæ circumstantiæ personæ, temporis, loci esse possunt, non tamen possunt tribuere bonitatem, nisi sint obiectum, aut pertineant ad extrinsecam circumstantiam finis. Cæterum est observandum ex *S. Thoma* q. 18. a. 10. in corp. et ad 2., circumstantiam, quando ab illa sumitur species aliqua malitiæ aut bonitatis, non dici circumstantiam respectu speciei, quæ ab illa sumitur, non enim circumstat illam speciem, sed potius constituit, dicitur ergo circumstantia respectu speciei primariæ, quæ est in actione humana.

Ex qua doctrina sumpta est *occasio dubitandi*: An circumstantia, quæ tribuit primam bonitatem aut malitiam actioni humanæ, sit dicenda circumstantia actionis, non solum in esse naturæ, sed etiam in esse moris. *Respondendum est*. Fieri posse, ut manente circumstantia in ratione circumstantiæ, tribuat primam speciem boni et mali; fieri enim potest, ut actio ex obiecto indifferens habeat bonitatem ex fine remoto, aut malitiam ratione temporis, v. g. si quis ex delectatione ambulandi aut dormiendi omittat Sacrum, in quo casu illa operatio est mala, non ex obiecto, sed ex affectu accidentalí: ergo fieri potest, ut ex circumstantia accipiatur prima species boni aut mali. Et quidem si species indifferentiæ non esset vera species actus humani, non posset dici primam bonitatem aut malitiam esse accidens respectu actus humani, in genere moris, sed solum in genere naturæ, cum tamen dictum sit, indifferentiæ esse propriam speciem actus humani: consequenter est asserendum, primam bonitatem aut malitiam esse posse accidens actionis humanæ, iam constitutæ in genere moris, atque adeo conditionem obiecti, a qua sumitur, habere propriam rationem circumstantiæ accidentalis extra essentiam actionis et in primo esse genere moris, quod habet ex proprio obiecto.

Præterea notandum est ex *S. Thoma* q. 18. a. 11., esse quasdam circumstantias, quæ nisi essentialiter includatur aliquid secundum quod referantur ad actionem, nihil possunt tribuere actioni humanæ, videlicet magnum et parvum, intensem et remissum, de quibus *S. Thomas* ait, non posse tribuere speciem boni aut mali actioni humanæ, quia ex vi sua sunt augmentum tantum in eodem esse, quod verum est etiam in temperantia, in qua multum aut paucum augent malitiam in eadem specie intemperantiæ.

Occasione huius circumstantiæ disputari solet de circumstantia temporis maioris aut minoris, quomodo non augeat bonitatem aut malitiam in infinitum, ratione infinitorum instantium, in quorum singulis videtur actus tantum meriti atque in primo. Hæc tamen circumstantia non tam pertinet ad intrinsecum augmentum bonitatis, quam ad augmentum meriti, hoc est ad augendam gratiam et gloriam. Cuius difficultatis locus proprius est infra q. 114. et 2. II. in materia de charitate.

Ultimo, circa prædictas circumstantias, quando speciem mutant, De circumstan-
tiis speciem
mutantibus.
quæstio esse solet: An constituant novam speciem disparatam a præcedenti, an vero differentiam per se divisivam præcedentis, ita ut utraque una species malitiæ constituatur. *Conradus* quæst. præced. a. 10. respondet, circumstantiam finis remoti tribuere novam speciem bonitatis aut malitiæ omnino separatam a præcedenti; alias tamen circumstantias non constituere novam speciem coniunctam cum præcedenti, sed potius differentiam quædam per se divisivam præcedentis, iuxta quæ docet, adulterium non dicere duas species malitiæ sicut nec sacrilegium, sed solum unicam, diversam a simplici fornicatione, quæ doctrina videtur *S. Thomæ* q. 2. de malo a. 6.

Sententia tamen contraria multo est probabilior, circumstantias, quæ mutant speciem, communiter constituere speciem diversam a præcedenti, sicut *Conradus* dixit de circumstantia finis remoti.

Primo, quia est par omnino ratio de utroque genere circumstantiarum. Sicut enim circumstantia finis remoti sæpius pertinet ad virtutem diversam ab illa, ad quam pertinet species præcedens, pari ratione alia circumstantia. *Secundo*, hinc sumitur ratio a priori, quoniam circumstantia, quæ constituit sacrilegium, est contra religionem, quæ longe diversa virtus est a castitate: ergo sacrilegus privationem habet bonitatis utriusque virtutis, ac proinde

duas malitias. Neque enim privatio, quæ est malitia contra unam virtutem, potest esse differentia per se alterius. Iuxta quam doctrinam *Caietanus* 2. II. q. 154. a. 7. dub. 1. et 2. docet, quando stuprum, adulterium et incestus numerantur inter species luxuriæ, illas non esse directe contentas sub luxuria, tamquam sub genere, sed sicut species accidentales, quæ in specie luxuriæ fundari possunt, non autem in aliis peccatis. Et hæc est mens S. Thomæ in illa q. 154.

Ultima diffi-
cultas.

Una vero superest difficultas: Cur tamen frequenter dicamus, actum internum accipere bonitatem ab obiecto et circumstantiis, si nunquam illam accipit, nisi ab obiecto vel fine. *Respondetur.* Quamvis directe et positive actus internus bonitatem tantum accipiat ab obiecto et fine, indirecte tamen tamquam a non impedientibus accipere a circumstantiis. Nam si in iis aliqua repugnat rationi, obiectum non posset tribuere bonitatem. Eadem ratione actus internus dicitur accipere bonitatem a fine, non quia omnis actus bonus propter obiectum proximum conforme rationi habere debeat alium finem remotum, sed quia carere debet omni mali fine, sicut carere debet omnibus malis circumstantiis. Hoc ergo sensu negative et indirecte bonitas actus interni a circumstantiis pendet, non autem positive, quasi a circumstantiis, quæ non sint obiectum aut finis, aliqua distincta bonitas accipiatur. Hæc tamen doctrina quoddam principium supponit, scilicet bonitatem ex obiecto esse non posse cum malitia ex circumstantiis, de quo in dubitatione sequenti.

Quinta dubitatio.

AN ACTUS BONUS EX OBIECTO HABERE POSSIT MALITIAM EX
ALIQUA CIRCUMSTANTIA.

Sententia
Caietani.

Ratio dubitandi sumitur ex S. *Thoma* q. 18. a. 4. ad 3. Nam cum disisset, in actu humano posse esse plures bonitates morales, respondet fieri posse, ut in actu, in quo est bonitas secundum speciem, desideretur aliqua bonitas propter ordinem ad malum finem, vel aliam malam circumstantiam. Iuxta quæ verba *Caietanus* 2. II. q. 33. a. 2. circa 3., et q. 83. a. 13. circa finem, et tom. 1. opusc. tract. 13. respons. 14. dicit, actum virtutis posse habere speciem substantialem, et esse peccatum propter aliquem defectum. *Almainus* etiam tract. 1. moral. c. 12. refert suo tempore aliquos docuisse, eundem actum internum electionis habere posse

simul bonitatem et malitiam, quod ipse concedit de eodem actu exteriori. Nam fieri, ait, potest, ut ex dupli procedat intentione, bona et mala; negat tamen eundem actum interiorem cum malitia habere posse bonitatem. *Fundamentum huius sententiae* esse potest: quia fieri potest, ut aliquid secundum se sit conforme rationi abstractum a tempore et loco, ergo fieri potest, ut in voluntate sit actus circa tale obiectum, propter talem conformitatem, non obstante mala circumstantia apprehensa in ipso obiecto, quæ informet ipsum actum internum. Vel etiamsi talis actus imperetur a malo fine, vel contraria ratione opus malum ex obiecto, v. g. mendacium aut periurium, procedat ex bona intentione liberandi innocentem, sicut refertur *Exod.* 3. de illa muliere, quæ per mendacium liberavit Israëlitas, cuius opus retributione dignum fuit apud Deum. Confirmatur ex *Augustino* 5. de civit. Dei c. 12., 15., 16., ubi cum dicat, opera Romanorum facta fuisse propter gloriam mundi, nihilominus videtur concedere, meruisse aliquam retributionem temporalem apud Deum.

Contraria sententia mihi probatur: fieri non posse, ut operatio Contraria probatur. quæ ex fine aut circumstantia habet malitiam, habeat simul aliquam bonitatem actualem bene operandi, qua sit actus virtutis. De actu interno est expressa mens S. Thomæ, hic in resp. ad 2., ait enim, supposito quod voluntas sit bona, nullam circumstantiam posse illam facere malam. Quo nihil clarius dici potuit. De actu externo et interno idem ex professo probat *Gregorius* 2. d. 40. q. 1. a. 1. Eiusdem sententiae est *Durandus* q. 3., *Aegidius* q. 1. a. 3., *Albertus* a. ult., *Bonaventura* d. 41. a. 1. q. 1. ad argumenta, qui maxime loquitur de actu interiori. Probatur:

Primo, quia si bonitas cum malitia esse posset, sequeretur, in operatione propter inanem gloriam simul posse esse meritum et demeritum. Consequens est absurdum. Ergo etc. Sequela patet, quoniam bonitas et malitia sunt fundamentum meriti aut demeriti, ut dicetur infra q. 21. a. 3. et 4. Nec enim dici potest demeritum malitiæ venialis impedire meritum alterius bonitatis, si reipsa illa perseverat. Nam sicut iuxta oppositam sententiam malitia contra unam virtutem non impedit bonitatem alterius: ita etiam demeritum et malitia saltem venialis, qualis est inanis gloriæ, non posset impedire meritum alterius virtutis, v. g. fidei, si reipsa in illa esset bonitas, quæ esset fundamentum meriti separata a malitia. Consequens autem esse falsum, patet ex illis verbis *Matth.* 6.

„Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis, alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum“: ergo cum aliqua circumstantia mala finis, — et idem est de qualibet alia circumstantia, — dici non potest in actu interno esse bonitatem.

Secundo, quoniam sequeretur, esse posse malum usum virtutis, videlicet concurrentis ad opus bonum secundum ipsam, malum autem propter aliquam circumstantiam. Consequens autem est contra *Augustinum* et *S. Thomam* supra citatos dub. 3.; præsertim vero Augustinus, tom. 7. l. 2. de peccator. meritis c. 18., dicit, a Deo non tantum esse arbitrium voluntatis, quo male uti possumus, sed etiam bonam voluntatem, quæ in illis bonis est, quorum usus malus esse non potest. Censem enim Augustinus, ut retulimus, virtutem non posse influere in opus malum.

Tertio, ratio a priori est ex essentia virtutis aut bonitatis actualis, de qua disputamus. Ut enim ait *Aristoteles*, 2. Ethic. c. 6., virtus est habitus quidam electivus, in mediocritate consistens, qui dirigit ad obiectum, quando et quomodo et ubi oportet, ut ibid. ait Aristoteles. Ergo impossibile est, opus esse virtutis cum aliqua mala circumstantia. Eadem fere ratio est, quæ sumitur ab integritate, in qua consistit bonitas operationis; implicat enim esse hanc integritatem cum aliquo defectu. Unde *Aristoteles* 5. Metaph. c. 16., unum ex modis, quibus dicitur aliquid esse perfectum, dicit esse in eo, quod est secundum virtutem, puta quia quod secundum virtutem est, in nullo potest deficere. Denique quod *Dionysius* ait c. 4. de divinis nominibus, bonum resultare ex integra causa, quod ille intelligit de bono morali, cui opponitur peccatum, non solum est intelligendum de eo, quod absolute dicitur bonum, sed de quocunque actu habente veram bonitatem honestatis.

Ratio optima
Thomæ.

Rationem vero radicalem optimam indicavit *S. Thomas* 2. II. q. 17. a. 1. ad 1., quia mensura et obiectum virtutis est bonum conforme rationi et naturæ rationali, huius autem nullum bonum est conforme, nisi quando et quomodo non repugnat naturæ, et ideo quando est obiectum, infallibiliter actus qui circa illud versatur, habet integritatem bene operandi, in qua posita est bonitas actualis. Quando enim obiectum habet in se malam circumstantiam, vel natura habet prohibitionem operandi circa illud, non potest prudenter iudicari conformitas, quæ est motivum virtutis, ut patet discurrendo per circumstantias temporis, loci et similes. Sicut enim

calor ignis calefactivi non est conveniens homini, quando habet excessum caloris, sed quando nimia frigiditate male affectus est, et cibus est conformis homini, non tamen si aliquo humore venenoſo tingatur: ita obiectum est conforme rationi, non tamen per semper sed tantum pro illo tempore et circumstantiis, in quibus nihil sit, quod contrarietur naturae. Ideo S. Thomas dixit, voluntatem, si sit boni, non posse esse malam ratione circumstantiae, quia bonum obiecti honesti necessario dicit exclusionem cuiusque malae circumstantiae.

Ad testimonium S. Thomae supra allatum respondetur. Cum dicit, in actu esse posse unam bonitatem sine alia, non agit de bonitate actuali boni actus, sed de bonitate obiectiva, qua subiectum manet conforme rationi, non pro illo tempore, in quo est mala circumstantia, sed sub conditione, si malae circumstantiae excludantur.

Tandem ad rationem respondetur: Quamvis obiectum secundum se sit conforme, non tamen esse tale pro quolibet tempore, sed sub conditione, nisi adiungatur mala circumstantia, omnis enim honestas pendet ab hac conditione. Nam obiectum non est conforme naturae, si in eo sit aliquid eidem naturae contrarium. Ad illud, quod dicitur de illis feminis, quae per mendacium libaverunt Israëlitas, respondetur: illas nihil meruisse per mendacium, sed ratione bonae intentionis, quam habuerunt circa illum finem abstractum ab illo mendacio. Nam ut diximus dubit. 3., quando ex intentione bona videtur oriri mala electio, revera non nascitur ex intentione illa bona, quae prius erat circa honestum ut sic, sed ex alia, quae facile mutatur ex motivo aliquo indifferenti, quod secundum se non pugnat cum mala circumstantia mali medii. Nam honestas ut sic, quae movet ad bonam intentionem, non potest apprehendi in se, prout comparanda malo medio, et ideo ex affectu talis voluntatis non potest oriri electio mali medii; ut enim voluntas transeat in electionem, necesse est apprehendere finem cum bonitate, per quam movet etiam prout comparatur ad tale medium.

Sed contra, quia non repugnat non animadvertere malitiam circumstantiae, ergo hac ratione fieri potest, ut ametur medium bonum, quod nullam circumstantiam habeat.

Respondeo, si inadvertentia sit invincibilis, illum amorem non repugnare, in hoc enim casu nulla malitia actualis resultat in actu, per quem amatur obiectum, quod habet malam circumstan-

tiam, quod non animadvertisit. Si vero inadvertentia sit vincibilis, illud esse impossibile, quia inadvertentia tunc tantum est invincibilis, quando homo scrupulo aliquo vel dubitatione operatur, animadvertisens se temere sine debita diligentia aut examine operari, quod satis est, ut obiectum appareat contrarium rationi pro illo tempore, quo nondum est res examinata sicut convenit, et ideo ex affectu honestatis impossibile est tunc moveri voluntatem, affectus enim honestatis potius movet ad diligentiores inquisitionem, et ad cessandum a determinatione, quoque res melius consideretur.

Eadem ratione dicendum est, idem opus externum simul esse non posse bonum et malum procedens a diversis intentionibus. Nam cum in opere externo mala circumstantia sit esse propter malum finem, affectus honestatis potius movet ad cessandum a tali opere, quam ad influendum in illud affectum mala circumstantia, sic enim affectum non est conforme rationi. Oportet tamen animadvertere, ut opus externum sit malum ratione interiori voluntatis, non sufficit amari illud propter aliquam rationem malam superbiæ, aut alterius vitii, sed requiri etiam dependentiam operis a tali intentione, quoniam operi externo non communicatur bonitas aut malitia ab actu interiori, quæ concomitanter se habet tamquam causa efficiens opus externum, ordinando illud in malum finem. Quando autem opus concipitur in talem malum finem ordinatum, non potest apprehendi ut conforme naturæ rationali. Nam, ut est opus humanum propter respectum ad intentionem malam, est opus malum a circumstantia finis, et ideo non potest honeste amari. Fateor tamen, non esse impossibile, ut talis mala circumstantia operis externi invincibiliter non animadvertisatur, et ideo nec esse impossibile illud amari honeste, et fieri ex hac intentione, in quo casu propter hanc inadvertentiam non est absurdum concedere, idem opus externum esse posse bonum et malum, meritorium et demeritorium, ratione diversarum intentionum, ex quibus pendet, in quibus intrinsece sunt bonitas atque malitia, meritum et demeritum, quæ extrinsece denominant eundem actum externum bonum et malum, idque ut diximus propter ignorantiam eius qui operatur, non animadvertisens esse malum velle opus externum, quod licet ex se sit bonum, in tali tamen casu est malum propter dependentiam accidentalem, aut alia mala intentione, quod facilime potest fugere advertentiam.

ARTICULUS III., IV., V., VI.

De iudicio conscientiæ requisito ad bonitatem actus humani.

De hac materia, in disputatione morali valde necessaria, tractat *S. Thomas* in his quatuor articulis, in qua, — quis velit agere de rebus, quæ ad alias materias pertinent, pendent tamen ex principiis rectæ conscientiæ, quæ hoc loco traduntur, — facile longum tractatum efficiet. Nos vero principia illa, quæ huius loci propria sunt, attingemus, relinquentes illa, quæ in aliis locis propriam sedem habent, ut in materia de bello, quod iudicium requiratur in principe, ut bellum moveat contra alterum; et in materia de matrimonio, quid debeat facere coniux, quæ dubitat de vita præcedente; et in materia de iustitia, quid debeat facere, qui dubitat de re, quam possidet, an sit sua; et similia, quæ nos suis locis explicabimus.

Prima dubitatio.

QUID ET QUOTUPLEX SIT CONSCIENTIA, ET QUOMODO BONITAS ACTUS HUMANI PENDEAT A RECTA CONSCIENTIA?

Conscientia, ut nomen ipsum indicat, operationem significat pertinentem ad intellectum. Unde *Basilius* in principio commentarii in Proverbiorum librum, et *Damascenus* 2. fid. orth. c. 12., illam appellant naturale iudicatorium. Et *Laurentius Justinianus* in serm. s. Marii clarius docet, conscientiam nihil aliud esse, quam iudicium rationis. Ita *S. Thomas* I. p. q. 79. a. 3., *Caietanus* ibid et alii. Animadvertisit autem *Bonaventura* 2. d. 39. a. 1. q. 1. et 2., *Richardus* et *Gabriel* ibid., *Cordubensis* 3. q. 1., conscientiam aliquando accipi in actu primo, pro naturali facultate, vel pro habitu iudicandi, sitne operatio nostra licita aut prohibita. Aliquando vero pro ipso actu secundo, qui nihil aliud est, quam iudicium quo iudicamus, an aliquid sit præceptum vel secus, licitum vel illicitum. Contra hoc ex parte opinatur *Durandus*, ibid. q. 4, asserens, conscientiam pertinere ad intellectum et voluntatem. Cæterum eius sententia communi usui huius vocis adversatur. Illud quidem concedi potest, extensa voce aliquando conscientiam significare honestum operandi modum, qui per rectam conscientiam mensuratur. Quo sensu dicimus, aliquos esse bonæ

Conscientia
est iudicium
rationis.

Durandus ex
parte contra.

vel malæ conscientiæ. Et *S. Paulus* I. Timoth. c. 1. hortatur illum habere fidem et bonam conscientiam seu operationem conformem rectæ conscientiæ.

Conscientiæ actus. Porro actus huius dictaminis sunt testificari, scilicet quod actio aliqua facta fuerit, atque adeo accusare et remordere, qui videntur actus circa præterita opera, et instigare et ligare, qui sunt effectus circa opera præsentia, ut desumitur ex *S. Thoma* a. cit. et 2. d. 24. a. 4. Unde constat, proprie loquendo conscientiam frequentius esse actum practicum; non tantum quia est imperium, quod nullum est, quin proprium iudicium sit, — Patres enim citati plane dicunt, conscientiam esse iudicium, et nos supra q. 17. probavimus, nullum esse imperium intellectus, quod proprium iudicium non sit, — sed quia conscientia iudicium quoddam est de re operabili seu de nostris operationibus, dirigens, an et quomodo sint facienda aut omittenda, quod sufficit ad rationem actus practici. Nec vero inde infertur, nullum agere contra conscientiam. Quia licet nullus operetur nisi ex apprehensione alicuius bonitatis, plures tamen iudicando obiectum esse delectabile, iudicant obiectum esse dishonestum, et nihilominus operantur cum conscientia ex motivo delectabili. Iudicium enim conscientiæ proprie versatur circa honestatem, malitiam vel indifferentiam actionis, seu circa permissionem, aut prohibitionem, aut præceptum illius, quod fere est idem.

Divisiones conscientiæ celebriores. Inter divisiones autem conscientiæ duæ sunt celebriores.

Prima est ex parte obiecti. Nam quædam est operum præteriorum, interdum vero præsentium aut futorum. Proprie tamen loquendo et frequentius accipitur pro iudicio, quo de præsenti actione iudicamus. *Secundo*, per conformitatem aut contrarietatem cum obiecto dividitur in conscientiam rectam, erroneam, probabilem et dubiam seu scrupulosam. Conscientia recta et recta ratio non eodem modo ab omnibus explicatur. Quidam enim dicunt, esse illam, quæ est secundum appetitum rectum, volentes rectitudinem conscientiæ esse sumendam pro habitudine ad appetitum rectum. Occasio vero desumpta est ex *Aristotele*, 6. Ethic. c. 2., et *S. Thoma*, hic a. 3., qui idem videntur docere. Sed quoniam appetitus rectus non potest non dependere a recta ratione, manifeste deducitur, rectitudinem rationis essentialiter esse priorem ante operationem voluntatis. Ergo si a priori et quidditative conscientiæ rectitudo explicanda est, ex alio termino, et non ex

Conscientia recta et recta ratio.

appetitu recto sumenda est eius rectitudo. Respondent aliqui, fieri posse, ut mutuo inter se pendeant rectitudo appetitus et rationis. Ego tamen non video, quomodo hoc sit possibile, siquidem iudicium, quo cognoscitur aliquod obiectum esse honestum antequam sit operatio voluntatis per habitudinem ad obiectum, habere potest secum veritatem, perinde atque quodlibet iudicium speculativum. Confirmatur, quoniam iudicium conscientiae est proprie enuntiatio mentalis, ergo eius rectitudo aut obliquitas formaliter consistit in veritate aut falsitate, quae est conformitas aut difformitas cum re enuntiata.

Auctoris sententia.

Dicendum est igitur, ex his quae praecedunt ante iudicium rationis ratione obiecti præceptorum et circumstantiarum, quae ante tale iudicium praecedunt, *primo*, provenire ut obiectum sit aut non sit conforme naturæ rationali, interdum quidem ex sola rei natura, v. g. in mendacio, aliquando vero ex aliquo præcepto positivo, v. g. in actu manducandi carnes hoc aut illo tempore. *Deinde*, ex hoc quod obiectum re ipsa est conforme aut difforme naturæ rationali, nascitur ut sit cognoscibile sicut est, ac proinde ut iudicium, quo iudicamus operationem esse prohibitam, vel secus, sit verum aut falsum. *Tertio* vero sequitur, appetitum, qui est conformis rectæ rationi, esse verum et honestum, illum vero, qui est difformis, esse dishonestum. Quamvis enim intrinsece rectitudo appetitus consistat in perfectione quam habet, quia tendit in obiectum honestum; quoniam tamen illud proponitur per rationem, ideo per hanc conformitatem cum ratione recta optime cognoscitur, quis appetitus sit rectus vel obliquus.

Conscientia erronea est huic contraria, illa videlicet, per quam iudicatur obiectum aliter quam est, quae quidem sub se continet probabilem et improbabilem, communiter tamen accipitur pro improbabili, quae non innititur in aliquo probabili fundamento, quo homo cordatus et prudens moveri possit. Probabilis vero conscientia dicitur, quae innititur aliquo fundamento probabili, quae interdum vera, interdum falsa est. Fundamentum autem probabilis conscientiae aut est extrinseca auctoritas alicuius fide digni auctoris, aut ratio quae virum doctum movere possit; sunt enim probabilia, quae apparent omnibus, aut pluribus, aut doctioribus, ut *Aristoteles* definit 1. 1. Topic. Conscientia vero dubia dicit suspensionem iudicii non potentis iudicare, sitne operatio licita aut illicita; in hoc enim differt conscientia dubia a probabili,

Conscientia
erronea.

Probabilis
conscientia.

Dubia consci-
entia.

quod hæc est iudicium, quamvis non cum certitudine, nec sine aliqua formidine, at vero conscientia dubia non dicit determinationem intellectus in unam aut alteram partem. Conscientia vero scrupulosa non differt a prædictis duabus; interdum enim coincidit cum dubia, in qua nulla est determinatio, interdum vero coincidit cum expressa formidine, quæ coniungitur aliquando cum conscientia probabili.

Iam vero circa dependentiam actus honesti a conscientia S. Thomas absolute respondet: actus voluntatis bonitatem pendere a ratione, quoniam pendet ab obiecto, quod non nisi per rationem potest proponi. Consentunt Durandus 2. d. 38. q. 1., et in 4. d. 40. q. un., Gabriel ibid. a. 1. not. 1. An vero non solum pendeat a ratione, sed etiam a recta ratione, non est ita manifestum. Aliqui enim absolute docent, pendere a ratione recta, quod quidem in aliquo sensu est verum, non tamen ita, ut ante omnem actum bonum, non solum possit, sed etiam necessario actu præcedat aliqua recta ratio. Sic ergo est respondendum: quemlibet actum bonum aut pendere actu a recta ratione, aut a dictamine honestatis, in qua vera et recta ratio fundari possit tamquam in circumstantia. Ratio est manifesta. Quia, ut dicemus, actus conformis conscientiæ erranti invincibiliter, aut conscientiæ probabili etiamsi falsæ, quod aliquando contingit, potest esse bonus, ut quando quis facit, quod bona fide putat non esse prohibitum. In quo casu non præcedit aliqua recta ratio, sed solum illa falsa, qua homo putat sibi licere, v. g. consumere rem, quæ vere aliena est, vel accedere ad coniugem, quem putat suum, qui tamen non est. *Respondent aliqui.* Supposita ignorantia invincibili, vel probabili opinione circa rei proprietatem, verissime posse iudicari, honestum esse usum rei illius, et hoc iudicium præcedere ante actum rectum. Sed contra est. Quia licet supposita ignorantia invincibili prædictum verum iudicium formari possit, quod certe evidens et certum esset, tamen communiter homines non operantur cum hac reflexione, et tamen saepius excusantur, imo iudicantur honeste fecisse, quod ignorando fecerunt, v. g. si dederunt pauperi rem alienam, quam putabant suam, etsi non iudicaverint sibi habentibus talem cogitationem licitum opus esse dandi talem rem. Igitur dicendum est, bonum opus non procedere a ratione recta, sed ab hac aut a probabili, aut ab erronea invincibili, in quibus fundari possit tamquam circumstantia iudicium conscientiæ rectæ, videlicet

quod homini habenti talem dispositionem intellectus tale opus licitum sit. Dixi vero, hoc iudicium, quod verum et certum est, fundari in conscientia probabili aut erronea invincibili, tamquam circumstantia personæ operantis, non vero tamquam in principio syllogismi practici. Nam ex principio falso recta conclusio haberi non potest: ergo prædictum iudicium conscientiæ erroneæ non est pars syllogismi, unde deducitur conclusio, qua iudicatur opus esse honestum; sed est circumstantia operantis, qua supposita fieri possunt principia certa, unde illud iudicium particulare certo deducatur. Hac ratione, qui facit quod invincibiliter et probabiliter putat esse honestum, honeste operatur, v. g. Petrus, qui rem alienam inscius habet, illam dando in elemosynam, facit opus, quod invincibiliter putat sibi esse licitum et honestum, ergo eius opus est honestum et conforme rationi. In quo syllogismo principia sunt certa et vera, iudicium autem conscientiæ erroneæ non est minor propositio syllogismi, sed prædicatum minoris propositionis evidens, et ita nihil impedit, quominus colligatur verum iudicium conforme rei, quæ enuntiatur; quia re ipsa opus in tali circumstantia honestum est, ut docet *Gerson* 3. p. tract. de vita spirit. lect. 4. coroll. 3., *Cordubensis* 1. 1. q. 23. §. respondeo tripliciter. Idem fere docet *Almainus* tract. 1. moral. a. 13. *Durandus* loco citato.

Ex quibus facile constat, *primo*

(*Deficit textus.*)

TRACTATUS DE PECCATIS.

Quaestio LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS.

Ab hac quæstione exorditur S. *Thomas* disputationem de vitiis et peccatis, in primis necessariam ad explicanda varia dogmata fidei, de causa peccati, de inæqualitate peccatorum, et de peccato originali, tum etiam ad iacienda fundamenta moralis doctrinæ, quam S. Thomas totis 19 quæstionibus absolvit. Atque in hac prima explicat, quæ sit essentia et ratio peccati, de quo disputatio suscipitur.

ARTICULUS I.

Utrum vitium contrarietur virtuti?

ARTICULUS II.

Utrum vitium sit contra naturam?

Dubitatio prima.

QUID SIT MALITIA MORALIS?

Utriusque articuli conclusio est affirmativa. Ad quam explicandam, *primo*, præmittendum est, quid sit inhonestas et moralis malitia. Pro cuius solutione notandum est:

Primo duplēcē esse inhonestatem seu malitiam moralem, scilicet actualem et obiectivam. Actualis malitia est, qua homo Malitia alia obiectiva alia actualis.

dicitur male operans et cum culpa, quod non contingit, nisi malitia aliqua ratione voluntaria sit ac proinde aliquomodo præcognita. Malitia vero obiectiva moralis est, qua constituitur malum obiectum, odibile secundum rationem, ut externa falsa testificatio. Quemadmodum enim honestas duplex, actualis ex obiectiva, ita contraria dishonestas duplex esse debet. Rationem uriusque distinctionis attigit *Scotus*, quodlib. 18., quoniam actualis malitia, qua constituitur mala voluntas, essentialiter supponit malitiam obiecti, supponit enim malitiæ cognitionem, cognitio autem malitiæ hanc necessario præsupponit in obiecto cognito, quod non propterea malum est, quia malum esse iudicatur, sed potius e contrario, quia in se malum est, disconveniens naturæ rationali, ideo mens iudicare debet talem rem esse malam et dishonestam, ut fusius dictum est de bonitate q. 18. a. 2. conclus. 2. Hoc autem loco controversia præcipue est de malitia actuali, per quam opus humandum constituitur in ratione peccati.

Malitia peccati omissionis est privatio. Notandum est *secundo*, malitiam peccati omissionis solum consistere in absentia et privatione boni iniuncti a superiore; subditus enim vel eo nomine est reprehensibilis, quod voluntarie prætermittat id, quod a superiore est præceptum. At vero in peccato commissionis, quod est reale opus, factum contra prohibitionem legis, maior est difficultas, quid in hoc opere sit malitia, qua formaliter denominatur malum et dishonestum. In hac autem re tres sunt celebriores sententiæ:

Tres sententiæ. Prima, esse positivam formam. *Auctor est Caietanus*, supra q. 18. a. 5. et hic a. 6; eandem indicavit *Occamus* 3. q. 12. in responsione ad 3. dub.: qui non actualem. verentur concedere huiusmodi rationem peccati esse a Deo. Ita fere etiam *Medina*, art. 6. cit., nisi quod non audet concedere rationem prædictam peccati esse a Deo, etiamsi sit aliquid positivum. Asserit igitur *Caietanus*, in peccato commissionis duplē esse rationem mali: alteram, qua hoc opus est malum absolute, hoc est non alteri sed in se, quam dicit esse nihil, nempe privationem rectitudinis contrariæ; alteram vero, qua idem opus est malum morale alterius, hoc est naturæ rationali, quam malitiam dicit esse aliquid bonum in se, et a Deo, esse autem malitiam respectu hominis. Huic loquendi modo occasionem præbuit *S. Thomas* 3. contra gent. c. 9., ubi asserit, malum quod est

differentia specifica in genere moris, esse aliquid bonum in se, malum autem homini. Ex quo testimonio *Caietanus* et aliqui recentiores Thomistæ collegerunt rationem peccati esse aliquid positivum.

Hæc sententia non probatur. Nam præterquam quod est contraria *S. Thomæ* et magnis Ecclesiæ *Patribus*, ex illa aperte infertur, rationem præcipuam peccati esse a Deo, a quo dependet quicquid est ens creatum et habet existentiam veram. Quod consequens, etsi *Caietanus* concederit, nec audiendum quidem est. Nam Deus nihil odit eorum quæ fecit; odit autem impium et impietatem eius: ergo impietas non est ex illis rebus, quas Deus fecit. Prior antecedens propositio traditur *Sapientie* 11, posterior *ibid.* c. 14. Consecutio est manifesta. Itaque, ut ait *S. Basilius* Homil. 2. in Hexaëm., asserere malum a Deo procedere, pium non est. Quod fusius probabimus infra q. 79.

Ratio peccati
non est posi-
tivum quid.

Respondet
Caietanus.

Respondet
Medina 1.

Alia ergo ratione respondet *Medina*. Quamvis in reliquis entitatibus dicere debeamus, omnes esse a Deo; quando tamen entitas est defectiva, hoc non est necessarium, quia talis ratio solum in causam deficientem referri potest. Quod tamen responsum non diluit argumentum, nisi supponatur rationem defectus esse aliquid negativum. Nam quidquid habet realem existentiam, includit dependentiam a Deo: ergo si defectus est ratio positiva, et habet realem existentiam, non minus includit dependentiam a Deo, quam aliæ rationes accidentales. Et quidem opus, in quo est defectus, esse referendum in causam deficientem, communis responsio est Theologorum antiquorum, quoniam scilicet, ut dicemus, omnes docuerunt, turpitudinem et defectum nihil esse positivum. Si tamen asseratur, malitiam et defectum esse aliquid positivum, necessarium est malitiam referri non solum in causam deficientem creatam, sed etiam in Deum efficientem, a quo pendet omnis ratio et essentia, quæ est aliquid reale positivum; si vero defectus solum sit aliquid negativum, multo facilius intelligitur, referri illum posse solum in causam deficientem.

Respondet Medina secundo: sicut effectus universales referri debent ad causas universales, et singulares in singulares: ita effectus naturales esse referendos in causas naturales, morales vero effectus, qualis est ratio peccati, tribuendos esse causis moralibus. Deum autem per influxum generalem operari sicut causam non moralem, sed naturalem: ideo rationem peccati, etiamsi sit aliquid positivum, non posse referri in Deum tanquam in causam.

Respondet Me-
dina 2.

Hanc tamen solutionem Medina refellit in hac eadem quæstione: quoniam moralis causa illa est, quæ libere ac voluntarie operatur; Deus autem libere influit cum qualibet secunda causa: ergo opera, quæ habent aliquam dependentiam a Deo, referuntur in ipsum tanquam in causam moralem. Quare si ratio peccati esset aliquid creatum, positivum, referendum esset in Deum tanquam in causam.

Ultimo contra predictas et alias similes rationes est, quod influxus generalis, per quem Deus operatur cum causis secundis,

*Omnis effectus
creaturarum
Deo sunt* ^aquæ producuntur a causis creatis. *I. Cor.* 15. Deus dat illi, scilicet semini, corpus, sicut docet, et unicuique semini proprium corpus. *Matth.* 6. Et fœnum agri sic vestit Deus. At vero, si

ratio peccati sit aliquid positivum, necessario asserendum est, Deum in hanc rationem influere per concursum generalem. Ergo si ratio peccati est aliqua positiva essentia, Deus diceretur causa illius, quod est valde absurdum. Præterea in confirmatione 3-æ sententiae alia argumenta afferemus contra hanc sententiam.

Secunda sententia est: malitiam actualem non esse aliquid reale positivum, neque solum privationem boni, sed respectum quamdam rationis, scilicet contrarietatem operis mali cum natura rationali, vel cum dictamine rationis. Huius sententiæ fuit *Canus*, ut *Medina* refert loco citato, illamque secuti sunt aliqui viri docti, propter varias difficultates, quæ oriuntur, si asseratur, rationem peccati esse aliquid negativum. Deinde, quemadmodum ratio boni posita est in relatione convenientiæ, qua id, quod denominatur bonum, est conveniens alteri: ita ratio mali consistere debet in contraria relatione disconvenientiæ. Cur autem hæc relatio non realis, sed rationis sit, eam causam tradunt, quod fundamentum illius non sit aliqua forma intrinseca operi malo, sed denominatio extrinseca libertatis; opus enim malum esse non potest, nisi sit liberum. Ratio autem libertatis in operatione non est interna perfectio illius, ut diximus q. 6. a. 1.

*Peccatum non
est relatio ra-
tionis.* Hæc tamen sententia minus est verisimilis, quam prior. *Primo*, quia nullius formæ effectus esse potest a parte rei, nisi forma, a qua dependet, simili ratione existat. Sed quando homo transgreditur voluntarie aliquam legem, reipsa est malus et peccator, et eius opus formaliter est malum et turpe, qui est effectus formalis malitiæ et turpitudinis. Ergo turpitudo et malitia totum

suum esse habet ante omnem intellectus cogitationem, quale tamen non habent respectus rationis, qui quamvis fundamentaliter dicantur esse in rebus, tamen ante operationem intellectus actu non existunt, ideo enim dicuntur respectus rationis. Quod si dicitur formaliter malitia non esse respectum rationis, sed fundamentum talis respectus, quod a nobis per illum explicatur, de illo fundamento quæstio est, an sit aliquid positivum, aut negativum, si enim illud est malitia, præcedere debet operationem intellectus. *Confirmatur* etiam hac ratione: quoniam Deus cognoscendo opera hominum ut sunt in se, proinde nihil considerando in illis quod in illis non sit, discernit opera bona a malis, et sine ullo respectu rationis intelligit, quod opus malum et dignum suppicio sit. Ergo malitia non est respectus ille rationis, qui cum non sit intelligitur esse, sed aliquid quod in re existat, saltem modo negationis, ea ratione, qua dicimus aërem esse reipsa tenebrosum, quando reipsa lumen non habet.

Secundo, si malitia posita est in relatione illa contrarietatis cum natura rationali, ratio bonitatis actualis esset illi contraria, et formaliter consisteret in contraria relatione convenientiæ, ut Doctores, contra quos agimus, concedunt, et per se est manifestum. Nam contrarium unius rationis relativæ debet esse relatio opposita. At bonitas actualis non consistit in respectu convenientiæ, sed in absoluta perfectione et integritate, qua opus studiosum est in se bonum et perfectum, habens omnia, quæ rationalis natura in sua operatione ponere debet. Ergo malitia actualis male agendi non est illa relatio contrarietatis. Minor desumitur ex S. Thoma supra q. 18. a. 1. et 2., ubi saepè repetit, rationem boni operis studiosi positam esse in plenitudine et integritate quadam actionis. Probatur autem sic: quia actualis bonitas est illa, qua homo bene et perfecte operatur. Bonitas autem perfecte operandi non est relatio convenientiæ, sed absoluta perfectio, quam opus habet in se, sicut opus recte pingendi bonum est absoluta perfectione quam in se habet. Nam perfectum est illud, cui nihil deest, ut Aristoteles definit 5. Metaph. c. 16. Ratio autem hæc perfectionis et integritatis non est illa relatio, qua opus est bonum alteri, sed integritas et perfectio, qua est perfectum in se. *Confirmatur*: quia licet Deus non sit infinito modo conveniens creaturis finitis, quibus ea ratione est conveniens, qua illis tribuit suam perfectionem; nihilominus in se est infinite perfectus et bonus, et

Bonitas actus
quid sit.
Quæst. 19.a.1.

Perfectum
quid?

quamvis nulla esset possibilis creatura cui conveniret, intelligeretur in se perfectus. Ergo perfectio, qua aliquid est in se bonum et perfectum, formaliter non consistit in relatione convenientiae respectu alterius. Bonitas autem actualis est illa, qua opus est studiosum et perfectum, et propterea principium illius dicitur perfecte et studiose operari, ergo non consistit in ratione respectiva convenientiae, proinde neque malitia consistet in ratione respectiva disconvenientiae, quae potius est malitia obiectiva, ut propter illam res possit odio haberi sicut obiectum, tamquam malitia actualis male operandi.

Ultimo, si malitia esset relatio illa contrarietatis, fundata in ratione liberi, simili ratione bonitas moralis esset relatio convenientiae in eadem libertate fundata, ac proinde rationis. Consequens autem est absurdum. Sequela conceditur a Doctoribus, contra quos agimus, et merito, quia contraria sunt in eodem genere et subiecto: quare si bonitas et malitia contrarie opponuntur, et malitia est respectus ille rationis, necessario dicendum est, bonitatem esse respectum contrarium, qui etiam sit rationis. Consequens autem esse absurdum, inde patet, quia communis assertio Patrum est, a Deo esse opera bona, non autem mala; quod cum non possit intelligi de entitate actionis, quae denominatur bona aut mala, utraque enim est a Deo, necessario est intelligendum formaliter de bonitate et malitia. In particulari *Anselmus*, de concordia gratiae cum lib. arbitr. c. 1., in voluntate ait aliud esse bonitatem, aliud rectitudinem. Et paulo post, in operibus bonis a Deo esse quod sunt, et quod bona sunt; in malis autem solum id quod sunt; nam bonum esse aliquid est, esse autem malum est nihil. Igitur bonitas et malitia actualis talem habent naturam, ut bonitas pendere possit a Deo, atque adeo sit aliquid habens veram existentiam, quamvis malitia illam non habet.

Tertia sententia.
Dico 1.

Tertia sententia est, malitiam actualem male operandi nihil esse positivum, sed solum parentiam boni debiti. Hanc sententiam tradunt antiqui Theologi: *Magister* in 2. d. 35., S. *Thomas* I. p. q. 45. a. 1., malum, ait, est defectus boni, et ideo malum non habet causam formalem, quia est privatio formae, et 1. II. q. 18. a. 1., actionem ait dici malam, in quantum deficit a bonitate, q. 20. a. 1., ratio mali in quoconque constituitur ex privatione boni, q. 75. a. 1., peccatum ait esse actum inordinatum, qui

quatenus est actus, potest habere causam, ex parte autem inordinationis causam habet eo modo, quo negatio aut privatio. Proinde q. 79. a. 2. respondet, Deum esse causam actionis, quæ est in peccato, quia oportet ut ens, qualemunque sit, a Deo dependeat; nihilominus Deum non esse causam peccati, qui non est causa defectus. Sed clarissime q. 85. a. 4. quoddam, ait, bonum est ipse actus ordinatus, qui etiam habet suum modum et ordinem; et huius boni privatio essentialiter est ipsum peccatum. Idem docet *Alensis* 2. p. q. 94. membro 1. ex 2., *Antisiodorensis* 1. 2. tract. 1. c. 1. et tract. 14. c. 1. et 2., *Bonaventura* 2. d. 34. a. 2. q. 3., *Richardus* a. 1. q. 1. et d. 35. a. 1. q. 1., *Scotus* d. 37. q. 1. §. istæ quæstiones, *Durandus* d. 34. q. 7., *Capreolus* ibid. q. 2. a. 1. concl. 1., et a. 3. in responsione ad 5., *Gabriel* d. 35. p. 1. a. 1., *Almainus* tract. 3. moral. c. 17.

Confirmatur hæc sententia:

Primo ex Patribus. *Dionysius* c. 4., post medium, agit Peccatum est de natura mali et de ratione peccati, ac docet, creaturas fieri malas defectu bonarum operationem et qualitatum, atque in his, malum non esse ut aliquid existens, sed ut defectum priorum bonorum, sicut obscuritas est absentia lucis, id quod repetit ad finem capit. *Augustinus*, tract. 1. in Ioan., peccatum, ait, esse nihil, quia per Verbum factum non est, et in Soliloquio c. 5., malum, ait, nihil est, quia nihil aliud est, quam privatio boni, sicut nihil aliud est cæcitas, quam privatio visus, quia sine Verbo factum est, sine quo factum est nihil. *Basilius*, Homil. cit., quod Deus non sit auctor malorum, primo docet: præcipuum malum esse peccatum, quod ex nostra voluntate nascitur; et deinde, desine, ait, Deum substantiæ mali auctorem putare, aut aliquam esse mali substantiam, nam malum boni privatio est. *Chrysostomus*, Homil. 18. in Matth., mala, ait, cum nullam rem habent, nociva solum sunt: non ergo quæras, unde sint. Loquitur autem de malo culpæ, nam statim subditur: sed cum audieris ea ex negligentia proficiisci, illa fugito. *Gregorius Nyssenus*, in orat. catechet. præsertim c. 6., virtutem et vitium, ait, distingvi non sicut duo existentia, sed sicut id quod est ab eo quod non est; et inde c. 7. colligit causam, propter quam Deus non est auctor peccati, etsi ab illo pendeant omnia, quæ existunt. *Fulgentius*, de fide ad Petr. c. 21., in tantum res aliqua, inquit, mala dicitur, in quantum eius bonum minuitur; malum enim nihil

est, nisi privatio boni. Deinde dividit hoc malum in illud, quod voluntarie fit, et in malum, quod sine voluntate accidit. *Anselmus* loco cit. manifeste docet, a Deo esse actionem, et qualitatem quamlibet, non tamen iniustitiæ, quia hæc nihil est. Quod repetit lib. de conceptu virginali c. 5., ubi etiam docet, malum incommodi a malo iniustitiæ hoc differre, quod illud malum aliquando est aliquid. Similia docet *Damascenus*, 2. fid. c. 4. et 30., malum nihil esse, nisi privationem, sicut tenebras. *Bernardus*, serm. 1. de Annunciat., nos, ait, qui de nihilo creati sumus, si relinquaremus, in peccatum, quod nihil est, declinamus. Omittimus alia testimonia Patrum, qui aiunt, mali nullam esse naturam, qua solum significant, non esse aliquid substantiale, ut dixerat manichæus, licet eorum testimonia etiam faveant assertioni nostræ. Huiusmodi est testimonium *Leonis*, ep. 93. c. 6., asserentis, fide catholica credi mali nullam esse naturam. *Rationibus* confirmata est sufficienter hæc sententia ex iis, quæ attulimus contra Caetanum, quoniam si peccatum esset aliquid aliud quam privatio boni, includeret dependentiam a Deo, a quo pendet quicquid habet rationem entis positivam. Probatur deinde:

Secundo, quia actualis malitia opposita est bonitati actuali, hæc autem formaliter consistit in integritate et perfectione, quam actus virtutis habet eo, quod efficiatur intuitu honestatis. Ergo malitia actualis formaliter consistit in defectu alicuius requisiti ad integratatem prædictam boni actus. Bonitas enim, quæ in integritate posita est, formaliter destruitur per solam ablationem et defectum alicuius requisiti. Ergo malitia actualis formaliter nihil dicit nisi prædictum defectum. Sicut enim bonitas actualis est forma, qua homo denominatur bene et perfecte operans: ita malitia actualis est forma opposita, qua homo denominatur operans imperfecte et defectuose. Quod autem actualis bonitas nihil aliud sit, quam perfecta operatio, probatum est supra contra 2. sententiam, et fusius q. 19. a. 1.

Tertio, quicquid est perfectio positiva in actione voluntatis, sumitur ex obiecto, a quo voluntas movetur, et ex influxu voluntatis determinata a tali obiecto; sed ratio malitiæ sufficienter non nascitur ex his principiis: ergo ratio malitiæ non est perfectio positiva in actu humano. Maior constat, quoniam actio nihil est aliud, quam influxus causæ agentis determinatæ ad agendum, et in specie, actus voluntatis nihil est aliud, quam

influxus illius circa bonum, a quo movetur: proinde in hac actione nihil esse potest positivum, quod ex his principiis non oriatur. Quod autem ratio malitiæ ex his principiis sufficienter non causetur, patet: quia si absque libertate voluntas consentiret in idem obiectum, esset eadem actio, nec tamen esset malitia. Concedit enim *Caietanus*, et reliqui Doctores supra q. 20., fieri posse, ut idem actus transeat de non libero in liberum, et de non malo in malum, quoniam scilicet insurgit aliquis motus sine deliberatione, qui tamen continuatur, postquam animadvertisit malitia illius, in quo casu nulla facta mutatione in entitate positiva actionis, fit mutatio in malitia, solum quia crescit advertentia rationis. Ergo actualis malitia non est ratio positiva in actu peccati. Ratio vero est, quia quando committitur aliquod peccatum, ratio motiva non potest esse sola malitia, ut supra q. 8. dictum est, potius enim malitia formaliter accepta ab alienat voluntatem a consensu: ergo ratio peccati, quæ est in consensu voluntatis ratione malitiæ obiecti, non est ratio positiva. Ultimo, licet malitia respectiva, qua res est mala alteri, sit aliquid positivum, malitia tamen, qua aliquid est malum in se, solum est negatio, ut etiam *Caietanus* et *Medina* concedunt; sed malitia actualis, qua peccatum constituitur in esse peccati, non est malitia respectiva, sed defectus et imperfectio absoluta, qua opus peccati est malum in se: ergo malitia actualis non est ratio positiva, sed solum negatio aut privatio.

Dico tamen 2-o, quamquam actualis malitia non sit aliquid positivum, malitiam tamen obiectivam actus inconvenientis rationi esse aliquid positivum. De hac malitia est vera sententia *Caietani* et *Medinæ*, et de illa plane loquitur *S. Thomas* l. 3. contra gent. c. 9. et I. p. q. 48. a. 1., dum asserit, malum in moralibus esse aliquid in se bonum, malum autem homini. Loquitur enim de fine malo, a quo sumitur species actionis in esse peccati, quem dicit esse malum homini, in quantum illum privat ordine rationis, hoc autem malum *S. Thomas* vocat differentiam specificam, scilicet extrinsecam, quoniam ab illo obiecto sumitur species peccati.

Dico 2.

Responsio vero est: quia sicut res, quæ vere iudicatur conveniens rationi, priusquam talis iudicatur, in se debet esse conveniens rationi, nam ideo talis iudicatur, quia talis est in se. Eodem modo, ut aliquod obiectum iudicetur inconveniens rationi

aut naturæ hominis, oportet, ut secundum se sit tale. Nulla autem ratio est, ob quam convenientia obiectiva sit realis, non autem contraria disconvenientia. *Confirmatur*, quia malum incommodum aliquid est reale, ut *Anselmus* docet loc. cit., solum quia reipsa est disconveniens; nam dolor non minus est positive disconveniens, quam delectatio est conveniens. Ergo simili ratione, honestum et dishonestum ex parte obiecti, hoc est conveniens et disconveniens, sunt aliquid positivum, nihil enim aliud hoc est, quam actum furandi vel occidendi alterum, talem in se habere naturam, ut si ratio huiusmodi obiecta cognoscatur, ut sunt in se, iudicare debeat hæc obiecta esse disconvenientia respectu suæ naturæ. Nec vero dici potest huiusmodi disconvenientiam esse negationem alicuius perfectionis, quia in obiecto prout procedit ante omne iudicium rationis, nullum est debitum, ac proinde neque negatio perfectionis debitæ, nam debere, aut non debere, proprium est hominis operantis cum deliberatione. Potius igitur dicere debemus, disconvenientiam, qua aliqua res est disconveniens, esse aliquid reale, inclusum in illius entitate. Sic ergo res est concipienda, ut duo sint genera boni, scilicet absoluti, quod est bonum in se, et respectivi, quod est bonum alteri. Sub priori genere continetur honestas actualis, quæ est integritas atque perfectio, quam ex vi suæ naturæ habet species actionis liberæ, quæ versatur circa obiectum conveniens rationi, qua tale est. Sub posteriori vero genere continetur honestas obiectiva, qua illa, quæ sunt amabilia secundum rationem, convenienti naturæ hominis, ratione supremi gradus, quem homo habet quatenus est intellectualis natura sua, propter quemdam perpetuum finem beatitudinis, ad quem finem propria media sunt obiecta honesta. Duo itidem sunt genera mali, scilicet absoluti et respectivi. Sub hoc posteriori continetur malitia obiectiva, quæ est dishonestas, qua res, quamvis sit in se bona, homini tamen est mala et disconveniens secundum rationem. Sub priori vero genere continetur malitia actualis, qua opus liberum in se est imperfectum et malum, carens scilicet illa integritate et perfectione, quam homo in sua actione habere debet, quoniam deliberate circa tale obiectum operatur.

Quomodo D. Thomas dicat malum morale esse positivum. *Ex dictis solvuntur argumenta contrarie sententiae.* Nam quod affertur ex S. Thoma, malum in moralibus esse aliquid in se, intelligendum est de malo obiective sumpto, non de malitia actuali, quæ constituit peccatum in esse peccati, de qua disputamus.

Affertur etiam *Aristoteles* in 1. prædicam. cap. de oppositis, ubi asserit bonum et malum esse contraria, proinde utrumque esse aliquid positivum. Sed respondendum est: *Primo*, bonum et malum opponi contrarie, et habere naturam positivam, sumpta tamen ex parte obiecti, ut diximus, quia unum est conveniens, alterum vero disconveniens. *Præterea*, propositio Aristotelis vera esse potest de bono et malo actuali, non tamen acceptis formaliter, ratione bonitatis et malitiæ, sed naturaliter, ratione actuum positivorum, ex quibus bonitas et malitia oriuntur. Amor enim et odium alicuius personæ etiam in esse naturæ opponuntur contrarie, similiter voluntas servandi ius aliorum, in qua consistit ratio iustitiae, contrariatur voluntati accipiendi aliena, in qua consistit iniustitia, atque hoc sensu lucrum est. Quod *Aristoteles* asserit in prædicamento qualitatis, iustum et iniustum opponi contrarie, non præcise ratione bonitatis et malitiæ actualis, sed ratione naturalis convenientiæ, ratione cuius opponuntur etiam in genere naturæ.

Affertur etiam aliud argumentum a simili, quoniam sicut ^{Argumentum a simili.} actus bonus versatur circa obiectum conveniens, ita malus versatur circa disconveniens, cuius disconvenientiam nos diximus esse aliquid positivum: ergo malitia in actu malo non minus est quid positivum quam bonitas. Respondetur negando paritatem rationis. Nam actus bonus circa obiectum conveniens et honestum versatur sicut circa obiectum formale et motivum, unde non mirum, si ab illo accipiatur species positiva. At vero actus malus non potest malitiam obiecti respicere ut obiectum formale et motivum, ideo nec ab illo potest accipere positivam speciem. Nam perfectio actionis tantum accipitur ex formali obiecto.

Alia ratione potest obiici difficilius, quia sequitur ex nostra obiectio diffi-
sententia, peccatum omissionis et commissionis in nulla virtute
distingvi, v. g. odium Dei et omissionem amoris debiti, aut
hæresim contra fidem et omissionem actus credendi. Consequens
autem est absurdum. Probatur sequela: quoniam in utraque ratione
peccandi est parentia bonitatis omnino similis. Nam in odio Dei
sola est parentia bonitatis, quæ pertinet ad virtutem charitatis,
cuius parentia similiter reperitur in peccato omissionis.

Omissis aliis solutionibus respondeo negando sequelam, quia Respondetur.
in peccatis omissionis et commissionis, de quibus loquimur, diversæ
sunt parentiæ boni debiti, quæ parentiæ non solum differunt per
subiecta, quæ ad essentialiæ distinctionem non sufficerent, sed

etiam differunt ex diversa perfectione, quam tollunt. Nam illa carentia, quæ est in peccato omissionis, solum respicit actum debitum, et formaliter loquendo non respicit illius integritatem, nam peccatum omissionis formaliter consistit in carentia actus præcepti, quæ carentia immediate respicit substantiam actus et bonitatem illam obiectivam, qua naturæ est conveniens atque necessarius illi ex præcepto. At vero carentia, quæ est malitia peccati commissionis, formaliter loquendo nec est carentia actus debiti neque bonitatis obiectivæ et necessariæ, sed est carentia bonitatis actualis, hoc est integratatis, sine qua non licebat operari circa tale obiectum. Unde etiam fit, ut huiusmodi carentiæ differant ex parte subiecti: nam illa, quæ est in peccato omissionis, immediate existit in potentia, per quam homo debuisset operari ratione præcepti affirmativi; at vero carentia, quæ est malitia peccati commissionis, non est immediate in potentia sed in operatione, quando scilicet homini non licet circa tale obiectum operari sine certa aliqua perfectione, v. g. circa divina bona, quatenus Dei bona sunt, sine complacentia. Et secundum idem philosophandum est in aliis peccatis commissionis.

Alii re-spondent.

Alii respondent explicando diversitatem negativam sine diversitate positivæ perfectionis cui opponuntur. Ea tamen diversitas esset impossibilis.

Ultima ob-iectio.

Ultimo obiicitur, quod carentia rei, cuius essentia est negatio, necessario est aliquid positivum; sed bonitas, quæ debetur ex præcepto negativo, non est nisi negatio, v. g. non mentiendi aut non furandi: ergo carentia huius bonitatis, quæ constituit peccatum commissionis furandi aut mentiendi, aliquid est positivum. Nam perfectioni non furandi aut non mentiendi nihil potest opponi quod positivum non sit, quando enim unum extremum contradictionis est negatio, necessarium est alterum esse quid positivum.

Respondetur negando illam propositionem, peccatum commissionis est carentia bonitatis negativæ non mentiendi aut non furandi; potius enim est carentia bonitatis actualis positivæ nolendi furari aut volendi non furari. Licet enim non furari aliquid negativum sit, est tamen obiectum partiale iustitiae, et voluntas, quæ ad illam negationem refertur, positiva est habetque positivam bonitatem iustitiae, in cuius carentia consistit formaliter peccatum furti, nec enim licet voluntarie operari circa externum

actum accipendi alienum, nisi per actum fugæ vel nolitionis, aut per voluntatem non accipendi, quamvis enim simpliciter necessarium non sit habere actum voluntatis circa actum furandi aut omissionem non furandi, turpe tamen est circa hoc obiectum operari sine prædicta perfectione.

Alia, quæ pertinent ad hanc dubitationem, dicentur dubitatione sequenti.

Secunda dubitatio.

IN QUO SUBIECTO SIT CARENTIA, IN QUA CONSISTIT MALITIA PECCATI COMMISSIONIS?

Ratio dubitandi est vulgaris et maxima, quoniam malitia non potest consistere in carentia, quæ sit pura negatio; nam in quolibet actu virtutis est carentia bonitatis alterius, et tamen in illo nulla est malitia, ergo hæc formaliter debet consistere in privatione, quæ non sit pura negatio. At vero in actu peccati v. g. odii Dei, in quo nulla est capacitas bonitatis ex virtute charitatis, non est aliqua privatio, ergo solum est in potentia; aut certe essentia malitiæ non est sola carentia, sed potius aliqua ratio positiva. Propter hanc rationem aliqui auctores arbitrantur, carentiam, quæ est malitia, non esse in ipso actu, qui denominatur peccatum, sed in potentia hominis operantis; operationem autem denominari peccatum a tali privatione, quæ ex ipsa resultet in potentia. Nam ex præsentia actus odii in voluntate sequitur negatio seu carentia et privatio bonitatis, quam homo deberet habere, quando circa tale obiectum operatur. Ita docet *Gabriel* in 2. d. 35. q. 1. a. 1. *Almainus* tract. 1. moral. c. 13.

Sententia aliorum.

Sententia tamen contraria est multo certior, malitiam seu carentiam esse, tamquam in subiecto, in operatione, quæ denominatur peccatum. Ita *Scotus* in 2. d. 37. q. unica. Et est communis sensus aliorum Doctorum, qui conantur explicare, qua ratione carentia, quæ est malitia, in actu habeat aliquam rationem privationis.

Probatur:

Primo, quia ex opposita sententia sequitur malum peccati commissionis et omissionis in nulla virtute distingvi. Nam in potentia, v. g. voluntatis, nulla alia potest esse carentia, nisi actus amoris Dei, quæ causetur ex peccato odii Dei. Nam in voluntate ea ratione potest esse privatio diversa a negatione, quæ est capa-

citas habendi oppositam perfectionem. In voluntate autem non est capacitas habendi bonitatem actualem, nisi incipiendo actum bonum. At vero actus amoris Dei in voluntate esse non possunt diversæ carentiæ, ergo nec possent esse diversæ malitiæ, si malitia peccati actualis posita esset in illa carentia v. g. amoris Dei, quæ in voluntate causatur ab actu contrario odii.

Secundo, si fieri posset, ut qando aliquis habet actum contra aliquam virtutem, nihilominus perseveraret actus contrarius, actus ille contra virtutem proprie esset malus, quam malitiam non haberet ratione carentiæ actus boni, quæ causaretur ab actu contrario, ergo malitia peccati commissionis non consistit in illa carentia boni actus, quæ in potentia causatur ex actu malo.

Tertio, si in aliquo non esset potentia activa habendi actum alicuius virtutis v. g. charitatis, aut fidei, quia propter eiusmodi peccata privaretur auxilio necessario, sicut nunc fit in damnatis, nihilominus dissensus contra res fidei, aut odium Dei, haberent malitiam contra virtutem fidei et charitatis, in quo tamen casu nulla carentia boni actus causaretur in voluntate ex præsentia actus mali. Ergo malitia peccati commissionis formaliter non consistit in illa carentia aut privatione actus boni, quam potentia habet quando est principium actus contrarii virtuti, sed potius illa carentia et forma peccati commissionis ponenda est immediate in ipsa operatione, quæ denominatur peccatum. In qua re explicanda est tota difficultas.

Sententia Scoti. *Secunda sententia* est desumpta ex *Scoto* l. c., actum peccati, v. g. odii Dei, posse considerari in individuo, et specie, aut etiam in ratione communi actus deliberati circa Deum, ut finem Cui. At priori quidem modo actum odii Dei non posse habere bonitatem, ac proinde neque carentiam illius, quæ sit privatio. Eundem tamen actum, secundum illam rationem communem, esse capacem bonitatis, quam homo in illa ratione actus ponere debet, ac propterea carentiam illius esse privationem bonitatis debitæ et rationem formalem peccati.

Primo confirmatur apparente testimonio *Aristotelis* 5. Metaph. t. 22. asserentis, quædam privari, quia licet secundum se non sint apta habere aliquam perfectionem, sunt tamen apta secundum genus, quo sensu Aristotelis talpa dicitur visu privata, quia secundum genus apta est videre. Sed vereor, ne hoc exemplum talpæ errandi fuerit occasio. Si enim sola aptitudo secundum genus

contrahibile ad speciem, in qua sit aliqua perfectio, satis est ad rationem privationis, sequitur in subiecto nullam esse negationem quæ privatio non sit, quia in quolibet subiecto reperitur aliquod commune genus, aut communis gradus, in quo possit esse illa perfectio, quæ in subiecto particulari desideratur. Consequens est absurdum, et contra est *Aristoteles* l. c., ubi ante hunc modum privationis eorum, quæ non secundum se, sed tantum secundum genus sunt apta, adducit aliud privationis modum, quo dicimus plantam privari oculis, non quia in planta sit aptitudo, sed solum quia perfectio oculorum apta est haberi ab alio. At vero planta secundum gradum corporis viventis non minus habet capacitatem oculorum, vel visus, quam alia, quæ solum secundum genus apta sunt ratione supra explicata. Ergo Aristoteles, qui illos privationis modos distingvit, non solum loquitur de illa aptitudine metaphysica, quæ intelligitur esse in gradu superiori, solum quia est contrahibilis ad speciem, in qua sit aliqua perfectio.

Secundo, gradus omnes superiores a parte rei sunt singulares, reipsa non distincti ab entitate speciei et individui, ergo reipsa nulla in illis est capacitas, nisi in re singulari capacitas illa sit, proinde neque privatio, quæ a negatione distincta sit. Ergo Aristoteles l. c. per illam vocem — aptum secundum genus — non intelligit aptitudinem metaphysicam, quæ intelligitur esse in gradu superiori abstracto ab inferioribus, sed aptitudinem physicam et realem, quæ in talpa est ratio generis, impedita ratione speciei, quam ipse explicat l. 1. de hist. animal. c. 9., quoniam in hoc animali oculi sunt operti cute, in quibus est nigra pupilla, figura et situs oculorum, sicut in aliis animalibus, cute tamen obducta impeditur illorum operatio. An talpa videat, nescio, habere figuram oculorum res est certa, et huiusmodi instrumenta non fuisse data frustra, ratio dictat, et lumine offendi experientia constat. Hæc ergo aptitudo est physica et realis, quam Aristoteles asserit esse in talpa secundum genus, omnino vel ex parte impeditam, ratione temperamenti specifici, quod sine dubio est satis ad propriam rationem privationis, qualis, ut constat, non est in communi ratione actus humani, quæ est in actu odii Dei ad recipiendam bonitatem. Ergo in hoc actu nulla est parentia, quæ possit dici privatio ratione alicuius capacitatis, quæ in illo sit.

Sententia mea est, parentiam bonitatis, quæ est actualis malitia, esse debere in actu, qui denominatur malus. Secundo,

Dico.

non esse qualemcumque negationem bonitatis, ut constat argumento facto in principio dubitationis. Neque esse privationem, quæ distincta sit a naturali negatione, sed esse voluntariam in actu negationem bonitatis debitæ ab operante, quando circa tale obiectum operatur; quæ quidem negatio, quoniam refertur ad bonitatem debitam morali debito legis, et respicit bonitatem, quam saltem subiectum remotum habere posset et deberet, dicitur privatio moralis, quæ tamen in genere naturæ negatio est non cuiuscunque bonitatis, sed *bonitatis debitæ ab operante, non præcepto quidem affirmativo sed negativo, prohibente operari circa tale obiectum sine tale perfectione*, sive hæc sit illi possibilis, sive secus; quando enim subiectum non posset habere illam perfectionem, saltem posset ab operatione cessare, ne operaretur sine debita perfectione, sicut dixi de illo, qui non posset diligere, eo quod esset privatus auxilio necessario ad diligendum, hic enim peccaret odio habendo Deum, non quidem carendo bonitate quam posset habere, sed operando sine perfectione, sine qua non licet circa Deum operari. Nam sicut ex suppositione, quod alius loquitur, debet illa dicere quæ convenienter interno iudicio, sin minus, potius debet tacere: ita ex suppositione, quod alius operatur *circa Deum ut finem Cui*, debet operari diligendo, sin minus, cessare debet ab operatione, ne sine debita perfectione operetur. Turpitudo enim posita est in operatione, v. g. circa Deum, sine perfectione debita iam explicata.

Ad intelligendum autem, quomodo peccata inter se distinguuntur, advertendum est, quod diximus, malitiam peccati commissi-

Vide q. 72. a. 6. dub. 2. sionis esse parentiam illius perfectionis et *bonitatis quæ debetur, non autem alterius*; quando enim quis mentitur, licet in actu sint diversæ parentiae diversarum bonitatum, nihilominus in actu est una tantum malitia, scilicet parentia illius bonitatis, quæ debetur, quæ pertinet ad virtutem veracitatis, ea enim bonitas in locutione debetur, non aliæ quæ pertinere possunt ad alias virtutes. Atque hac ratione pro diversitate materiæ, in qua aliquis versatur, colligenda est bonitas quæ debetur, et ex parentia illius iudicandum est, quid sit malitia in opere. Eadem ratione iudicandum est, quam intensionem habeat malitia scilicet ex quantitate bonitatis, quæ deberet esse supposita intensione et materia, in qua homo operatur. Nam licet simpliciter loquendo homo, dum operatur, non debeat operari cum intensione, tamen ex suppositione, quod cum tanta intensione operatur, non potest operari sine certo gradu bonitatis;

*Privatio
moralis natu-
ralis.*

*Privatio mora-
lis in genero
naturæ est
negatio.*

et ideo ex quantitate huius cognoscenda est quantitas malitiæ, utraque vero cognoscitur ex intensione physica actionis v. g. odii, in qua consistit ratio peccati. Nam si operatio est intensa, parem intensionem habet bonitas aut malitia, quæ in illa reperiuntur.

Dices, licet quando homo operatur deliberate, teneatur ad operandum honeste et propter motivum honestum, non tamen tenetur ad aliquam determinatam speciem honestatis actualis; cum ergo non debeatur magis una bonitas quam alia, nulla est ratio ob quam magis sequatur privatio unius bonitatis quam alterius. *Antecedens probatur*, quia quando aliquis loquitur id quod est verum, non tenetur operari ex motivo veracitatis, potest enim operari ex motivo alterius virtutis v. g. obedientiæ, aut charitatis: ergo licet mentiatur, non magis sequetur privatio bonitatis veracitatis, quam alterius virtutis, ac proinde mendacium non esset contra prædictam virtutem, si malitia formaliter est posita in carentia solius debitæ bonitatis. *Respondeo*, quando homo operatur, non magis teneri ad unam bonitatem quam ad aliam ex parte obiecti formalis, et motivi, propter quod operetur; tamen ex parte obiecti materialis magis teneri ad unam bonitatem quam ad aliam, pro ratione materiæ in qua operatur, v. g. quando loquitur, tenetur adhibere illud obiectum materiale, ex quo possit oriri bonitas veracitatis, quod si non faciat, censemur privatus bonitate debita, ea ratione qua debita est, scilicet in causa obiecti materialis, *hoc est in re quam vult*, quod obiectum si adhibeat, etiamsi homo non operetur ex motivo illius virtutis atque adeo non habeat actu formalem bonitatem veracitatis, nihilominus in locutione non est malitia contra hanc virtutem, quia non est carentia bonitatis debitæ ea ratione qua debetur, sed propter defectum alterius conditionis motivi formalis, quod ex præcepto non debetur.

Altera difficultas est, quod si malitia est in carentia illius bonitatis, quæ debetur, sequitur, contra eandem virtutem non posse esse peccata essentialiter diversa in ratione malitiæ, quoniam bonitatis unius virtutis non possunt esse diversæ carentiæ. Consequens autem est falsum, quoniam contra virtutem temperantiae possunt esse diversa peccata per excessum et defectum, alterum gulæ, alterum vero insensibilitatis non sumendi cibum necessarium naturæ. Præterea contra eandem virtutem liberalitatis est peccatum avaritiae per defectum et prodigalitatis per ex-

cessum. Et contra eandem virtutem iustitiæ sunt homicidium, furtum et detractio, quæ sunt diversæ species peccatorum, — omissis aliis responsonibus.

Dicendum est, bonitatum, quæ pertineant ad unam virtutem, esse posse diversas parentias ratione formalium perfectionum, quibus opponuntur per se. *Primo*, quia licet bonitas sit una integra essentia, quoniam tamen consistit in re, quæ debet habere aliquod

Medium vir-
tutum duas
perfectiones
continet.

medium, eminenter continet duas perfectiones, quæ in illa bonitate ratione distingvuntur, scilicet pervenienti ad tales quantitatem et non excedendi ulterius: atque adeo talis bonitatis possunt esse diversæ parentiæ, altera quatenus in bonitate esse deberet perfectio talis quantitatis, altera vero eiusdem bonitatis totalis sub alia ratione, quatenus in ea debet esse parentia excessus. Si enim res hæc attente consideretur, duo actus voluntatis

Duo actus con-
currunt ad
constituendum
medium.

concurrunt ad constituendum medium virtutis, alter est necessarius ex præcepto affirmativo v. g. sumendi tantum cibi, vel erogandi pecunias in tali occasione, alterum vero est necessarius ex præcepto negativo non sumendi cibi superfluam quantitatem, vel non erogandi pecunias sine rationabili causa. Quæ bonitates, quamvis pertineant ad unam virtutem, diversæ sunt, dirigunturque ad constituendum medium quod postulat virtus, et ideo fieri potest, ut contra eandem virtutem liberalitatis sint diversa peccata et diversæ parentiæ, scilicet peccatum avaritiæ, quod est contra præceptum affirmativum et formaliter est parentia bonitatis, quæ esse deberet in actu volendi erogare pecunias, et peccatum prodigalitatis contra præceptum negativum, quod formaliter est parentia, quæ esset in actu volendi non erogare pecunias sine causa rationabili. Constat enim diverso modo congruere naturæ, pecunias erogare quando oportet, et illos conservare quando non est causa rationabilis erogationis. Atque hoc posteriori modo facilius explicatur distinctio peccatorum contra eandem virtutem, quia re ipsa sunt contra diversa præcepta, scilicet affirmativum, et negativum, habentque eandem distinctionem quam reliqua peccata omissionis et commissionis contra eandem virtutem, quamvis prior etiam solvendi modus sit probabilis. In peccatis iniustitiæ res est facilior. Nam quemadmodum differunt in ratione peccati homicidium, furtum, et detractio, eadem ratione differunt in ratione boni honesti servare unicuique ius in bonis vitæ, fortunæ, et famæ, si enim in illis est diversa contrarietas cum natura rationali, in his quoque

esse debet diversa convenientia, ut patet ex paritate rationis. An vero sit unus simplex habitus iustitiae et iniustitiae contrariæ, alterius est loci.

Tertia dubitatio.

QUA RATIONE PECCATUM SIT CONTRARIUM VIRTUTI, ET NATURÆ RATIONALI.

Ad priorem partem dubitationis respondet *S. Thomas* art. 1., peccatum, quoniam est actus inordinatus, proprie opponi actui studioso, propria enim oppositio actus cum altero actu esse debet, non cum habitu. Dicit secundo, peccatum aliqua ratione opponi virtuti, ratione eius quod consequitur essentiam virtutis, scilicet ratione bonitatis. Ubi per virtutem habitus intelligitur, ut indicant illa verba, id, ad quod virtus ordinatur, est actus bonus. Nec significat *S. Thomas* hoc sensu peccatum esse proprie contrarium virtuti, quatenus est tale, quasi peccatum non possit in subiecto existere cum virtute acquisita, actus enim non est omnino inconpossibilis cum habitu, ut *S. Thomas* docet art. 4. Significat ergo, peccatum, et virtutem, ratione bonitatis contrario modo comparari ad naturam rationalem. Nam cum virtus hinc naturæ sit conveniens, peccatum est eidem disconveniens. Illud vero controvertitur, cur *S. Thomas* dixerit, peccatum opponi virtuti ratione eius quod consequentur se habet ad essentiam virtutis, scilicet ratione bonitatis, cum potius bonitas sit de essentia virtutis. Respondet *Caietanus*, bonitatem essentialiter convenire virtuti sicut genus, et ideo per se secundo, ut ille loquitur; properea dictum esse, peccatum opponi ratione eius, quod se habet consequenter ad essentiam virtutis. Non tamen placet hæc exppositio. *Primo*, quia si bonitas virtuti convenit essentialiter, non convenit tamquam genus, sed potius ratione differentiæ, per quam distingvitur ab aliis habitibus. *Secundo*, quia quod tamquam genus essentialiter de aliquo prædicatur, non consequitur essentiam illius, quis enim dicat animal consequenter se habere ad essentiam hominis? Mitto alias expositiones. Vera enim est, quam indicant verba *S. Thomæ*, bonitatem non esse de essentia virtutis consideratæ in esse naturæ, sed ex hac essentia sequi tanquam passionem illius. Proinde peccatum opponi virtuti consideratæ in esse naturæ, ratione eius quod consequenter se habet ad essentiam virtutis, cuius propria essentia est, esse habitum operandi

circa honestum, quia honestum est. Hinc autem sequitur, hunc habitum esse valde convenientem naturæ rationali, et peccatum opponi huic habitui ratione prædicti attributi, quod sequitur ex essentia virtutis. Idem dixerat *S. Thomas*, supra, q. 18. art. 1., ubi ait, de bonitate in actionibus esse loquendum sicut de bonitate in rebus, ex quarum essentia bonitas nascitur tamquam passio. In eadem actione voluntatis aliud esse voluntatem aliud vero rectitudinem, manifeste tradit *Anselmus* opusculo de concordia liberi arbitrii cum gratia c. 1. Quod si in actionibus bonis hoc verum est, potiori iure est asserendum in virtutibus, quæ sunt habitus quidam ordinati ad honeste operandum, in quibus prior est essentia desumta per habitudinem ad actum, vel obiectum formale, quam bonitas illa relata, qua essentia virtutis est conveniens naturæ rationali, cui propterea convenit, quia essentialiter ordinatur ad operandum circa honestum. Igitur eo sensu bonitas consequenter se habet ad essentiam virtutis, et peccatum, quod virtuti habituali opponitur solum ratione prædictæ bonitatis, dicitur contrarium virtuti ratione eius, quod consequenter se habet ad essentiam illius.

An peccatum
contra natu-
ram.

Ad alteram partem dubitationis respondet *S. Thomas* art. 2., omne vitium et peccatum esse contra hominis naturam, scilicet quatenus est rationalis, seu contra rationem prout est gradus substantialis, a quo natura dicitur rationalis. Idem docent *S. Augustinus* l. 3. de lib. arb. c. 13., et lib. 17. de civit. Dei c. 1., omne, inquit, vitium naturæ nocet, ac per hoc contra naturam est, atque hoc est primum principium in re morali, honestum esse est id quod est secundum naturam, turpe vero quod illi contrarium est. Atque ex hac contrarietate nasci, ut lumine intellectus iudicetur contrarium esse naturæ et fugiendum, et in illo posita est lex naturalis, ut præcise ratione naturæ intellectualis et obiecti hoc iudicari debeat malum fugiendum, etiamsi non sit aliud præceptum superioris. Porro, quod diximus, non solum est verum in peccatis, quæ sunt contra virtutes naturales et acquisitas, in quas natura innata inclinatione propendet, sed etiam verum est in peccatis, quæ sunt contra virtutes supernaturales et infusas. Nam licet hæ naturaliter non appetantur inclinatione innata, perficiunt tamen naturam rationalem ut rationalis est, et ideo peccata contraria sunt mala naturæ rationali qua est rationalis; et hoc sensu dicuntur esse contra rationem.

Sed contra est communis obiectio: Quia in homine ratione appetitus sensitivi est naturalis inclinatio ad peccatum, ergo saltem illa peccata, in quæ appetitus inclinat, dici possunt esse homini secundum naturam, non contra naturam. Alii respondent: quamvis ratione peccati originalis in appetitu hominis sit inclinatio ad peccatum, illam tamen non esse naturalem appetitui considerato secundum suam naturam, sed potius esse effectum peccati. Quæ sententia probari potest ex *Concil. Trid.* sess. 5. decreto de peccato originali ad finem, ubi asseritur: Concupiscentiam, quæ in renatis est post baptismum, a Paulo dici peccatum, non quia vere et proprie peccatum sit, sed quia a peccato est, et ad peccatum inclinat. Probabilior tamen est sententia S. Thomæ, qui I. parte, quæst. 63., artic. 7. ad rem plane asserit, in appetitu esse naturalem inclinationem ad peccatum. Consentiunt *Victoria* relect. de homicidio num. 3., *Sotus* I. 1. de natura et gratia cap. 3. Significant autem in appetitu esse innatam inclinationem, non ad peccatum ut est peccatum, talis enim naturalis inclinatio impossibilis est, sed ad bonum delectabile, quod in pluribus casibus est inhonestum et peccatum, si advertente ratione voluntas consentiat. Hanc autem inclinationem esse appetitui connaturalem, probatur ratione, quia in potentia appetitiva proprietates naturales integræ manserunt post peccatum, proinde etiam inclinationes innatae, quæ non differunt ab ipsis rerum naturis, quæ eadem manserunt post peccatum: quare nihil in his inclinationibus magis habet homo post peccatum, quam habuisse in statu puræ naturæ ante commissum peccatum. Igitur per dona gratiæ in statu innocentiae factum est, ut potentia appetitiva non antecederet usum rationis, sicut naturaliter potest antecedere, et ideo per eadem dona fiebat, ut in homine non esset illa operandi difficultas, quæ nunc est propter motus appetitus sensitivi, qui non obediunt rationi, et hoc sensu concupiscentia, quæ nunc est in renatis cum inobedientia explicata, dicitur esse a peccato, non sicut a causa per se, sed sicut a causa, quæ removit dona gratiæ, per quæ impediebatur motus appetitus sensitivi sine dependentia a ratione.

Concupiscentia an
naturalis.

Iustitia
originalis.

Alio igitur modo ad argumentum est respondendum: In homine quidem ratione appetitus sensitivi esse inclinationem ad aliqua bona delectabilia, quæ in aliquibus casibus sunt inhonesta, nihilominus in eodem homine, ratione alterius gradus substantialis, per quem est rationalis, esse inclinationem ad bonum honestum

et ad resistendum motioni appetitus, quando advertente ratione cognita fuerit malitia obiecti. Ideo et illa peccata, quæ sunt iuxta inclinationem appetitus sensitivi, et secundum naturam hominis, quatenus habet virtutem appetendi sensitivam, illa inquam etiam esse contra naturam eiusdem hominis ut rationalis, et ideo simpliciter hæc peccata esse asserenda contra hominis naturam, quia adversantur rationi specificæ, quæ potissima est in hominis natura, ut docet *S. Thomas*, ibidem. Sæpius enim contingit, ut eadem actio sit iuxta unam inclinationem operantis, et contraria respectu alterius, sicut motus progressivus, in quo pedes elevantur, est contra inclinationem corporis animati, quatenus est grave, et iuxta inclinationem eiusdem quatenus est sensitivum, et habet movendi virtutem. Atque hinc facile intelligitur, Deum nulla ratione esse causam peccati quatenus est peccatum, etiamsi hominem creaverit cum prædicta inclinatione appetitus sensitivi. Nam idem auctor naturæ, qui sicut universalis causa prædictam inclinationem indidit, non determinatam ad peccandum, sed potius ad usum bonorum sensibilium, quibus natura conservatur, indidit etiam aliam præstantiorem inclinationem ad bonum honestum et potestatem libere operandi, contra inclinationem appetitus, quando id est necessarium ad conservandam morum honestatem.

Sed contra obiiciunt aliqui. Nam prædicta ratione dici etiam posset Deum posse infundere aliquem habitum vitiosum, quo homo inclinatur in peccatum, scilicet quia Deus simul tribuit potestatem et inclinationem naturalem in bonum honestum. Respondetur negando consequentiam. Nam prædicta inclinatio appetitus, necessaria ad conservationem animalis, est illius proprietas, a Deo proveniens sicut a causa naturali, operante iuxta exigentiam naturæ creatæ, atque adeo secundum ordinem debitum naturæ. At vero habitus vitiosus, qui non est proprius naturæ rationalis, si non producatur mediis actionis causæ naturalis, a Deo proveniret sicut a causa naturali non operante iuxta exigentiam naturæ creatæ, ac proinde contra rationem, non minus quam operaretur secunda causa, si vim haberet producendi similes habitus in voluntate aliorum. Nec enim ulla ratione probandum est, quod alii concedunt ex recentioribus, Deum posse infundere similes habitus vitiosos sine exigentia operantis causæ creatæ. Id enim esset intrinsece malum, ut diximus, de quavis alia causa creata.

Cur Deus non
sit auctor
peccati.

An Deus
habitum vitio-
sum possit
infundere.

Denique ex dictis intelligitur, in appetitu sensitivo alia ratione esse inclinationem ad peccatum, quam in habitu vitioso. In hoc enim ita est, ut non sit naturaliter coniuncta inclinatio in bonum honestum, nec potestas contradicendi prædictæ inclinationi. At vero illa inclinatio, quæ est in appetitu sensitivo, naturaliter habet in eadem natura aliam inclinationem in bonum honestum, et libertatem voluntatis, ut iuxta rationem sit usus potentiarum hominis. Utramque inclinationem significavit *Paulus* Rom. 7. cum ait: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ captivantem me.

In duobus sequentibus articulis 3-o et 4-o nulla est difficultas Art. 3., 4. propria huius loci, quod enim dicitur art. 3-o., peccatum, hoc est actum inordinatum, esse peius, quam vitium, nulla disputatione eget, nam sicut virtutis laus omnis in actione contingit, ita omnis culpa in actibus est. Habitus enim nihil aliud est, quam quoddam principium bene aut male operandi. Peius autem est male operari, quam posse, ut *Aristoteles* asserit 9. Met. cap. 10. t. 19. In solutionibus autem argumentorum notandum est id, quod dicit *S. Thomas*, habitum esse causam efficientem actionis, hanc autem esse causam finalem habitus.

Circa artic. 4-um alii disputant de contrarietate peccati mortalis cum gratia iustificante, aut infidelitatis cum fide, de quibus rebus dicemus infra de gratia et fide. Quod vero peccatum non habeat contrarietatem immediatam cum virtute acquisita, dictum est dubitatione præcedenti, et per se patet.

ARTICULUS V.

Prima dubitatio.

AN PECCATUM POSSIT CONTINGERE ABSQUE OMNI ACTU.

Quamvis de peccato commissionis certo constet, illud non contingere sine opere, quod prohibetur præcepto negativo non faciendi aliquid, tamen de peccato omissionis controversia est inter auctores, quorum *prima sententia* est, non posse contingere: quam tractat *Magister* in 2. d. 35., *Alensis* 2. p. q. 114. membr. 10., *Albertus* distinctione cit. a. 3. ad 2., *Bonaventura* ibid. dub. 3. circa textum, *Capreolus* g. 1. a. 1. conclus. 2., *Henricus* quodl. 12.

q. 24. *Caietanus*, *Conradus*, *Medina*, hic; et ut videtur etiam *S. Thomas*. Respondent enim, quamvis ad peccatum omissionis non requiratur expressa et directa voluntas omittendi, nihilominus esse necessarium aliquem actum, qui sit occasio, aut causa omittendi.

Secunda sententia est omnino contraria, peccatum omissionis posse contingere sine ullo actu, qui sit ratio omittendi. Ita *Richardus* quodl. 1. q. 22. et in 2. d. 35. a. 1. q. 1., *Durandus* q. 2. *Th. de Argentina* q. 1., *Gabriel* d. 41. q. 1. a. 3. dub. 3. post medium, *Occamus* in 3. q. 10. post 4-am concl., *Marsilius* in 2. q. 21. art. 2., *Almainus* tract. 3. moral. ca. 15., *Adrianus* q. 3. de Euchar. in responsione ad 7-m, *Valentia*, hic.

Conclusio.

Mea tamen sententia inter has est media: peccata omissionis contra præcepta affirmativa, quæ implentur per vires externas et actiones, esse non posse sine aliquo actu, qui sit ratio omittendi et contrarius operi, per quod præceptum esset adimplendum; peccata vero omissionis contra illa præcepta, quæ implentur actionibus internis intellectus aut voluntatis, physice loquendo, posse contingere absque omni actu, in sola prætermissione operis debiti, etiamsi moraliter nunquam contingant sine aliquo actu, qui sit omittendi ratio, et participet malitiam peccati.

Priorem partem huius sententiæ velle videntur auctores citati pro prima sententia, cuius ratio est manifesta. Quia quando homo voluntarie cessat ab aliqua operatione debita et externa, necessario potentiam habet vel occupatam in alia operatione, vel in alio loco, aut quiete positiva, cum qua esse non possit opus externum, quod ex præcepto debetur. Nullatenus enim sunt præcepta, quæ opere externo adimplentur, quæ non impleantur ministerio virtutis motivæ, quæ si non est occupata in operatione debita aut in alia incompatibili operatione, saltem est in positiva quiete voluntaria, quæ instar est operationis, capax malitiae incompatibilis cum operatione debita. Ergo peccatum omissionis externæ non potest contingere sine aliquo actu externo, qui esse non possit cum opere debito ex præcepto. Per quietem autem positivam, quam dixi, intelligo aliquem situm, in quo sint membra externa, per quæ esset implendum præceptum, nam permanentia in tali situ, quum est advertentia circa obligationem præcepti moralis, est operatio humana, sicut esse aliquem armatum, quando expectat inimicum, est malus actus, etiamsi non

sit alius novus influxus, per quem fiat aliquid, quod non erat ante; pari enim ratione, qui non exit domo ad audiendum Sacrum, quum deberet, perseverat domi aut in lecto, quæ existentia moraliter est operatio mala. Igitur sine aliqua operatione nunquam contingit peccatum omissionis externæ. Et hoc notandum est ad discernendum, qui actus participant malitiam omissionis, quum quis prætermittit opus debitum ex præcepto.

Quod tamen peccatum omissionis internæ possit contingere sine aliqua actione v. g. omittendo pœnitentiam, aut fidem debitam, probatur ex S. *Thoma* ad 2-m. Nam si omissio operis debiti voluntaria sit, eo ipso est peccatum causis aliis ablatis; sed talis omissio voluntaria esse potest nullo interveniente actu, qui sit causa omittendi. Ergo sine tali actu contingere potest peccatum omissionis. Minor probatur, quia ex doctrina S. *Thomæ* loco cit., ad hoc, ut aliquid sit voluntarium, non requiritur, ut circa illud versetur aliquis actus voluntatis, sed satis est, si in potestate voluntatis sit facere, et non facere. Inde infert S. Thomas ipsum non velle esse voluntarium, quia in nostra potestate est velle aut non velle, ergo contingere potest, ut aliquis voluntarie suspendat electionem aliquam, etiamsi expresse non habeat voluntatem suspendendi. Quod si contingere potest, plane infertur peccatum omissionis posse contingere sine ullo actu, solum ex eo capite, quod in nostra potestate sit operari et non operari. *Confirmatur id experientia:* quia quando dubitamus, expeditne aliquid facere, et consideramus incommoda, quæ occurunt ex utraque parte, adhuc est suspensa electio, nec tamen ad suspensionem procedit voluntas aliqua suspendendi, neque aliis actus incompossibilis cum electione: ergo suspensio operationis contingere potest sine voluntate suspendendi, et sine actu voluntario, qui sit incompatibilis cum operatione, proinde hoc ipsum contingere poterit in ipso pœnitendi actu, ut quis neque pœniteat sicut debet, neque habeat actum suspendendi pœnitentiam; quamquam tamen rarissime contingit, ut aliquis deveniat ad instans indivisible, in quo aliquis iudicet se in illo debere credere aut dicere actum pœnitentiæ, quin præcedant multi actus voluntatis circa id, quod faciendum est nec ne. Ideo S. *Thomas* dixit, in omni omissione necessario contingere aliquem actum, scilicet necessitate morali, iuxta humanum modum operandi, ut S. Thomam expoununt *Gabriel* et *Valentia* loco citato.

Dices primo. Sicut peccata externa semper habent aliquam operationem aut situm incompossibilem cum opere, quod omittitur: ita etiam potentia interna intellectus et voluntatis semper habent eandem operationem; nam in vigilia fieri non potest, ut non cogitemus de aliqua re: ergo omissio culpabilis, quæ in his potentiis contingit, esse nequit sine operatione positiva, quæ sit ratio omittendi. Respondeo: quod adtinet ad intellectum, semper in illo esse aliquam cogitationem, est enim potentia, quæ realiter operatur ante motionem voluntatis, et ideo ante hanc motionem sine operatione esse nequit, et multo minus post operationem voluntatis, quæ, ut constat, sine intellectus operatione esse non potest. Potentia tamen voluntatis sine operatione esse non repugnat, nec potest adduci ratio, quæ probet contrarium. Sed licet id verum esset, nihil tamen inde inferri posset contra supra dicta. Nam licet intellectus semper cogitet de aliqua re, non tamen est necessarium, ut semper habeat assensum circa obiectum quod proponit; atque adeo fieri posset, ut in ipso instanti, in quo obligaret præceptum fidei, cogitarentur obiectum fidei, et motiva credendi, et præterea difficultates quæ apparerent in obiecto fidei, assensus tamen esset suspensus, atque adeo contingenter peccatum omissionis contra fidem. Nam sicut aliis temporibus cogitamus obiecta fidei non eliciendo assensum fidei, nec habendo aliquam operationem incompossibilem: pari ratione hoc posset contingere in instanti, in quo obligaret præceptum fidei.

Dices secundo. Omissio non potest esse peccatum, nisi sit voluntaria, neque voluntaria sine aliquo actu; aut enim omissio est voluntaria per se, aut per accidens, et in alio. Si est voluntaria per se, necessario requiretur actus, quo velimus omittere. Si vero est voluntaria per accidens in alio, necessario est actus voluntatis, quo velimus illud aliud, ex quo sequitur omissio. Ergo peccatum omissionis non potest contingere sine aliquo actu. *Respondetur* negando minorem. Et ad probationem respondeo: Omissionem sine ullo actu esse posse voluntariam per se, non quidem directe a voluntate positive influente, sed indirecte ab eadem non influente, ut S. *Thomas* respondet ad 2-um. Nam ipsum non velle, quando homo posset operari, est voluntarium, quia in potestate voluntatis est velle et non velle. Nam licet per suspensionem hanc actus volendi non determinetur potentia quoad specificationem, determinatur tamen quoad exercitium operandi aut non operandi

Voluntas
suspendere po-
test omnem
actum.

circa tale obiectum. Est enim in voluntate duplex indifferentia et libertas: quoad specificationem et quoad exercitium, quorum prior non determinatur sine aliquo actu volendi aut non volendi rem, posterior tamen sine actu determinari potest per solam suspensionem, si voluntas non operetur in aliquo instanti, in quo posset operari. *Sed contra dices:* Quoniam per hanc suspensionem voluntas nihil magis habet, quam in priori instanti, in quo est indifferens et libera in actu primo ad operandum et non operandum, ergo per hanc suspensionem non est magis determinata, quam dum est indifferens sine ulla determinatione. Respondeo negando antecedens. Nam in instanti temporis, in quo voluntas non operatur cum posset, habet carentiam et privationem veram operationis, quam in eo instante habere posset. In primo autem instanti naturae, in quo voluntas consideratur indifferens, non habet carentiam, quae sit privatio, sed solam negationem actionis, quam in illo instanti naturae habere non potest, sed in alio sequente, in quo posset esse operatio posterior sua libera causa.

Indifferentia
voluntatis,
quoad specifi-
cationem,
quoad exerci-
tium.

Dices ultimo. Quia si omissio culpabilis potest contingere sine actu, pari ratione omissio laudabilis et meritoria, v. g. actus non furandi esse poterit absque ullo actu, hoc est sine voluntate non furandi, consequens autem est falsum. Probatur sequela, quia sicut omittere bonum est malum et culpabile, ita etiam non facere id, quod est malum, est honestum et laudabile, ut *Aristoteles* docet 3. Ethic. cap. 5; et inter laudes pii hominis refertur, quod cum potuerit transgredi, non fuerit transgressus. Ergo, si absque ullo actu contingere potest omissio culpabilis operis debiti, similiiter absque ullo actu poterit contingere omissio laudabilis operis prohibiti. *Angestus*, in moral. cap. 10., concedit id quod infertur in hoc argumento, meritum absque ullo actu posse contingere, quum aliquis non violat præceptum, quod posset violare. Contraria tamen sententia est omnino certa, meritum et laudem esse non posse sine aliqua operatione, quod S. *Thomas* docet, hic, ^{Meritum et} ^{laus esse non} ^{potest sine} ^{ullo actu.} adversus Durandum et Richardum locis citatis. Et ratio est manifesta, quam S. Thomas insinuat, quia nullus meretur laudem aut præmium, nisi operando bonum propter ipsum, hoc est, nisi bonum voluntarium sit propter honestatem, ut ex Aristotele et Augustino probatum est supra q. 28. art. 1. Sed nihil potest esse voluntarium propter ipsum, sine expressa actione voluntatis tendentis in honestum ut honestum est: ergo nullum meritum potest

contingere sine expressa actione voluntatis. Unde *Caietanus* supra q. 20. art. 5. docet, quando quis aliquid facit voluntarie, unde prævidet secuturum aliud bonum, si non habeat expressam voluntatem eiusdem boni, ratione illius nihil meretur, scilicet propter traditam rationem, quia ut aliquid reputetur in laudem, eligi debet propter honestatem. Constat autem ad demeritum hoc non esse necessarium, ut etiam concedunt auctores contrariæ sententiæ. Alio ergo modo loquendum est de omissione culpabili atque demeritoria. Respondet igitur *S. Thomas*, disparem esse rationem. Quia ad peccatum sufficit inquit defectus ac proinde prætermissio operis debiti, quod est defectus, etiamsi non sit directe voluntarium; at vero ad opus bonum dignum laude plures aliæ conditio-nes requiruntur, inter quas una est, eligi bonum honestum propter ipsum, quæ conditio sine expresso actu esse non potest. Nihilominus laus hominis est voluntarie non transgredi præcepta, quamvis possit, voluntarietate scilicet requisita ad meritum, qualis semper reperitur, quotiescumque aliquis tentationem non vinceret, scilicet quia timet peccatum, poenam illius, vel quod simile; victoria nempe temptationis moraliter contingere non potest sine contrario actu, si tamen aliquando contingeret sola voluntaria negatione operis mali sine ullo actu voluntatis, talis negatio non sufficeret ad meritum neque laudem.

Secunda dubitatio.

QUÆ OPERATIONES SINT PECCATA RATIONE OMISSIONIS, QUÆ EX
ILLA SEQUITUR.

*Sententia
communis.*

Quod adtinet ad quæstionem *an sit.*, communis sententia est, operationes positivas, quæ sunt occasiones omittendi aliquod opus debitum, esse malas. Ratio est manifesta, quia ex circumstantiis humanæ operationis est eventus seu effectus, qui ex illa sequuntur. Unde projectio sagittæ ad vulnerandam feram cum periculo aliquem occidendi, omnium iudicio mala est, ea sola ratione, quia ex illa sequitur damnum alterius, quod est contra iustitiam. Ergo pari ratione operatio, ex qua sequitur violatio alicuius præcepti affirmativi, mala est, v. g. si quis nimia cupiditate studendi Sacrum omitteret. Contra quam sententiam refertur *Durandus* in 2. d. 35. q. 2., cum tamen ille nihil contrarium dicat, solum nempe asserit fieri posse, ut actus bonus, ex se non prohibitus, sit ratio violandi

aliquid præceptum affirmativum, quod est certissimum; non tamen asserit opus esse bonum, quando est causa violandi prædictum præceptum. Quod autem diximus, intelligendum est, quando opus bonum, quod est causa omittendi, non est tantæ necessitatis aut utilitatis, propter quam liceat omittere opus debitum, fieri enim potest, ut sine culpa aliquis omittat Sacrum, ut præsto esse possit periclitanti ægroto, in quo casu operatio, quæ est finis, non efficitur mala ex omissione, sed potius omissionem excusat. Ad cognoscendum autem, quæ opera sint mala ratione omissionis, videntur sintne causa illius; quæ enim aliquo modo sunt illius occasio, mala etiam sunt ratione illius. Proinde primo: illa operatio, cuius desiderium est causa, ut opus debitum omittatur, sine dubio mala est, v. g. actus eundi venatum, quando ex venandi cupiditate Sacrum omittit. Contraria ratione, si quis decrevisset Sacrum omittere, et domi manere propter pluviam, actus interim recitandi coronam, non esset peccatum, nam cum hoc opus non sit incompossibile actioni debitæ, nullam habet causalitatem circa omissionem, unde neque malitiam ratione illius. De operibus tamen, quæ incompossibilia sunt cum opere præcepto, difficultas est, an omnia, quæ fiunt tempore omissionis, aliquo modo sint causa illius ac proinde peccatum. *Valentia* hic, affirmat, quoniam prædicta opera, si incompossibilia sunt operi debito, necessario habent aliquam causalitatem circa omissionem. Secundo, quoniam fiunt tempore non debito, v. g. si quis, postquam decretit domi manere, scribat, aut aliud quid faciat, quod incompossibile sit operationi audiendi Sacrum.

Contraria ratione respondet *Medina*, non multum esse attendendum in contrarietatem, quam opus habet, sed potius in solam causalitatem. Afferit autem, quando quis decrevit omittere opus debitum, reliqua opera, quæ post hanc intentionem sequuntur, etiamsi ex se sint contraria, nullam habere causalitatem circa omissionem, proinde neque malitiam. Antecedens probat, quia supposita prædicta intentione ex illa sequeretur omissione, etiamsi opus studendi aut depingendi non subsequeretur, ergo hæc opera subsequentia voluntatem omittendi, non sunt causa omissionis nec mala.

Respondendum est cum distinctione. Nec omnia opera incompossibilia operi debito esse causam omissionis, nec solum illud, quod est causa finalis. Nam inter opera incompossibilia quædam sunt, quæ post intentionem prius natura adhibentur quam reliqua.

Alia vero sunt, quæ adhibentur secundario, præsupposito iam aliquo opere incompossibili, ut in exemplo adhibito constat, quando nempe aliquis timens incommodum pluviae decernit Sacrum omittere, et manere domi, et studere, duæ sunt in hoc casu operatio-nes incompossibilis actui audiendi Sacrum: altera est manendi domi, quæ est prior natura, altera studendi, quam aliquis eligit, ne domi sit otiosus. Prior sine dubio est mala et causa omissionis. Nam hæc omissio externa oriri non potest ex sola intentione vitandi incommodum, quod est veluti causa finalis, sine aliqua operatione externa incompossibili cum actu eundi in Ecclesiam; alicubi nempe manere debet, qui decernit non ire ad Ecclesiam: ergo necessario debet intercedere aliquis actus positivus incompossibilis cum opere debito, ac proinde qui sit quasi formalis causa impediens, ne Sacrum audiatur. Quod autem operatio studendi, quæ est natura posterior, mala non sit, neque causa omissionis, patet contraria ratione. Nam præsupposito ordine naturæ aliquo opere incompossibili actioni debitæ, ex illo infallibiliter sequitur omissio eodem modo atque si nihil aliud sequeretur. Ergo operatio posterior neque ullam habet causalitatem respectu omissionis, proinde neque malitiæ ab illa acceptam. Sic nempe in rebus naturalibus contingit, ut posito uno sufficiente impedimento, v. g. ne lumen ingrediatur, si secundarium impedimentum adhibeat, hoc nullam habet causalitatem respectu actionis, quæ impeditur. Eadem ratione contingit, quando impeditur aliquod opus debitum, nam opus ad quod primario adhibetur, est totale impedimentum, ita ut secundarium opus nullam habeat causalitatem circa impedimentum. Atque hinc respondendum est:

Ad primum argumentum Valentiæ. Etiamsi opera sint incompossibilia cum actu præcepto, fieri tamen posse, ut aliqua eorum nullam habeant causalitatem circa omissionem, ac proinde neque malitiam.

Ad secundum respondetur negando opus, quod secundario adhibetur v. g. studendi tempore indebito, nam licet absolute loquendo nulla facta suppositione non sit congruum studendi tempus, quum esset audiendum Sacrum, tamen ex suppositione, quod adhibitum sit aliud impedimentum Sacro audiendo, aptissimum illud esset tempus studendi, ita ut fieri possit prædictum opus esse valde honestum.

Ad argumentum Medinæ *respondetur* negando totalem cau-sam omittendi esse illud opus, ex cuius cupiditate omissio con-

tingit. Nam licet ex tali desiderio futura esset omissio, non tamen esset futura sine alio impedimento potentiae executivae, quod satis indicat, desiderium alterius operis incompossibilis non esse causam totalem. Hac ratione, licet aliquis certo esset occidens ab aliquo inimico, nihilominus si aliis conaretur praevenire, censeretur causa homicidii. Pari enim ratione, quando quis ex desiderio alicuius operis decrevit omittere Sacrum, etiamsi omissio esset futura sine aliquo determinato opere, v. g. manendi domi, nihilominus talis actus censemur causa omissionis, quia sine ipso, aut alio incompossibili cum audiendo Sacro, non esset futura omissio.

Cum iam constet, operationes positivas, quae sunt causa omittendi, esse malas: difficultas est, habeantne malitiam omissionis an commissionis? Aliqui citati in praecedenti dubitatione pro 2-a sententia supponunt in predictis operibus esse malitiam commissionis. Probant enim omissionem posse contingere sine actu contrario, quia si hoc non est verum, non distinguerentur peccata omissionis et commissionis. Ita *Gabriel* in fine dubitationis citatae dicit, omissionem, quia moraliter non contingit sine aliquo actu, moraliter non contingere sine peccato commissionis, id quod docet *Valentia* in hoc articulo. *Fundamentum est* primo, quia velle omittere Sacrum ex obiecto est actus malus et inordinatus, non minus quam voluntas furandi, ergo est peccatum commissionis, sicut haec voluntas. Deinde quia peccatum commissionis est actus carens debita bonitate, in hac nempe parentia diximus esse malitiam peccati, sed voluntas omittendi est actus carens bonitate debita. Nam sicut quis non potest operari circa bona Dei, nisi per complacentiam, neque circa illa, quae apprehenduntur ut Deo contraria, nisi per displicantiam, et actum fugae: ita circa omissionem operis debiti non potest operari voluntas honeste nisi per actum fugae, scilicet volendo omittere, ergo. Pari ratione voluntas omittendi caret bonitate debita ab operante, ac proinde est mala, malitia commissionis, sicut voluntas furandi, vel sicut desiderium alicuius rei contrariæ Deo.

Contraria sententia est probabilior, quam tradit *Medina*, hic, dub. 3. ad 2-am, et docti quidam alii recentiores, operationes positivas, quae sunt causa omittendi, solum habere malitiam omissionis.

Sententia
probabilior.

Primo probatur a simili, quia operationes, quae sunt causa homicidii, ex eo præcise, quod sint causa huius damni, non possunt habere nisi malitiam homicidii: ergo operationes positivæ,

An opus, quod
est causa
omissionis,
habeat mali-
tiam commis-
sionis vel
omissionis.

quæ propterea præcise sunt malæ, quia sunt causa omittendi, solam habent malitiam omissionis.

Secundo, quia sequeretur operationes positivas, quæ sunt omittendi causa, habere malitiam essentialiter diversam a malitia omissionis. Nam malitia omissionis et commissionis, quoniam non habent connexionem necessariam et mutuam, essentialiter distinguuntur, ut probabimus quæstione sequenti. Unde ulterius fieret, illum, qui omittit opus debitum, occasione alterius operis incompossibilis, non solum in confessione explicare deberet, se bis aut semel omisisse Sacrum, sed etiam explicare id fecisse occasione alterius operis, unius scilicet, aut duorum, quod tamen est præpter omnium consuetudinem. Indicium ergo est, in his operibus non esse malitiam distinctam ab omissione, proinde in illis non esse malitiam commissionis.

Tertio, quia in peccato omissionis malitia sumitur ab obiecto et contrariatur præcepto negativo. At quando quis vult omittere, in obiecto sola est malitia omissionis contra præceptum affirmativum, ergo in hac voluntate est tantum malitia omissionis.

Ad argumentum primæ sententiae respondetur. Voluntatem omittendi esse quidem malam ex obiecto, non tamen ex obiecto positive disconveniente rationi, sed ex obiecto malo, malitia omissionis, quod non est positive disconveniens, sed privatio actus convenientis ex præcepto. Voluntas autem furandi alia ratione est mala ex obiecto positive disconvenienti naturæ rationali.

Ad secundum respondetur. Voluntatem omittendi non esse malam, quia in se intrinsece careat bonitate debita, sed quia est causa omittendi opus debitum. Vel si in prædicta voluntate sit carentia debitæ bonitatis, diversimode tamen hæc carentia est in prædicta voluntate, quam in voluntate furandi; in hac enim voluntate debitum est ex præcepto negativo non furandi ratione disconvenientiæ obiecti, at vero in voluntate omittendi bonitas solum debetur, ne omittatur opus debitum, non vero ut voluntas retrahatur ab obiecto disconveniente, ut contingit in voluntate, quæ est mala malitia commissionis contra præceptum negativum. Voluntas enim omittendi, et quilibet alijs actus positivus, solum dicuntur mala, quia sunt causa omittendi, ac proinde extrinseca denominatione ab omissione, quæ denominatio aut causalitas non potest esse aliquid positivum, causare enim id, quod negativum est, positivum non potest.

Tertia dubitatio.

AN PECCATUM OMISSIONIS CONTINGAT SOLUM, QUANDO FIT OPUS INCOMPOSSIBILE OPERI PRÆCEPTO, AN VERO TEMPORE, QUO PRÆCEPTUM IPSUM OBLIGAT.

Sæpe contingit opus, quod est omittendi causa, fieri ante tempus, in quo præceptum esset implendum, in quo, ratione præcedentis operis, iam potestas non sit implendi præceptum, v. g. ratione ebrietatis, somni etc. Est ergo difficultas: An culpa omissionis tunc contingat, quando fit opus, quod est causa omissionis, an vero postea, tempore quo præceptum esset implendum, etiamsi tunc non sit potestas illud implendi. Quæ difficultas locum etiam habet in præcepto commissionis. An solum contingat, quando fit illud, quod est causa illius; an vero etiam quando illud committitur, v. g. quando infertur damnum ratione ebrietatis. In qua re omnino Peccatum contrahitur cum voluntarie fit opus, quod prævidetur futurum causa omissionis, v. g. quando quis cubat, ut dormiat, paulo ante tempus, in quo esset audiendum Sacrum. Una enim ex circumstantiis operis humani est effectus, qui ex illo sequitur, ergo opus quod prævidetur futurum causa peccati et omittendi opus debitum, ratione huius effectus malum est; quod quidem in peccato iniustitiæ, ex quo sequitur damnum alicuius, definitum est in *Cap. ultimo de Iniuriis et damno dato*. Contra hoc opinari videtur *Marsilius* in 2. q. 31. a. 2., dum asserit, fieri posse, ut aliquis in somno omittat gratiam iustificantem, v. g. quando ratione somni omittit aliquod opus debitum, quod prævisum est esse omittendum ratione somni. Res tamen est omnino improbabilis, quoniam quando talis omissione prævidetur, sine dubio actus cubandi esset peccatum, atque adeo expelleret gratiam: impossibile ergo est gratiam iustificantem in somno omitti. Contra eandem veritatem refertur *S. Thomas* 2. II. q. 79. a. 3. ad 3-um, impugnat enim eos, qui asserunt peccatum omissionis incipere, quando quis facit opus, quod est incompossibile cum præcepto. Verum ut recte *Medina* hoc loco docet, *S. Thomas* non negat malitiam peccati omissionis incipere in prædicto opere, quod est manifestum, sed solum negat peccatum, quod dici debeat omissione operis debiti, incipere in prædicto opere; quod magni momenti est, non quidem ad fugiendum labem culpæ, sed ad fugiendum pœnam impositam propter peccatum omissionis, ut infra

Peccatum contrahitur cum voluntarie fit opus, quod prævidetur causa omissionis.

dicemus. Hunc sensum recte expressit *Altisiod.* 1. 2. tract. 29. cap. 2. qu. 3., dum asserit, illum qui inebriatur, quamvis tunc gravius peccet, quia facit id, quod est causa omittendi, non tamen tunc omittere, sed postea. Difficultas ergo tantum esse potest: an omissio, quæ postea sequitur, quando non est potestas neque libertas ad implendum præceptum, sit peccatum, et malum, saltem per extrinsecam denominationem a mala voluntate unde talis omissio procedit.

Aliqui affirmant, ut *Corduben.* h. 2. q. 23. *Medina* et *Valentia*, hic, et in simili idem docet *Soto* de peccato commissionis in 4. d. 12. q. 3. a. 7., et favet plurimum *S. Thomas* loco citato, quia non solum impugnat eos, qui dicunt peccatum omissionis incipere in opere, quod est causa omittendi, sed etiam asserit omissionem tunc imputari ad culpam, quando est tempus implendi præceptum; loquitur autem de illo, qui ratione ebrietatis omittit aliquid opus debitum.

Fundamentum huius sententiae est, quia ut operatio vel omissio sit mala, satis est, si procedat a libera voluntate, etiamsi intrinsece in se libera non sit, opus enim externum est malum, et peccatum, saltem denominatione extrinseca, etiamsi non habeat aliam libertatem in se, quam dependere a libera hominis volitione, ergo pari ratione, omissio, cuius causa est somnus, est peccatum, dependet enim ab actu dormiendi, vel potius cubandi libero. Confirmatur sententia vulgari Aristotelis: peccata ebriorum digna esse duplii poena. Supponit igitur Aristoteles opera, quæ fiunt tempore ebrietatis, esse mala, solum quia sunt libera in causa, nempe quia dependent a libero actu bibendi.

Sententia contraria est multo probabilior, totam malitiam peccati omissionis esse in causa libera, ex qua postea ex necessitate sequitur omissio, hanc autem quando contingit sine potestate aut libertate implendi præceptum, esse quidem effectum peccati, non tamen peccatum neque turpe etiam per denominationem extrinsecam, qualem habent alia peccata externa. Ita *Alensis* 2. par. q. 113. memb. 7., *Paludanus* in 4. d. 9. q. 4., *Maior* ibidem q. 2. et d. 17. q. 8., *Gabriel* in 2. d. 22. q. 2. *Adrianus* q. 3. de Eucharistia ad 7-m. Et colligitur ex doctrina Aristotelis 3. Ethic. Nam cum cap. primo dixisset, opus non esse malum, nisi sit voluntarium, et hoc esse illud, quod procedit a principio interno cognoscente singula, in quibus est actus; postea cap. 5. circa

finem dicit, circa actus in homine esse dominium a principio usque in finem cognoscente homine singula, in quibus est actus, circa habitus vero solum esse dominium in principio, hoc est in actibus ex quibus generantur. Putat ergo Aristoteles actionem, quæ est peccatum a principio in finem, toto tempore, quo est peccatum, esse debere sub dominio et libertate humana. Atque hoc est fundamentum nostræ sententiæ. Nam operatio vel omissio, quæ est peccatum, libera esse debet, quando est peccatum. Sed omissio, quæ ex necessitate sequitur ex somno aut ebrietate, non est libera, neque humana, ergo non est peccatum. Minor patet. Nam licet actus cubandi usque ad initium somni sit liber, tamen continuatio somni, et illa, quæ ex somno pendent, nulla ratione procedunt a libertate, ac proinde non possunt denominari peccata. Quod autem illa dependentia a causa remota libera non sit satis ad libertatem, quæ debet esse in opere, quod denominetur peccatum, hac ratione constat: Quia si quis proiiciendo Breviarium in mare causa sit hac ratione omittendi Officium, si postea illum pœniteat atque adeo iustificetur, nec tamen iam possit recitare Officium, eius omissio non est peccatum, ut omnes concedunt, et tamen talis omissio habet dependentiam a causa libera remota, quæ antecessit, scilicet ab actu relinquendi Breviarium, ergo talis dependentia non est satis ad libertatem, quæ in omissione requiritur, ut denominetur peccatum.

Respondent adversariorum: quando per pœnitentiam operis præcedentis aliquis iustificatur, retractari præcedentem voluntatem, nec moraliter manere, ut omissiones subsequentes denominentur liberæ et voluntariæ, et propterea illas non esse peccata. Quamdiu tamen non retractatur præcedens voluntas, illam censi moraliter præsentem, et omissiones subsequentes ab eadem denominari liberas, et hanc libertatem esse satis, ut denominentur peccata.

Hæc tamen solutio potest impugnari, quia omissio, quæ subsequitur ex aliqua voluntate, non dicitur voluntaria ab eadem voluntate perseverante solum moraliter, ergo si quando voluntas retractatur in omissione, non est satis libertatis, ut possit esse peccatum, eadem ratione, neque quando illa voluntas non retractatur, poterit dici peccatum. Antecedens probatur. Quia voluntarium dicitur id, quod procedit a voluntate, tamquam a causa, et comparatur ad illam sicut effectus, ut dictum est supra quæst. 5. At omissio, de qua loquimur, non pendet sicut a causa a morali

continuatione voluntatis, quæ non retractatur, ergo non dicitur voluntaria a tali voluntate. Minor probatur, quia prædicta omissio eadem ratione sequitur in executione, sive retractetur voluntas præterita, sive non, quod indicium est manifestum, illam non pendere a morali continuatione voluntatis, sicut a causa, ac proinde non denominari ab illa voluntarium; quando enim aliqua re ablata omissio aut operatio eodem modo sequitur, etiamsi non substituatur altera causa loco illius, indicium manifestum est illam rem non esse causam. Sed omissio Officii recitandi in illo, qui multo ante reliquit Breviarium, eodem modo sequitur sive illum pœnituerit, sive non, ergo hæc omissio non pendet sicut a causa a negatione retractationis voluntatis, neque a morali continuatione præcedentis voluntatis, quare neque ab illa potest denominari voluntarium; solum enim pendet, tanquam a remota causa, a voluntate, quæ præteriit, ex qua secutus est somnus, aut ex qua secuta est carentia Breviarii, quæ dependentia non est satis ad peccatum: ergo omissiones prædictæ peccata non sunt. *Confirmatur hæc ratio*, quia si sola voluntas præterita non retractata sufficeret ad rationem peccati, manifeste sequeretur, operationem virtutis nutritivæ cibi superflui, aut veneni sumpti, proprie esse peccata quando quis nimium comedit, aut venenum sumpsit, sequuntur enim huiusmodi operationes ex mala præterita voluntate non retractata; consequens autem est absurdum, ut fatentur auctores oppositæ sententiæ, manifeste tamen ex eorum sententia sequitur, ut patet ex paritate rationis. *Dicendum ergo est*: ad hoc, ut operatio vel omissio sit turpis, et peccatum, ita debere pendere a voluntate, ut in hominis potestate sit continuare, aut non continuare operationem; sin minus, operationem non esse liberam sicut necessarium est ad rationem peccati, sic enim *Aristoteles* dixit actionem esse debere sub dominio hominis, ut a principio usque in finem, et *Augustinus* lib. de duab. animab. cap. 11., illud tantum esse peccatum, a quo liberum sit abstinere; quæ ratio est, propter quam operationes virtutis nutritivæ peccata non sint, quia earum continuatio non pendet a libertate, quamvis ab hac pendeat actus sumendi cibum, qui præcedere debet ante operationes virtutis nutritivæ.

Hinc respondeatur ad argumentum contrariæ sententiæ. Actus enim externus, qui denominatur peccatum, continuo pendet a voluntate, quæ potest illum non continuare. At vero omissio, quæ

sequitur in somno, aut ebrietate, aut ex defectu potestatis implendi præceptum, licet initium sumpserit ex libera voluntate, actu tamen non ita pendet, ut possit non continuari, et ideo non habet libertatem sufficientem, ut possit denominare peccatum, sicut contingit in operatione virtutis nutritivæ. *Ad dictum Aristotelis respondeo:* peccata ebriorum esse digna duplici poena, non quia peccata sint, quando fiunt in ebrietate, sed quia peccata sunt in causa libera, quæ malitiam sumit ab excessu intemperantiae circa potum, et ab effectu, qui ex illa sequitur. *Ad S. Thomam respondendo:* quando dicit omissionem incipere imputari tempore somni aut ebrietatis, quando esset implendum præceptum, solum significare, imputari eo tempore sicut consummatam omissionem; nam usque ad id tempus non est omissio consummata, ac proinde usque ad illud tempus homo non est reus poenæ impositæ iure humano contra talem omissionem, quamvis malitia talis peccati tota contracta fuerit in præcedente causa, sicut simili ratione homicidium non est consummatum usque ad mortem eius, qui occiditur, quare etiam si quis ad occidendum alterum proiiciat sagittam, quamvis culpa homicidii sit in actu libero proiiciendi, nihilominus si non sequatur vulneratio et homicidium, peccator non est reus poenæ impositæ contra homicidas, unde neque irregularis, si peccatum in effectu consummatum non sit, etiamsi tota malitia illius consistat in causa libera. Ad huiusmodi igitur effectum poenæ omissiones non imputantur usque ad tempus implendi præceptum, tamen quoad malitiam in causa libera imputabuntur.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam.

Hunc articulum proponit *S. Thomas* ad explicandam Augustini definitionem 22. contra *Faust.* cap. 27., qui asserit, peccatum esse dictum, factum aut concupitum contra legem æternam. Circa quam definitionem difficultas est: an peccata, quæ sunt contra legem naturalem, talia sint, quia prohibita, an e contra prohibita, quia talia. Quæ quæstio in his solum peccatis locum habet. Nam quæ sunt contra legem humanam aut divinam positivam, ideo sunt mala, quia prohibita, quæ mala non essent, nisi prohiberentur.

Cur ebriorum
peccata duplici
poena digna?

Aliqui recentiores arbitrantur prædicta peccata in nullo sensu esse mala, quia prohibita, quamvis omnia peccata lege æterna prohibita sint. Pro qua sententia adducuntur *Scotus* in 3. d. 37. q. 1. §. ad qu.-m igitur, *Gabriel* a. 1. d. 2., *Richardus* ar. 1. q. 5., *Durandus* 1. d. 47. q. 4., *Soto* lib. 2. de iust. q. 3. a. 8. ad 2-m, licet illi auctores dicant, peccata contra legem naturalem esse omnino indispensabilia a Deo, et peccata esse mala ex intrinseca natura, independenter a voluntate Dei. Unde infertur, hæc non esse mala, quia prohibeantur lege æterna, quæ est ratio aut voluntas Dei, nullus tamen eorum dicit, illa non esse peccata, quia lege naturali prohibita sint. Probari tamen potest prædicta sententia ex *Augustino*, lib. 1. de lib. arbitrio cap. 3., asserente, non ideo adulterium esse malum, quia lege vetatur, sed potius vetari, quia malum est. Confirmatur, quoniam in peccatis, quæ sunt contra legem naturalem, omnino est idem esse mala et esse prohibita a prædicta lege, ergo illa locutio causalis non est vera, talia ideo esse peccata, quia sunt prohibita, hæc enim causalis locutio distinctionem duorum requirit, et dependentiam unius ab altero.

Secunda sententia est omnino contraria, nulla esse peccata, quæ talia non sint, quia prohibentur aliqua lege, saltem iudicante talia opera esse mala, ita *Gregorius* in 2. d. 34. q. 1. a. 2., *Cordubensis* lib. 3. q. 10., *Almainus* tract. 3. moral. cap. 15., qui asserit, licet peccata, quæ sunt contra legem naturalem, talia sint independenter ab omni voluntate etiam Dei, esse tamen peccata dependenter ab aliqua lege iudicante, saltem creata, hoc est, a iudicio hominis cognoscentis malum. Ratio est, quia peccatum esse non potest, nisi in mente præcedat iudicium de malitia operationis, et quo iudicetur tale opus non esse faciendum; hoc autem iudicium est quædam lex: ergo omne peccatum est malum, quia est contra legem aliquam, quæ sit operatio hominis aut Dei, prohibentis operationem.

Tertia sententia est probabilior, peccata contra legem naturalem esse mala, quia prohibita sunt iure naturali, ita *S. Thomas*, hic, in responso ad 4-m, dicit enim, quando Theologi asserunt aliqua esse prohibita, quia mala, intelligi de lege humana. Nam si intelligatur lex naturalis, potius talia opera sunt mala, quia prohibita. Ita etiam *Bonaventura* in 2. d. 35. dub. 4. circa textum, *Gersonius* 3. par. Alphab. litera F, tractatu de vita spirituali, lectione prima. Quam sententiam ut explicemus:

Notandum est primo: Per legem naturalem nihil aliud significari, quam naturam rationalem cum natura disconvenientis obiecti; nihil enim aliud est opus non esse faciendum ob prohibitionem naturalem, quam tale opus, v. g. adulterium, ex vi suæ naturæ esse disconveniens rationali naturæ, hinc enim est, ut ex vi solius naturæ, nulla alia intellecta prohibitione, prædictum opus fugiendum sit. Hæc autem lex dicitur scripta in natura intellectuali, solum ratione facultatis intellectivæ, quæ vim habet cognoscendi, quod obiectum sit disconveniens ex natura rei, atque adeo fugiendum; actualis autem cognitio talis disconvenientiæ est quasi usus prædictæ scripturæ, nec enim obiectum est disconveniens, quia ita iudicatur, aut quia in homine est naturale lumen ad cognoscendam prædictam disconvenientiam, sed potius contra, ideo in natura intellectuali est infusa facultas cognoscendi obiectum disconveniens, quia reipsa illud disconveniens est ex natura rei, et ideo connaturale fuit, esse lumen intellectuale, quo prædicta disconvenientia cognosceretur.

Notandum est secundo: Per legem æternam divinam nihil aliud intelligi, quam rationem divinam, aut divinam voluntatem, Dei volentis, ut nihil fiat in honestum, quod, ut *Augustinus* dicit lib. 22. contra *Faust.* cap. 27., iubet conservari ordinem naturalem. Quare licet natura et attributa Dei absoluta præsupponantur ante naturas rerum creatarum, tamen ratio et voluntas Dei, prout habet rationem legis respectu aliquarum operationum, præsupponit naturas illarum et naturam intellectualem, imo vero prout refertur ad operationes, quæ sunt malæ, quia prohibitæ lege positiva humana, vel divina, præsupponit ex parte obiecti prædictam prohibitionem, quatenus Deus vult impleri omnem legem humanam et divinam, lex enim æterna, iuxta *Augustinum* nihil aliud significat, quam rationem Dei iudicantis tale opus non esse faciendum, aut propter ipsam naturam rei, aut saltem propter prohibitionem liberam, si prohibeatur. Nunc igitur explicandum est, qua ratione peccatum se habeat ad legem naturalem et ad legem æternam increatam Dei, nec enim omnino simile est iudicium de utraque lege.

Dico primo: Illa, quæ sunt contra legem naturalem, ideo esse mala, quia iure naturali prohibita sunt. Quod enim omne peccatum sit malum dependenter ab aliqua lege, dicere videtur *Paulus* Paulus ad Rom. Rom. 4., dum inquit: Lex iram operatur, ubi enim non est lex,^{4. Ubi non est lex, non est prævaricatio.} neque prævaricatio. Per quæ non significatur solum connexio pec-

cati cum lege, sed etiam dependentia peccati a lege. Illud enim verbum „operatur“ sine dubio significat causalitatem, cum autem lex dicitur iram operari, hoc est supplicium et vindictam, plane significatur legem esse quamdam occasionem requisitam ad peccatum, quia si hæc conditio non præsupponatur, non est prævaricatio. Paulus enim inde probat legem esse causam pœnæ, quia ubi nulla est lex, non est prævaricatio, quæ probatio nulla est, nisi sensus sit: ad transgressionem præsupponi legem, et proinde supponi ad pœnam et ad iram, quæ esse non potest, nisi præsupponatur transgressio et prævaricatio. Unde Anselmus, in eum locum, per dependentiam peccati a lege exponit illa verba Pauli: ex ea enim, inquit, est prævaricatio, quæ sine lege non est. Similia docet *Paulus* Rom. 7. in illis verbis: passiones peccatorum, quæ per legem erant; et deinde occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est omnem concupiscentiam. Quod autem peccata contra legem naturalem talia sint propter prohibitionem talis legis, patet *primo in peccatis omissionis*, quoniam omissio non potest esse peccatum, nisi opus oppositum debeatur: ergo essentia eorum præsupponit obligationem operis oppositi. Est ergo mala propter legem, et dependenter ab illa omissionem prohiberi nihil aliud est, quam opus oppositum præcipi. Sed ut diximus, mala est, quia illud præcipitur, ergo proprie loquendo est mala, quia prohibita est, ea ratione, qua prohiberi potest. *In peccatis vero commissionis* probatur: nam peccatum actuale malum est malitia commissionis, quia versatur circa obiectum disconveniens, et quia habet malum obiectum, huius enim malitia est causa malitiæ actualis, quæ resultat in operatione voluntatis, in qua est peccatum. Sed ut diximus, naturalis prohibitio nihil aliud est, quam naturalis disconvenientia obiecti cum natura rationali, ergo omne peccatum commissionis est tale dependenter a prohibitione naturali et quia prohibitum est. Si tamen sermo sit non de malitia actuali peccati commissionis, sed de malitia peccati, quæ est disconvenientia illius respectu naturæ, proprie loquendo dici non potest tale obiectum esse malum malitia obiectiva, eo quod prohibitum sit iure naturali, nam proprie loquendo hæc disconvenientia et naturalis prohibitio non distinguuntur, et ideo neutra est ratio alterius.

Dico secundo: Peccata contra legem naturalem non esse mala dependenter ab alia aliqua lege præternaturali non solum creata, sed ne quidem increata. Desumitur hæc propositio ex auctoribus

primæ sententiæ, maxime ex Scoto et Durando, nec ullo modo contradicit S. Thomas, qui non loquitur de lege æterna increata, sed solum de lege naturali, quam dicit primario esse in lege æterna Dei, secundario autem in naturali hominis iudicatorio. Quod dicit, quia lex naturalis mente divina et creata cognoscitur. Ratione autem probatur, quia nulla præsupposita prohibitione voluntaria mendacium est disconveniens et malum, etiam ipsi Deo, qua de causa impossibile est Deum mentiri. Ergo, nulla alia lege præsupposita, ex vi solius malitiæ obiecti, esset peccatum voluntarie mentiri.

Confirmatur: nam divina ratio ideo iudicat opus esse malum, quia hoc est verum, ac proinde, quia opus in se malum est: ergo malitia eorum, quæ ex natura rei mala sunt, non dependet a iudicio et ratione Dei. Et hæc est causa cur dispensatio esse non possit in operibus, quæ sunt contra legem naturalem, nam cum malitia eorum non dependeat ab aliqua libera voluntate, sed ex sola natura rei et circumstantiarum, impossibile est, manente eadem natura et circumstantiis, non permanere malitiam, v. g. in mendacio, in quo malitia oritur solum ex natura rei. Quod vero in 2-a sententia dicitur, malitiam actualem peccati dependere a iudicio operantis cognoscentis malum obiectum, verissimum est, inde tamen male colligitur, malitiam operum, quæ sunt contra legem naturalem, dependere ab aliqua lege iudicante. Hinc enim inferretur dependere a lege humana, quia peccatum sine humano iudicio esse non potest, scilicet sine iudicio hominis, qui operatur. Consequens est clare falsum. Dicendum ergo est: prædictum iudicium, quod requiritur ad peccatum, non esse legem aut præceptum, sed applicationem legis aut præcepti, quod reipsa præcedit aut saltem putatur præcedere, nec enim iudicium, quo quis iudicat in die festo esse audiendum Sacrum, est lex, sed cognitio legis, quæ præsupponitur. Lex enim vim habet per se imponendi necessitatem operandi, at vero iudicium de disconvenientia obiecti non imponit huiusmodi necessitatem ratione sui, sed ratione præcepti vel obiecti, quod proponit tanquam malum, et ideo non habet rationem legis naturalis, quod non solum est verum, quando in iudicio nullus est error, sed etiam quando homo operatur ex conscientia erronea, v. g. quia putat esse præceptum iejunandi aliquo die, cum tunc reipsa non sit, in eo enim casu obligatio non nascitur primario ex iudicio erroneo, sed

Cur lex
naturæ non
possit dis-
pensari.

Iudicium
erroneum
non est lex.

potius ex præcepto, quod iudicatur esse. Homo nempe male operatur non solum, quando reipsa operatur contra præceptum, sed etiam quando operatur contra conscientiam, ac proinde quando operatur contra præceptum, quod esse arbitratur.

Ad fundamentum primæ sententiae, quod pugnat cum prima conclusione, respondetur. Quando Augustinus ait, adulterium non esse malum quia prohibitum, sed potius prohibitum, quia est malum, intelligendum esse de prohibitione, quæ non est ipsa naturalis disconvenientia obiecti, seu de illa, quæ est actio Dei aut superioris prohibentis, de hac enim lege verum est, ideo adulterium prohiberi, quia est malum, tale autem est, quia prohibitum naturali iure, hoc est, naturali disconvenientia obiecti. *Ad confirmationem* respondetur: Ad illam causalem locutionem: est malum, quia prohibitum, necessaria esse duo extrema et dependentiam unius ab altero, illa autem repririri in præsenti casu. Nam licet malitia obiectiva operis disconvenientis ex se non differat a naturali prohibitione, tamen turpitudo actualis, de qua disputamus, diversa est a malitia obiectiva, et ab illa dependet ac proinde a prohibitione naturali; de qua lege loquendo vera est illa conditionalis propositio: si nulla esset lex etiam naturalis, nullum esset peccatum, scilicet: quia si non esset naturalis disconvenientia obiecti, actus circa illud non esset turpis. Si tamen solum loquamur de lege æterna, prout est quidam actus Dei, contraria locutio conditionalis est vera, etiamsi non esset ratio, aut voluntas æterna Dei prohibentis mendacium, nihilominus illud esset malum et peccatum, nam ideo prohibetur hac lege æterna, quia obiectum illius est disconveniens et malum.

Ex dictis colligitur, definitionem illam: „peccatum est opus aut omissio contra legem æternam“, non esse definitionem quidditativam neque per causam a priori, esse tamen optimam descriptionem a posteriori. Essentia enim peccati non constituitur per contrarietatem cum lege æterna, sed potius hæc contrarietas est quasi passio peccati, quod propterea est contrarium legi æternæ, quoniam lege naturali aut positiva prohibitum est; quoniam vero multa sunt peccata, quæ non sunt contra legem humanam, neque contra legem divinam positivam, alia vero sunt, quæ non pugnant cum lege naturali, omnia vero sunt contraria legi æternæ divinæ, ideo peccatum recte describitur per contrarietatem cum lege æterna.

Hoc loco disputat *Caietanus*: an peccatum ideo sit offensio Dei, quia est malum; quod tamen satis intelligi non potest, nisi explicetur, quid sit peccatum esse offensam Dei; de quo agendum est infra, quæst. 88., ubi agitur de peccati mortalis et venialis distinctione in ratione offensæ. Ibidem autem explicabimus, quid sit hæc ratio offensæ, et an contingeret in illo, qui haberet ignorantiam invincibilem Dei, et an in illo posset esse peccatum mortale.

Quaestio LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM.

ARTICULUS I.

Utrum peccata differant specie secundum obiecta.

Supponit S. *Thomas* in hac quæstione, quod divina fide et ratione naturali certum est, in peccatis esse distinctionem essentialem et specificam, quod ita definitum est in *Concilio Trid.* sess. 14, cap. 5. in peccatis esse differentiam specificam, et circumstantias quæ mutant speciem, quæ in confessione manifestandæ sint. Deinde præmittit S. *Thomas*, in peccato duo concurrere, actum voluntarium et inordinationem, et peccata esse distinguenda ex ea parte, qua peccatum est actus voluntarius, non ex parte inordinationis, quia, inquit, inordinatio est negatio aut privatio. Id ipsum repetit infra ar. 9. ad 1-m. Explicat enim S. *Thomas* illam peccatorum distinctionem, quæ est realis, et in essentia reali, videtur autem omittere propriam malitiæ distinctionem, quæ in inordinatione posita est, qua de causa aliqui voluerunt S. *Thomam* intellexisse rationem peccatorum primario esse aliquid positivum, cum tamen hic manifeste doceat contrarium. Quid tamen faciat distinctio peccati, ut est actus voluntarius, ad cognoscendam primariam speciem malitiæ, quæ est inordinatio et carentia, ex dicendis constabit.

Respondet S. Thomas, peccata esse distinguenda per obiecta, proinde ex fine proximo, quoniam in voluntate obiectum motivum et finis proximus idem sunt, ut respondet S. Thomas in solutionibus argumentorum. Ex quibus etiam constat, S. Thomam

esse intelligendum de obiecto formalí, hoc est de illa ratione apparentis boni, quod movet hominem ad operandum; loquendo autem de peccato, quatenus est quidam actus voluntarius, tota hæc responsio nota est ex communi doctrina de distinctione actuum voluntatis. Si tamen loquamur de peccato quatenus inordinatum est, omnino est certum, illud esse distinguendum per ordinem ad oppositam perfectionem, in cuius carentia consistit malitia peccati. Omnis enim carentia hoc modo distinguenda est, ut dicit S. Thomas ar. 9. ad 1., *Caietanus et Scotus* et alii citati in q. procedente, a. 1. Quoniam vero bonitas et perfectio, in cuius carentia consistit malitia peccati, specificanda est a disconvenientia obiecti, si loquamur de peccatis commissionis, frequentius peccata distinguuntur per habitudinem ad disconvenientiam obiectivam, quæ præsupponitur in obiecto, v. g. in peccato mendacii aut furti, cuius malitia consistit in carentia bonitatis, sine qua homo non potest operari circa huiusmodi materiam, quæ quidem quoniam est obiectum disconveniens naturæ rationali, non potest esse obiectum actus honesti, qui non habeat rationem fugæ. Nam circa fugam non est alia honesta operatio nisi nolitio illius, cuius nolitionis bonitas sumenda et specificanda est a disconvenientia obiecti. Nam ideo nolitio furti honesta est, quia est fuga ab obiecto disconvenienti. Cum igitur peccatum furti consistat in carentia illius bonitatis, quæ tandem specificatur ab obiecto disconvenienti, ideo dicendum est, proxime quidem illud peccatum distinguiri per oppositam perfectionem, radicaliter autem per disconvenientiam obiecti, ex qua provenit ut voluntarius actus furandi turpis sit, malitia actuali. Dixi vero frequentius peccata commissionis accipere distinctionem a disconvenientia obiecti, quod universaliter est verum, quoniam peccatum consistit in actu prosecutionis circa obiectum disconveniens; contingere tamen potest, ut malitia peccati commissionis desumatur non a disconvenientia, sed potius a convenientia obiecti, scilicet: quando peccatum commissionis consistit in aliquo actu fugæ, v. g. in peccato invidiæ, in quo displicet bonum proximi, quia bonum proximi est, circa quod obiectum honesta operatio esse debet, per modum prosecutionis, et ideo displicantia illius est mala, quoniam versatur circa obiectum conveniens, quod potius deberet placere. Itaque sicut complacentia obiecti disconvenientis est mala, ita displicantia convenientis obiecti mala esse potest.

Supponendum præpterea est, fieri posse, ut in uno actu considerato in esse naturæ sint plures malitiæ essentialiter distinctæ, v. g. in voluntate furandi propter intemperantiam, vel ad consequendum alium malum finem, in qua voluntate duplex est malitia: altera iniustitiæ ratione furti, altera intemperantiæ ratione finis intemperati. Pari ratione in percussione clerici est duplex malitia: iniustitiæ et sacrilegii. Quandocunque autem in actu sunt plures malitiæ, illa est primaria, quæ desumitur ab obiecto proximo, seu fine proximo movente voluntatem, quod de furto propter intemperantiam docet *Aristoteles* lib. 5. Eth. cap. 2., asserit enim illud, qui furatur propter intemperantiam, magis esse intemperatum, quam iniustum. Et desumitur ex doctrina S. *Thomæ* ad 1-m et 3-m et a. 3. et 8. huius quæstionis. Ratio est, quoniam malitia actualis operationi convenit, quatenus est voluntaria, actus autem voluntatis, tendentis in obiectum disconveniens propter aliquem finem, prius tendit in hoc obiectum, quatenus comparatur ad malum finem, quam in disconvenientiam, quæ illi coniuncta est, et ideo malitia, quæ sumitur ex malo fine, magis intrinsece convenit actioni voluntatis, quam quælibet alia malitia, scilicet quoniam finis proximus est proprium motivum voluntatis. Quoniam vero in actione non est malitia ex motivo formalí, sed ratione disconvenientiæ, quam contingit esse in materiali obiecto, illa est primaria species malitiæ in operatione, quæ desumitur ex malitia obiectiva, quæ est quasi fundamentum alterius malitiæ, v. g. in percussione clerici, in qua ideo est aliqua disconvenientia contra religionem, quia est iniuria et dñnum personæ, quæ percutitur, atque adeo hæc malitia, quæ pertinet ad iniustitiam, in hoc actu præsupponitur ad malitiam sacrilegii; ideo malitia iniustitiæ est quasi primaria in hoc peccato, malitia vero sacrilegii est circumstantia, hoc est forma adveniens actioni iam constitutæ in aliqua specie mali. Contraria vero ratione, quando quis furatur propter finem intemperatum, quamvis in furto externo malitia iniustitiæ sit prior, quam altera, quam habet prout ordinatur in finem malum, nihilominus in turpitudine actuali est contrarius ordo, quoniam voluntas, a qua actus externus habet rationem liberi et turpis, prius participat malitiam intemperantiæ a fine, quam malitiam iniustitiæ, quam medium habet coniunctum.

His præmissis, de modo distinguendi peccata in quatuor articulis sequentibus tradit S. *Thomas* quatuor peccatorum divisiones: duos essentiales, quoniam sumuntur a diversitate obiecti

In uno actu
plures malitiæ.

Art. 2, 3, 4, 5.

motivi, et a disconvenientia obiecti; duas vero accidentales, quoniam non sumuntur ex his capitibus.

Prima est divisio peccatorum in spiritualia et carnalia. Hæc autem dicuntur, quæ perficiuntur aliqua corporea delectatione, ut gula etc. Illa vero sunt, quæ perficiuntur aliqua delectatione spirituali et cadere possunt in naturam spiritualem, ut superbia, invidia, odium etc. Quam divisionem explicat S. Thomas art. 2., ubi ex responsionibus ad argumenta notandum est, interdum quælibet peccata vocari opera carnis, etiam invidiam et avaritiam, quoniam procedunt ex amore proprii commodi, non vero ex intuitu honestatis, ob quam homo debet operari; proprie tamen loquendo peccata carnalia sunt, quæ diximus, quæ a spiritualibus distinguuntur, non solum quatenus sunt actus voluntarii, sed etiam quatenus habent diversam inordinationem et turpitudinem.

Secunda divisio peccatorum est, in peccata, quæ sunt solum contra rationem, aut contra proximum, aut contra Deum, quæ diversitas non potest contingere sine diversitate essentiali obiecti disconvenientis, ut patet in periurio, furto et gula. De hac divisione agit S. Thomas art. 4.

Tertio. Peccata distinguuntur per causas, quæ distinctio, ut constat, non est essentialis, nisi per causam intelligatur finalis proxima, quæ est obiectum motivum, in quo casu illa diversitas peccati, quæ sumitur a diversa malitia obiecti moventis, essentialis est. De hoc agitur art. 3.

Quarto. Peccatum dividitur per habitudinem ad diversas pœnas, quoniam alterum induit pœnam temporalem, quale est veniale; alterum æternam, quale est mortale. Quæ distinctio ratione pœnæ sine dubio est accidentalis. An vero alia ratione peccatum mortale et veniale essentialiter distinguantur, dicemus quæst. 88.

ARTICULUS VI.

Prima dubitatio.

UTRUM PECCATUM COMMISSIONIS ET OMISSIONIS DIFFERANT SPECIE.

Alia divisio peccati est in peccatum *omissionis* et *commissionis*. Peccatum omissionis est contra præceptum affirmativum, quo iubetur aliquid fieri, commissionis vero peccatum est contra præ-

ceptum negativum, quo prohibetur aliquod opus. Quam divisionem tradidit *Augustinus* lib. de perfectione iustitiae responsione 11-a ubi, omne, ait, peccatum duobus modis fit: si aut illa fiant, quæ prohibentur, aut illa non fiant, quæ iubentur. Diligenter autem notandum est, ad cognoscendum præceptum affirmativum aut negativum nihil referre formam præcepti affirmativam aut negativam. Nam præceptum iejunandi, formam habet affirmativam, quod tamen reipsa negativum est, non comedendi carnes die illo, nec pisces nisi semel. Contraria ratione præceptum non omittendi sacrum, habet negativam formam, et tamen præceptum est affirmativum. Igitur ex re, quæ præcipitur, primo et per se colligendum est, an præceptum sit affirmativum an negativum; quando enim ex vi præcepti negativi est aliqua operatio, præceptum est affirmativum; quando vero cessatio ab opere sine operatione positiva satis est ad implendum præceptum, indicium est, illud esse negativum; ideo iejunandi præceptum, hoc est abstinendi a carnibus, præceptum est negativum. Iam vero divisionem prædictam esse essentialem in ratione formalis peccati, hoc est malitiæ et inordinationis, desumitur ex S. *Thoma* 1. II., quæst. 79. a. 2. ad 3-m, et ar. 3. in corp. Respondet enim, omissionem et transgressionem esse specialia genera peccatorum inter se omnino distincta, sicut facere bonum et nolle facere malum sunt diversæ partes virtutis, ut dixerat in eadem quæst. art. 1. Probatur autem discurrendo per aliqua peccata. Nam dissentire a rebus fidei, quod est peccatum infidelitatis et iniuria commissionis contra veracitatem Dei, essentialiter distinguitur a negligentia cognoscendi res fidei, et credendi illas, quæ tamen sunt peccata commissionis et omissionis contra virtutem fidei. Similiter in virtute religionis, adorare aliquam creaturam, quod est peccatum commissionis, essentialiter distinguitur ab omissione adorationis. Si autem in aliqua virtute omissio et commissio essentialiter distinguuntur, necessario id est asserendum in qualibet virtute, ut patet a paritate rationis. *Confirmatur 1-o*: quia peccata, quæ distinguuntur per excessum et defectum contra eandem virtutem, omnium iudicio essentialiter distinguuntur, ut docet S. *Thomas* art. 8. Quis enim dubitabit avaritiam et prodigalitatem essentialiter inter se distingui; peccatum autem per defectum peccatum est omissionis, sicut peccatum per excessum commissionis peccatum est. *Confirmatur 2-o* ex carentiæ natura, in qua consistit malitia omissionis, hæc enim

Præceptum affirmativum et negativum.

proprie privatio est in subiecto habente propriam capacitatem ad perfectionem oppositam. At vero carentia, quæ est malitia commissionis, prout consideratur in subiecto immediato, non est vera privatio, ut patet in actu odii Dei. Id ipsum constat, si consideretur perfectio, in cuius carentia consistit malitia peccati. Nam omissio essentialiter est privatio operis præcepti, quatenus præceptum est. Carentia vero peccati commissionis non est alicuius operis, quod simpliciter præceptum sit, sed perfectionis sine qua non licet operari, quæ debita est ex præcepto negativo, quod sine ulla operatione impleri potest. Præterea, non solum perfectio debita diversa est in his peccatis, sed etiam ipsa ratio debiti, quæ etiam essentialiter respicitur per malitiam; nam omissio respicit opus simpliciter debitum modo affirmativo, at vero peccatum commissionis refertur ad perfectionem debitam solum negativo modo, et negativo præcepto non operandi circa tale obiectum sine tali perfectione. Quæ omnia cum reperiantur in omnibus peccatis omissionis et commissionis, necessario est asserendum, genus peccati omissionis essentialiter distingui a genere peccati commissionis. Si autem ratio peccati commissionis consistat in aliqua ratione positiva, necessarium est distingui a peccato omissionis, quod essentialiter consistit in aliqua carentia. Quocunque ergo modo explicetur essentia peccati omissionis, differt essentialiter a peccato commissionis.

Contra hanc veritatem est testimonium S. Thomæ in hoc art., qui absolute respondet, peccatum omissionis et commissionis materialiter quidem distingui essentialiter, ea ratione, qua privatio et actus positivus essentialiter distinguuntur; formaliter tamen dicit non distingui. Unde ad 1-m ait, divisionem peccati omissionis et commissionis non esse secundum diversas species formales, sed tantum materiales. Augetur hæc difficultas, quia in peccato contra restitutionem debiti unum et idem est peccatum omissionis et commissionis, scilicet iniusta retentio rei alienæ et omissionis debitæ restitutionis, ut S. Thomas videtur docere in hoc articulo.

Retinere æs alienum et non restituere an duo peccata.

Hoc autem fieri non posset, si omissio et commissio essent essentiales differentiæ peccatorum.

Respondetur *primo*. Quod S. Thomas dicit omissionem et commissionem non esse diversa peccata secundum speciem formalem, solum significare non esse peccata diversa, quæ contrariantur diversis virtutibus. Nam ad eandem virtutem ait per-

tinere præceptum affirmativum et negativum, quod videtur colligi ex priori parte responsionis ad 2-m.

Respondetur *secundo*. In peccato omissionis et commissionis tria posse considerari. Primo operationem aut omissionem in esse naturæ, nulla intellecta ratione voluntarii. Secundo hæc possunt considerari, quatenus voluntaria sunt. Tertio, quatenus sunt inordinata. Certissimum autem est S. Thomam non loqui de omissione et transgressione primo modo, quod ipse aperte testatur; sed neque loquitur tertio modo, quatenus sunt actiones inordinatae, quia in eadem responsione ad 2-m dicit, hæc peccata non esse distinguenda ex parte aversionis, quia hæc privatio quædam est. Inordinatio autem et malitia similiter est quædam privatio, quare pari ratione non potest ab illa sumi species, de qua S. Thomas disputat. Clarius art. 8. in corp. dicit, speciem peccati non esse sumendam ab inordinatione, sed ab obiecto motivo. Agit ergo de specie peccati omissionis et commissionis, quatenus opera sunt voluntaria ex aliquo motivo, sub qua ratione non semper differunt omissio et commissio, nam procedere possunt ex eodem motivo, ut S. Thomas loquitur. Avarus enim ad superabundantiam divitiarum accipit aliena, et non dat illa, quæ dare debet, quod est experimentum S. Thomæ. Pari ratione art. 9. ad 3-m dicit circumstantiam non transferre peccatum in aliam speciem, nisi quando est diversum motivum: quod si intelligeretur de specie inordinationis et malitiæ, esset manifeste falsum. Nam circumstantia personæ sacræ sine dubio facit, ut opus percutiendi clericum habeat speciem sacrilegii, etiamsi procedat ex eodem motivo vindictæ, ex quo percuti posset aliquis laicus. Perpetuo igitur S. Thomas in hac quæstione agit de differentia peccati, quatenus est actus voluntarius ex aliquo motivo. Unde ipse admonuit, esse sumendam speciem peccati non ex inordinatione qualibet, ut patet ex principio art. 1. Agit vero solum de hac specie, quia illa solum qualitas boni aut mali, quam actus habet ex obiecto motivo, dicitur a S. Thoma species actionis, scilicet quoniam sequitur ex obiecto specificante actum, saltem in esse naturæ et voluntarii. Aliæ vero malitiæ dicuntur accidentia et circumstantiæ illius speciei primariæ, quæ sumitur ab obiecto motivo, in quod prius voluntas tendit, quam in reliqua alia, ut art. 1-o dictum est.

Ad rationem de peccato non restituendi graves doctores respondent: illud peccatum nullo modo esse omissionem, sed propriam

Non restituere
quale pecca-
tum.

commissionem, sicut furtum, quia non restituere actum positivum præsupponit retinendi aliena, retentio autem nihil aliud est, quam continuata acceptio alieni, ac proinde mala sola malitia commissionis sicut prima usurpatio. Ita docet *Medina* de restitutione quæst. 2. ad 1-m, *Adrianus* quæst. 1. de restit. ad 1-m, *Canus* relect. de pœnit. par. 4. §. Ad primum itaque. Occasionem huius responsionis dedit S. *Thomas* 1. II. q. 66. a. 8. cum dicit, præceptum restituendi videri affirmativum, in se tamen implicare præceptum negativum. Quæ tamen responsio non satisfacit, quoniam qui semel accepit alienum, non solum tenetur ad restitutionem ne retineat, quod est malum malitia commissionis, sed etiam per se debet resarcire illatum damnum non minus quam si ex promissione, aut contractu, aut certe aliquo voto teneretur solvere aliquid; delictum enim non minus parit obligationem affirmativam ex debito, quam quilibet alius contractus vel promissio: ergo sicut omissio est non solvere, quod promissum est ex contractu aut voto, eadem ratione omissio est per se mala, non solvere id quod debetur ex debito: ergo quando restitutio ex delicto necessaria est, necessitatem habet ex præcepto affirmativo et non ex solo negativo non retinendi alienum.

Respondetur igitur concedendo peccatum non restituendi, quod debetur ex damno illato v. g. ex furto, habere malitiam omissionis et commissionis, et præceptum restituendi in hoc casu, non

^{Præceptum restituendi est esse pure affirmativum aut negativum, sed compositum ex utroque, ratione diversarum partium materiæ, ad quam refertur, scilicet solvendi quod debetur, quod per se bonum et necessarium est, et non retinendi alienum, quod est per se malum. Ita de hoc præcepto docet *Sylvester* verbo Restitutio s. q. 1., *Caietanus* eodem verbo cap. 6., *Navarrus* ca. 17. num. 54. in s. Et sumitur ex S. *Thoma*, loco citato, non enim dicit, hoc præceptum esse negativum, sed implicare in se præceptum negativum, hoc est, includere; quod proprie non diceretur, nisi quia simul in hoc præcepto includitur aliquid præcepti affirmativi. Ex his tamen non sequitur, malitiam omissionis et commissionis non distingui essentialiter. Nam etiam in illo, qui non restituit, sunt illæ duæ partes malitiæ distinctæ, quæ quamvis metaphysice distinguantur ob diversam bonitatem, ad quam referuntur, moraliter tamen loquendo censentur integrare unum peccatum ob mutuam connexionem, quia neque retentio esse potest sine culpabili omissione solutionis, nec est contra. Et ideo in confessione satis est asserere, retinui rem alienum.}

sæpe.

nam, vel distuli solutionem, quæ connexio non reperitur in alia omissione aut commissione. Nam odium Dei esse potest sine peccato omissionis, nempe eo tempore, quo amor oppositus non erat debitus, et omissio culpabilis amoris esse potest sine opposito odio, quod est peccatum commissionis. Et hoc forte voluit S. *Thomas* cum dicit, in avaro idem esse peccatum omissionem et commissionem, quamvis aliis sensus supra explicatus magis consonet contextui, in avaro accipere alienum, et non dare quod debet, esse unum peccatum ex parte motivi, scilicet avaritiae; nec enim agit S. *Thomas* de peccato iniustitiæ, sed de peccato avaritiae, quod est quasi primarium, desumptum ex motivo, ex quo sumenda est prima species peccati, scilicet quatenus peccatum consideratur ut actus voluntarius cum illa qualitate, quæ sumitur ex obiecto motivo, unde sumitur primaria species in actu humano, reliqua enim consequentia vocantur circumstantiæ et species accidentaliter advenientes.

Secunda dubitatio.

AN PECCATUM COMMISSIONIS GRAVIUS SIT QUAM PECCATUM
OMISSIONIS.

De hac comparatione tractat S. *Thomas* 2. II. q. 79. ar. 4. Et respondet: cæteris paribus peccatum commissionis esse gravius: Quæ est communis doctorum sententia et a posteriori probatur 1-o manifeste, quia, qui plus recedit a virtute, peior est; qui autem habet peccatum commissionis v. g. odium Dei, plus recedit a charitate, id est ab obiecto illius, quam ille, qui non habet amorem, ergo odium Dei gravius est peccatum, quam omissio amoris debiti, quamvis enim, si oppositiones privativa et contraria considerentur, secundum illa, quæ intrinsece habent, maior videatur privativa quam contraria, quatenus minus fieri potest, ut in eodem subiecto sint illa, quæ opponuntur privative, quam illa, quæ opponuntur contrarie; si tamen considerentur illa, quæ annexa sunt iis oppositionibus, contraria oppositio est maior, quia unum contrarium vim habet causandi in subiecto privationem alterius, propterea oppositio contraria censetur maior; et quidem si malitia peccati commissionis posita est in ratione positiva, hæc esset ratio sufficiens propter quam malitia peccati commissionis maior esset, quam malitia peccati omissionis, quoniam malitia commissionis posita est in positiva tendentia in obiectum disconveniens, omissionis vero

Primo.

malitia consistit in solo recessu ab obiecto convenienti necessario ex præcepto. Cum tamen dictum sit, etiam malitiam commissionis consistere in aliqua parentia, aliunde sumenda est ratio huius inæqualitatis essentialis, quoniam in peccato commissionis immediatior et formalior est parentia bonitatis, quam in peccato omissionis, ut enim supra diximus, malitia omissionis posita est in voluntaria parentia. Substantia actus præcepti, quo præceptum

Peccata commissionis et omissionis quomodo distinguenda.

Secundo.

impleri posset, proprie autem loquendo, non consistit in parentia actualis bonitatis, quæ esset quasi passio actus præcepti, sine qua præcepta affirmativa sæpius implentur. At vero malitia peccati commissionis posita est in parentia non alicuius actus debiti, sed in parentia bonitatis, sine qua homo non debet operari circa tale obiectum, quæ est immediatior oppositio cum bonitate, quam illa, quæ est in peccato omissionis. 2-o, quia parentia, in qua est ratio peccati, non solum respicit perfectionem oppositam, sed etiam rationem debiti, est enim parentia debitæ perfectionis, et ideo hæc malitia crescere potest non solum ex augmento perfectionis contrariæ, cuius est parentia, sed etiam ex maiore ratione debiti, hæc autem maior est in peccato commissionis quam omissionis, quoniam debitum, contra quod est omissio, est præcepti affirmativi, ut homo inclinet ad obiectum honestum, at vero debitum, contra quod est commissio, est præcepti negativi, ne homo hic inclinet in obiectum disconveniens, et positive recedat ab obiecto convenienti; plus autem distat a bono ille, qui obiecto disconvenienti adhæret, et ideo maior in illo est turpitudo, quia maior in illo est obligatio cæteris paribus non inclinandi in obiectum disconveniens, in quo est recessus ab obiecto honesto, quam prosequendi obiectum honestum, in cuius præcepti violatione non est positivus recessus ab obiecto convenienti, atque adeo, ad cognoscendam qualitatem peccatorum, non solum consideranda est opposita perfectio, sed etiam modus, quo illa debita est, nam cæteris paribus carere illo, quod magis debitum est, maior est turpitudo et imperfectio.

Gravitas peccati etiam a debito sumitur.

Iam vero in peccatis omissionis distinctio et inæqualitas sumenda est ex distinctione et inæqualitate operis debiti, ita ut illa omissio sit maius et distinctum peccatum, quæ est parentia distincti et maioris operis debiti, qua ratione omissio amoris Dei esset maius peccatum, quam omissio alterius actus minus perfecti. In qua re considerenda est sola inæqualitas essentialis operis debiti, non vero aliqua intensio illius, quia nulla intensio debita est, ut

recte notat *Almainus* tract. 3. mor. cap. 26. Si tamen per præceptum affirmativum aliqua certa intensio actus præcipiteretur, ex illa intensione plus minusve omissa posset esse maius et minus peccatum omissionis, sicut quando debetur aliqua extensio operationis v. g. recitandi coronam, maius peccatum est maiorem illius partem omittere, quam minorem. Contrarium videtur docere supra *Almainus*, sed sine fundamento. Ex alio capite peccatum omissionis est maius aut minus, quia est magis voluntarium, v. g. cum maiori est scientia illius, vel quando est volitum directe, quam quando solum est volitum indirecte, sicut etiam volitum actu intensiori maius peccatum est, quam quando est minus volitum. Unde autem sit sumenda distinctio et inæqualitas ex transgressione, pari modo colligendum est, et fuse tradit *S. Thomas* quæst. sequenti.

Ultimo: occasione responsionis ad 2-m, dubium esse potest: an peccata recte distinguantur per præcepta, quibus opponuntur? *Caietanus* negat. Nam *S. Thomas* solutione citata dicit, non esse necessarium, ut præceptum affirmativum et negativum contrarietur diversis præceptis. Alii respondent a posteriore quidem diversitatem peccatorum colligi ex diversitate præceptorum. A priori tamen solum peccata esse destinguenda ex obiectis, et ex bonitate contraria. Unde etiam distinguuntur præcepta ipsa. Pro solutione:

Ultimo.

Notandum est 1-o, præcepta dici posse distincta vel ex parte superioris, quoniam diversam habet auctoritatem, quomodo differunt præcepta divina ab humanis; 2-o distingui possunt ex parte obiecti, hoc est: ex motivo et bonitate, in qua res præcepta constituitur in ratione præcepti, habet enim superior potestatem constituendi in materia necessaria, quod alias non esset necessarium, v. g. abstinentiam a carnis in materia temperantiæ, et immunitatem personæ ecclesiasticæ in materia religionis, propter maiorem reverentiam sacri ordinis aut loci, ex quo fit, ut percussio clerici non solum sit iniusta, sed etiam sacrilega, contra virtutem religionis, secluso autem præcepto positivo tantum haberet malitiam iniustitiae. Propterea in legibus humanis considerandus est finis proximus legislatoris, ad discernendum contra quam virtutem committatur peccatum. His præmissis:

Dico 1-o. Peccata non distingui ex illa diversitate, quam præcepta contraria habent ex sola diversa auctoritate superioris. Patet hoc in furto, quod unicum est, quamvis sit contra legem naturalem, divinam et humanam, scilicet quia uno intuitu virtutis iusti-

tiæ huiusmodi opus prohibetur lege naturali et positiva. Fieri enim non potest, ut in eodem opere diversæ sint malitiæ contra iustitiam.

Dico 2-o. Illa, quæ aut sunt mala quia prohibita, aut ratione motivi legis prohibentis habent aliquam malitiam, quam non habent secluso præcepto positivo, distingui essentialiter ex diversitate, quam præcepta habent ratione obiecti et virtutis, in qua res præcepta constituitur per legem, ita docet *S. Thomas* quæst. 2. de malo art. 6. Ratio vero est manifesta, quoniam hæc peccata essentialiter distinguuntur propter diversam bonitatem debitam, cui opponuntur. Sed quod debita sit bonitas unius virtutis, et non alterius, in his, quæ sunt mala solum ratione legis positivæ, tanquam ex causa a priori nascitur ex diversitate præceptorum, quæ sumuntur a diverso motivo legislatoris. Ergo peccata, quæ talia sunt ratione prohibitionis positivæ, recte distinguuntur per præcepta, sicut per causam a priori, ex qua nascitur, ut materia præcepta constituta sit potius in una virtute, quam in alia, hoc enim sæpius pendet ex voluntate legislatoris.

Dico 3-o. Peccata, quæ talia sunt ex iure naturali independenter a lege positiva, essentialiter distingui, non ratione præceptorum legis positivæ, sed ratione prohibitionis legis naturalis, hoc est, ratione inconvenientiæ naturalis, quam obiectum habet. Ratio est manifesta, quia hæc peccata malitiam habent independenter a lege positiva, ergo et distinctionem. Quod autem habeant dependenter a diversa prohibitione legis naturalis, patet, quia hæc prohibitio non distinguitur a inconvenientia obiecti naturalis; cum ergo peccata recte distinguantur ex inconvenientia obiectorum, pari ratione distinguuntur ob diversitatem naturalis prohibitionis, qua prohibentur. Nec *S. Thomas* hoc loco contradicit secundæ conclusioni, nec retractat, quod dixerat quæst. 2. de malo, quidquid velit *Caietanus*. Cum enim dicit, non esse necessarium, ut diversa præcepta, affirmativum scilicet et negativum, contrariantur diversis præceptis, solum significat, non esse necessarium, ut contrariantur diversis peccatis secundum primariam speciem, quæ sumitur ab obiecto motivo, quia ad idem motivum potest utrumque peccatum ordinari, ut *S. Thomas* dicit contingere in avaro. Quod autem peccata contra præceptum affirmativum et negativum non sint diversa in malitia desumpta saltem ex circumstantiis aut ex inconvenientia obiecti materialis voliti, *S. Thomas* non negat, sed potius 2. II., loco cit., pluribus confirmat.

ARTICULUS VII., VIII., IX.

Tres propositiones tradit *S. Thomas* in his articulis. Prima est articulo 7-o: Peccata cordis, oris et operis non distingui essentialiter specie completa, sed potius esse quasi diversas partes et gradus ad complendum unum peccatum. Quod patet ex homicidio. Nam desiderium internum, et verba, quæ ordinantur ad perficiendum homicidium, et ipsum opus, unam participant malitiam iniustitiae, contra ius vitae. Cæterum *Caietanus* et *Conradus* recte animadvertisunt, peccata quæ consumantur in corde, aut in ore, essentialiter distingui ab iis, quæ consumantur in opere, v. g. odium Dei, detractio, et homicidium, atque hoc sensu illam divisionem esse posse essentialem, si per peccata cordis intelligantur, quæ consumantur in corde, et per peccata oris, illa quæ in locutione consumantur, hæc enim diversitas contingere non potest sine diversitate obiecti, quæ sufficiat ad distinctionem essentialem peccati.

Secunda propositio est art. 8.: Peccata, quæ per excessum et defectum distinguuntur contra eandem virtutem, distingui essentialiter, quia semper proveniunt ex diverso motivo, quod patet in peccato avaritiae et prodigalitatis contra virtutem liberalitatis. Licet enim hæc peccata sint contra unam virtutem habitualem, illud tamen peccatum, quod est per defectum, necessario consistit in omissione, illud vero, quod per excessum est, necessario est peccatum commissionis. Unde illæ carentiae, in quibus formaliter hæc peccata consistunt, immediate referuntur ad diversas perfectiones: altera ad bonitatem accedendi ad debitum medium, altera vero ad bonitatem non inde recedendi. Quoniam vero non alia bonitas est conservandi medium, ad quam huiusmodi actus ordinantur, ideo una virtus est, v. g. temperantiae, ex qua illi actus diversi oriri possunt, et contra quam diversa vitia opponuntur.

Peccata per excessum, et defectum, quo modo diversa.

Tertia propositio, et difficilior, est art. 9-o in corp. ad 2-m: Circumstantias tunc variare speciem peccati, quando oriuntur ex diverso motivo. Intelligit autem *S. Thomas* speciem primariam actus, quæ sumenda est ab obiecto motivo. Alias vero omnino certum est, speciem secundariam et accidentalem variari posse sine diverso motivo. Nam in percussione clerici ob vindictam, species est sacrilegii, quæ tamen non est in percussione laici, qui propter idem motivum percutiatur. Itaque quamvis ad constituendam pri-

mariam speciem peccati attendendum sit motivum eius, qui operatur, tamen ad reliquos morales effectus, et ad contrahendam turpitudinem hoc non multum refert. Nam si in obiecto cognoscatur mala circumstantia, vel ratio aliqua inconvenientis, illud est satis ad malitiam peccati, quodcumque sit operandi motivum. Nam ad rationem voluntarii satis est provideri, et fieri, ut diximus quæst. 6. Voluntarium autem quodlibet, etiam indirectum, satis est, ut in opere turpitudo sit.

Quaestio LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM.

ARTICULUS I., II.

In his duobus articulis respondet S. *Thomas* ad quæstionem: *Peccata non an sit?* Primo quidem, peccata non esse necessario connexa, sed sunt connexa. fieri posse, ut unum sine altero sit, quod per se manifestum est; et certum divino testimonio *Jacob.* 2.: Qui autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus, ubi supponitur fieri posse, ut unum præceptum violetur observata maiori parte legis. Similiter paulo post ait, quod si non mœchaberis, occidas autem, factus es transgressor legis. Quid autem significetur per illas voces, factus es omnium reus, non est eadem Doctorum sententia. S. *Thomas* ad primum et *Lyranus* in eum locum, dictum putant propter similem aversionem a Deo, quæ ex uno peccato nascitur, sicut ex qualibet alia violatione legis. Favet *Augustinus*, sermone 61. de temp. et ep. 29., qui dictum illud putat, quia per quodlibet peccatum amittitur charitas, per quam tota lex observatur, et quæ est plenitudo legis. Secunda tamen expositio est probabilior *Burgensis*, *Caietani* et *Claudii*, in eum locum, scilicet in eo loco particulam „omnium“ significare aggregatum legis, qua considerata quatenus quoddam totum, violatur qualibet particulari violatione alicuius præcepti, ut sensus sit, factus est transgressor collectionis legis. Quod confirmant verba sequentia, „qui enim dixit: non mœchaberis, dixit etiam non occides,“ ergo „etsi non mœchaberis, occidas autem, factus es transgressor

legis, " ac proinde dignus es suppicio et damnatione, quia non observasti totam collectionem legis; quod, ait Burgensis, dictum est contra errorem aliquorum Pharisæorum, qui putabant non esse damnandum illum, qui maiorem partem legis observaverit, delinqueret autem contra unum aut alterum præceptum, contra quem errorem *Jacobus* ait, quoniam qui in uno delinquit, non observat totam collectionem legis: ideo illum iuste esse damnandum.

Secundo docet *S. Thomas*, peccata non esse æqualia in malitia, quod etiam est certum Christi testimonio *Ioan.* 19. „Propterea qui me tradidit tibi, maius peccatum habet;“ ubi Christus clare significat, causas esse posse, ob quas peccatum maius et minus esse possit; quin potius *Basilius* in regul. brev. responsione 46., *Chrysostomus* hom. 83. in *Ioan.*, *Augustinus* tract. 116. in eundem, docent Christum significasse, maius fuisse peccatum eorum, a quibus Christus traditus est Pilato, quam ipsius Pilati, qui quasi coactus metu sententiam tulit.

Peccata esse
inæqualia

Contra hanc veritatem fuit error Stoicorum, et hæresis Ioviniani, asserentium, omnia peccata in malitia esse æqualia. Contra quem errorem disputant *Hieronymus* dialog. 2. contra Iovin., et *Augustinus* ep. 29. Eidem errori bona ex parte consensit *Conradus*, hoc loco, dicit enim, quamvis peccata contra legem naturalem sint inæqualia, illa tamen, quæ sunt mala quia prohibita, æqualia esse, quod etiam insinuat *Ferrariensis* 3. contra gent. cap. 139. Id tamen est magnum absurdum, nam eadem ratio inæqualitatis, quæ reperitur in aliis peccatis, reperitur etiam in iis, quæ sunt talia propter legem positivam. Nam per legem opus præceptum constituitur in determinata materia virtutis; ex qua fit, ut percussio personæ sacræ sit in specie sacrilegii contra virtutem religionis, ergo est maius peccatum, quam alia, quæ opponuntur inferioribus virtutibus. Inæqualitas ergo sive essentialis in diversa specie, sive accidentalis in eadem, in omni genere peccatorum reperiri potest, pro ratione maioris aut minoris bonitatis, in cuius parentia peccati malitia consistit.

Sed contra est commune argumentum, quia parentia formæ, cum nihil est perfectionis oppositæ, non potest esse maior vel minor v. g. parentia totius lucis non potest esse maior in uno, quam in altero, quod *S. Thomas* concedit in corp. ar. 2. Sed parentia bonitatis, in qua consistit malitia peccati, cum nulla

bonitate coniuncta est, v. g. in odio Dei, et in peccato infidelitatis, ergo talis parentia non potest esse maior et minor, proinde neque constituere maius aut minus peccatum. Respondent aliqui negando minorem, quoniam cum malitia peccati coniuncta est entitas et bonitas actionis, quae secundum illud naturale, quod habet, est propter primariam causam, sicut propter finem, atque adeo fieri potest, ut parentia, in qua consistit ratio peccati, maior et minor esse possit. Quae tamen solutio non est probabilis. Si enim, primo, ex ratione entitatis et bonitatis transcendentalis, quae in illa est, aliqua ratione dependeret augmentum aut diminutio malitiæ, manifeste sequeretur actum intensiorem odii esse maius peccatum, quam remissiorem, nempe quia plus habet de entitate et de bonitate transcendentali, quae sequitur rationem entis. Secundo, quia bonitas, cui opponitur malitia, non est entitas materialis actionis, aut bonitas transcendentalis, sed honestas actualis bene operandi, cuius bonitatis nihil omnino est in peccato infidelitatis aut odii Dei, per illam autem cognoscendum est, quae esset maior parentia bonitatis in uno an in alio. Cuius bonitatis si nihil sit in actu, parentia illius non potest esse maior aut minor, sicut quando in subiecto nihil est lucis, etiamsi in subiecto sit plus minusve de aliis formis, nihilominus parentia lucis in utroque subiecto est æqualis, quia in illo nihil est de forma opposita.

Respondetur ergo alio modo, in minori propositione negando in peccato esse parentiam totius bonitatis debitæ, non quia in illo aliquid bonitatis sit, sed quia in nullo actu debetur tota bonitas, sed tantum illa, quae obiecto et intensioni actionis proportionata sit. Nam ex dictis constat, malitiam non esse parentiam qualiscunque bonitatis, sed solius bonitatis debitæ, quae dicitur privatio moralis, quia refertur ad formam morali modo debitam. Inde autem fit, ut in actu odii Dei sit parentia unius debitæ bonitatis, scilicet charitatis, quae in illo opere debetur, quae tamen parentia in aliis peccatis non est, in quibus, ob diversam materiam, non debetur bonitas charitatis, sed alterius virtutis. Eodem modo respondendum est ad simile argumentum, quod fieri potest de inæqualitate peccatorum in eadem specie; quando enim actio materialis intensior est, similiter est intensior malitia, quatenus est parentia intensioris bonitatis, quae debita est iuxta intensionem, quam habet actio peccati. Atque hoc est, quod voluit S. Thomas, ar. 2. et supra quæst. 18. a. 8. ad 1-m, quando dixit, privationem

boni seu commensurationis cum ratione, in qua consistit malitia peccati, non esse privationem in facto esse, qualis est mors, sed in fieri, qualis est ægritudo. Privatio in fieri vocatur a S. *Thoma* illa, per quam non tollitur omnino tota forma opposita, sicut per ægritudinem non tollitur tota humorum commensuratio. Atque huiusmodi dicit esse privationem, quæ est peccatum, comparatione facta ad totam rationem boni honesti. Quamvis enim tollatur per prædictam privationem aliqua determinata bonitas, per illam tamen non tolluntur aliæ bonitates, quæ in specie sunt perfectiores aut imperfectiores, et ideo talis privatio, quatenus est maioris aut minoris bonitatis, potest esse maior aut minor malitia, sicut privatio visus, qui est perfectior sensus, quam auditus, maius malum est, quam surditas, quæ est privatio minoris perfectionis. Facilius tamen res explicatur per id, quod diximus in principio, solam carentiam, quæ refertur ad bonitatem debitam, esse malitiam, et ideo esse posse maiorem aut minorem in ratione privationis moralis, quoniam bonitas debita in diversis actibus inæqualis est.

Ultimo. Notandum est, cum S. *Thomas* explicaverit distinctionem peccatorum ex diverso motivo, tota quæstione præcedenti, inæqualitatem tantum explicavit per inæqualitatem inordinationis et privationis, quoniam licet ad sumendam speciem primariam malitiæ attendendum sit motivum, nam ab illo sumenda est primaria species, tamen inæqualitas ex aliis capitibus oriri potest, et ideo considerari debuit ratio privationis et carentiæ, relatæ ad oppositam formam maiorem aut minorem, unde pendet maior aut minor malitia. Hoc loco aliqui disputant de inæqualitate aversionis a Deo, quæ sequitur ex peccatis, et inæqualitate pœnæ damni, de his tamen S. *Thomas* disserit quæst. 86. et 87.

ARTICULUS III., IV., V.

Post quæstionem, *an sit* inæqualitas in peccatis, in his articulis explicat S. *Thomas* primam radicem, unde sumitur inæqualitas peccatorum, quæ primario sumitur ab obiecto. Licet enim immediate sumatur ex inæqualitate bonitatis debitæ, in cuius carentia peccatum consistit, quoniam tamen ideo debetur talis et tanta bonitas, quia tale est obiectum, in quo actio versatur, ideo gravitas malitiæ sicut a primaria radice sumitur ab obiecto. Ex

quo fit, ut cæteris paribus peccata spiritualia maiora sint, quam carnalia, quia semper versantur circa obiectum, circa quod deberet esse maior ratio boni, ut S. *Thomas* docet art. 5. Ex eodem principio nascitur, ut cæteris paribus illud peccatum sit maius, quod perfectiori virtuti contrariatur, non quia gravitas peccatorum nascatur ex perfectione virtutis habitualis, potius enim consistit peccatum in carentia bonitatis actualis, sed quia ideo virtus perfectior est, quia versatur circa obiectum perfectius, et ideo principium est actuum magis perfectorum, unde etiam fit, ut opposita peccata maiora sint, quia hominem privant maiori perfectione. Ut enim S. *Thomas* refert. art. 4. ex Aristotele, 8. Eth. cap. 10., illud est pessimum, quod est contrarium optimo.

Contra hanc propositionem est communis obiectio: Nam odium Dei est peccatorum maximum, nec tamen opponitur maximo bono, sed charitati, quæ non est tam perfecta, quam visio Dei, in qua consistit beatitudo.

Respondetur: odium Dei, sicut est maximum peccatum, ita etiam opponitur maximo bono in genere moris, cui bono peccatum opponitur; in actu enim charitatis est maxima omnium honestas, quamvis in genere naturæ et commodi non sit tantum bonum, quantum est beatitudo et visio Dei, quæ, licet non habeat tantam honestatem, est tamen maius commodum, ideo privatio visionis Dei est maior poena, quia est maius incommodum oppositum commodo maiori, quamvis non sit obiectum tam dishonestum atque est odium Dei, quod in genere dishonesti est maximum.

Diximus autem, eam propositionem esse intelligendam cæteris paribus, præcipue si ratio debiti æqualis sit; si enim non sit æqualis, fieri poterit, ut peccatum oppositum virtuti minus necessariæ minus sit, etiamsi illa virtus sit perfectior, quod sumitur ex S. *Thoma* 2. II. quæst. 142. ar. 3., ait enim peccatum timiditatis, quod opponitur fortitudini, quæ ex genere perfectior est, quam temperantia, esse minus quam peccatum intemperantiae. Ratio vero est, quoniam homini plus meritoria est temperantia, quam fortitudo. Quod in malo naturali videmus contingere, privatio enim rei substantialis maioris perfectionis privatio est, quam privatio alicuius formæ accidentalis, et tamen privatio potentiae videndi maius malum est hominis, quam privatio alicuius particulæ substantiae digiti aut auris, scilicet quoniam illa est privatio rei magis necessariæ homini. In genere autem mali moralis res est

apertior. Nam carentia, quæ constituit malitiam, intrinsece refertur ad perfectionem debitam, et per respectum ad rationem debiti, ultimo compleetur in ratione turpitudinis, et ideo quamvis non respiciat æqualem perfectionem, si tamen respiciat maiorem rationem debiti, completur in ratione maioris turpitudinis. Inde etiam fit, ut quando est æqualis intensio actus voluntatis, maior tamen advertentia in intellectu, malitia sit maior, quamvis referatur ad æqualem bonitatem, quia refertur ad illam ut magis debitam ratione maioris advertentiæ plurium beneficiorum aut minoris difficultatis, et similium.

Ex eodem principio solvi potest communis dubitatio: An fieri possit, ut peccatum inferioris speciei ex parte obiecti, sit maius ratione materiæ, quam aliquid peccatum superioris speciei. *Durandus* 4. d. 22. qu. 1. n. 8. breviter dicit, quando peccatum ratione circumstantiæ non mutatur in specie, esse non posse maius quam peccatum speciei superioris. Consentunt aliqui recentiores, quoniam fieri non potest in rebus naturalibus, ut individuum speciei inferioris excedat perfectionem individui superioris speciei.

Sententiam contrariam tradit *Medina* ar. 3., quæ videtur certa, scilicet fieri posse, ut peccatum aliquod inferioris speciei, ratione multitudinis materiæ, sit maius peccatum, et magis turpe, quam aliquid peccatum speciei superioris. Fieri enim potest, ut peccatum speciei superioris, propter levitatem materiæ, aut imperfectionem libertatis, sit veniale, et peccatum speciei inferioris sit mortale; hoc autem semper est magis turpe, quam quodlibet veniale. Deus enim neminem plus odit, nisi propter maiorem malitiam et turpitudinem; plus autem odit illum, qui committit aliquod peccatum mortale, quam illum, qui solum habet peccatum veniale v. g. illum, qui violat ieiunium debitum cum mortali culpa, quam illum, qui furatur rem levem, aut ex defectu deliberationis committit peccatum odii aut blasphemiae. Nec dici potest, peccatum, cum est mortale, necessario esse essentialiter distinctum ab illa specie, quæ inferior est, ut enim *S. Thomas* dicit, quæst. præced. ar. 6., fieri potest, ut peccatum mortale et veniale non distinguantur essentialiter, quod dicemus infra, quæst. 87. Nec ratio oppositæ sententiae vim habet. Nam licet in rebus, quæ habent realem et positivam naturam, individuum speciei inferioris superare non possit individua altioris speciei, atque licet hoc ipsum contingat in formis negativis, quæ referuntur ad solam positivam perfectionem, qua privant hominem,

Sententia
Medinæ certa.

tamen in formis negativis, quæ referuntur ad oppositam perfectionem, quatenus debita est alicui, contrarium potest contingere. Nam augmentum rationis mali in his formis nihil aliud est, quam respicere perfectionem magis debitam, et ideo esse possunt maiora mala, etiamsi sint in inferiori specie, quæ sumuntur a specie perfectionis debitæ; quamvis enim illæ negationes, quæ opponuntur rei perfectiori videantur maiores in genere naturalis negationis, tamen in ratione mali et turpitudinis aliqua negatio opposita rei minus perfectæ, magis tamen debitæ, potest esse maior malitia, et maior turpitudo. Quodsi contingit in speciebus ultimis, non mirum, si etiam contingat in generibus, ut peccatum intemperantiæ possit esse maius, quam aliquod peccatum iniustitiæ. Nam etiam in generibus, quæ habent naturam positivam, hoc ipsum contingit, siquidem in prædicamento qualitatis duo sunt genera: habitus et actus vitalis, inter quæ genera aliquod est maius, et tamen sub genere habitus continetur supernaturalis, qui melior est, quam aliquis actus, et sub genere actus sunt multi perfectiores, quam habitus naturales, qui producuntur ab actibus, et in illos ordinantur, ut in proprium finem. Hoc ipsum deducitur ex *S. Thoma* art. 5., dicit enim: quamvis genus peccati spiritualis excedat genus peccati carnalis, aliquod tamen carnale peccatum potest esse maius aliquo spirituali. Quod in generibus contingere potest ratione inæqualium differentiarum, per quas contrahuntur. Sæpe etiæ alia differentia adducit multo maiorem perfectionem, quam sit in genere, sicut in gradu rationalitatis et intellecti maior perfectio est, quam in gradibus superioribus.

ARTICULUS VI., VII., VIII., IX., X.

Prima dubitatio.

DE GRAVITATE PECCATI RATIONE CIRCUMSTANTiarum.

In his articulis *S. Thomas* incipit exponere aliam radicem, unde crescit gravitas peccatorum, nempe circumstantias. Ex quibus malitia crescere, et decrescere potest:

Primo in diversa specie, quando circumstantia habet aliquam specialem rationem mali diversam a malitia obiecti, ut in furto propter intemperantium, præter malitiam iniustitiæ additur malitia

intemperantiæ ob in honestum finem. Et in percussione personæ sacræ, propter circumstantiam personæ est etiam malitia sacrilegii, quoniam illa circumstantia diversam habet rationem mali, scilicet contra religionem. In his autem et similibus actionibus non est arbitrandum fieri unam speciem malitiæ, quasi compositam ex malo obiecto et mala circumstantia, quando enim hæc opponuntur diversis virtutibus, illud est impossibile, nec enim species sacrilegii componere potest unam speciem cum malitia iniustitiæ, quæ ut constat est integra species, quæ sæpe sine malitia sacrilegii reperitur, ut supra probatum est quæst. 19. ar. 2. dub. 4.

Circumstantia
diversæ spe-
ciei malitiam
addens an
unam speciem
malitiæ con-
stituat.

Secundo modo crescit peccatum in eadem specie, quando circumstantia, quæ additur, opponitur eidem virtuti. Hoc modo crescit peccatum ex duratione temporis, maiori quantitate materiæ, et ratione maioris advertentiæ rationis. Nam huiusmodi circumstantiæ non habent ex se specialem contrarietatem cum aliqua virtute, nisi addantur alicui malo obiecto. Unde fit, ut sint causa augmenti malitiæ in eadem speciem, in qua est obiectum. Quoniam vero tota illa malitia est in eodem subiecto, una tantum numero malitia ex illis componitur. Hac ratione, quando quis peccato prodigalitatis dat, quod non debet, et cui non debet, scilicet illi, qui non indiget, non est duplex malitia prodigalitatis, sed unica, gravior quia in actu opposito utraque circumstantia est necessaria ad bonitatem, proinde ex utraque una tantum bonitas resultat. Ergo in actu contrario unius tantum bonitatis carentia est, ac proinde unica tantum malitia, ratione bonitatis ablatæ, in dupli circumstantia necessaria ad actum virtutis. Sunt autem tres circumstantiæ, in quibus *maior* est consideratio necessaria: *prima* est causa finalis, propter quam aliquis operatur male; *secunda* effectus, seu eventus, qui sequitur ex malo; *tertia* persona, quæ male operatur, et persona, contra quam peccatum committitur.

Circa primam circumstantiam controversia est: An peccatum habeat minorem malitiam, quando fit propter aliquem bonum finem, v. g. quando quis mentitur, ut liberet innocentem ab iniusta sententia. Aliqui putant malitiam ea de causa non diminui, sed totam mendacii malitiam eadem ratione existere, et ratione boni finis hoc tantum fieri, ut non addatur mala circumstantia ratione finis, quæ addi potuisset si alia esset causa mentiendi.

An, qui peccat
ex bono fine,
minus peccet?

Confirmatur ex cap. Forte. 14. qu. 5. Quod desumptum est ex *Augustini* lib. 50. homiliarum hom. 7., ubi *Augustinus* dicit, cum quis furatur, ut det eleemosynam, si totum, quod abstulit, tribuat pauperibus, non minuere peccatum, sed potius addere novum.

Sententiam contrariam sequitur *Almainus* tract. 1. mor. cap. 12., *Maior* in 2. d. 42. a. 4. Quæ colligitur 1-o manifeste ex *Augustino*, lib. de mendacio c. 8., 14., 21., dicit enim peiorem esse illum, qui concupiscendo, quam miserendo furatur, et stuprum ex luxuria esse maius peccatum, quam si contingat ex desiderio succurrenti parentibus. Dicit præterea, esse diversa mendacia ob diversos fines, quos ibi numerat, et illud, quod est propter liberandum innocentem, esse minus peccatum, quam illud, quod dicitur iocandi gratia. 2-a ratio est, non quia ex bonitate finis admisceatur aliqua bonitas in opere malo, hoc enim fieri non potest, sed quia, quotiescumque aliquis male operatur intuitu alicuius honesti finis, minus voluntarium est peccatum, quam cum fit propter propriam delectationem, et propter se. Id autem fit duabus modis: altero, quia quod amatur propter aliud bonum extrinsecum, minus amatur, quam quod diligitur propter se, atque adeo minus voluntarium est, proinde et minus peccatum. 3-o quia quotiescumque finis operandi est aliquid honestum, minor est advertentia malitiæ eius, quod fit, frequentius enim inordinatus zelus causa est culpabilis ignorantiae, et ne examinetur opus malum, quod assumitur tamquam medium in huiusmodi fines, illa enim apparente honestate finis facile homo decipitur, et inde contingit, ut assumat malum medium in bonum finem. Contra vero, quando quis non operatur intuitu alicuius finis honesti, remorsus conscientiae est maior, et inde fit, ut magis advertatur malitia, ac proinde magis sit voluntaria et maior culpa. Ex qua ratione constat, bonitatem finis non esse causam, ut diminuatur malitia operis in eadem proportione, in qua crescit bonitas finis, hinc enim fieri posset, ut crescente magis ac magis bonitate finis, anferri posset tota malitia mendacii; potius ergo causa est, ut diminuatur malitia in eadem proportione, in qua diminuitur ratio voluntarii relata ad ipsum peccatum. Unde si finis causa esset, qua auferretur totum voluntarium, similiter esset causa, ut auferretur tota malitia. Simili ratione, quando aliquis finis indifferens causa est tantæ diminutionis voluntarii, quanta est aliquis finis bonus, etiam causa esset tantæ diminutionis in malitia. Quæ

omnia deducuntur ex *Augustino*, loco citato supra, præsertim cap. 21. Numerat enim octo genera mendacii, et docet singula eo esse minora, quo magis recedunt a primo et accedunt ad octavum, septimum autem genus esse dicit mendacium eius, qui mentitur coram tyranno, ut tueatur vitam alicuius innocentis; octavum vero eius, qui mentitur, ut fugiat immunditiam et corruptionem corporalem: constat autem finem liberandi innocentem ex se esse magis honestum, ergo ex fine bono non diminuitur malitia in eadem proportione, qua crescit bonitas finis. At vero quoniam ille finis fugiendi corporalem immunditiam efficacius hominem conturbat et movet, ideo causa est, ut opus malum minus voluntarium sit sub ratione mali, ac proinde minus peccatum.

Ad Augustini testimonium respondendum est, illum, qui furatur, ut det eleemosynam, si totum tribuat pauperibus, ideo peccare magis, quam propter furtum, opus alienandi rem alienam, quia eleemosyna facit in hoc casu hominem impotentem ad restituendum, quod ideo ex hoc capite habet novam malitiam, quia adhibere impedimentum restitutioni est nova pars malitiæ, quæ plus auget peccatum, quam minuebatur ex bonitate finis, propter quem aliquis usurpavit alienum. Si tamen aliquis furetur, ut det eleemosynam manente apud ipsum potestate restituendi, minus peccat, quam si solum ex cupiditate plus habendi furaretur. Quodsi a principio aliquis furetur ex intentione dandi eleemosynam etiam amissa potestate restituendi, maius peccatum est, quam furari ex sola cupiditate, quoniam ex circumstantia finis intenti dandi eleemosynam amittendo potestatem restituendi plus augetur malitia, quam ex voluntate, qua furtum amaretur propter se, sine illa mala circumstantia amittendi potestatem restituendi.

Furari, ut
detur ele-
mosyna, quo-
modo gravius
peccatum.

Secunda dubitatio.

AN NECESSARIUM SIT DIRECTE INTENDI CIRCUMSTANTIAS, UT SINT CAUSA GRAVITATIS PECCATI.

De hac difficultate iterum atque iterum tractat *Caietanus*, supra quæst. 72. art. 9. et hoc art. 8., infra, quæst. 76. art. 4. et r. 2. quæst. 53. ar. 2. In qua dubitandi ratio est: quia ex una parte circumstantia nocimenti spiritualis, quod sequitur in illo, qui peccat, aut in altero, qui inde sumit occasionem peccandi, non est causa peculiaris malitiæ distinctæ ab ipso peccato, nisi

illud malum intendatur directe. Similiter homicida, qui non interficit alterum volendo illi mortem quatenus malum illius est, non peccat peccato odii, sed iniustitiae; peccaret autem odio contra proximum, si directe vellet praedictum malum ut malum proximi est: ergo praedicta circumstantia non tribuit speciale malitiam nisi directe volita. Confirmatur ex S. *Thoma*, supra quæst. 72. art. 9. ad 2. et 2. II. quæst. 53. art. 2. ad 3. aperte asserente: Circumstantiam non transferre actum in aliam speciem, nisi quando est diversum motivum. Quod non esset verum, si circumstantia non deberet directe intendi. Unde 2. II. quæst. 43. art. 3. et in hac quæst. art. 8. ad 3-um docet, illum, qui est causa nocimenti spiritualis alterius, inducendo illum ad peccatum intemperantiæ propter propriam delectationem, minus peccare quam homicidam, scilicet quia non intendit directe nocumentum spirituale, sed delectationem suam. Ex alia vero parte aliquæ circumstantiæ sunt, quæ speciale malitiam tribuunt etiamsi directe non intendantur, quod S. *Thomas* concedit in eodem art. 8., dum dicit, nocumentum, quod prævidetur, non tamen intenditur, esse causam maioris malitiæ. Et per se constat, ait *Caietanus*, illum, qui in loco sacro committit peccatum intemperantiæ, esse sacrilegum, etiamsi non intendat iniuriam loci sacri, sed explere suam libidinem.

In hac re Caietanus quamvis varia dicat, quæ fortasse interesse non bene consentiunt, eius tamen sententia esse videtur, circumstantias non esse causam specialis malitiæ, nisi cum per se et directe intenduntur, ut patet quæst. præced. art. 9. et 2. II. loco citato. Tamen ex illo peccato adulterii in loco sacro, quod sacrilegium est, quacunque intentione fiat, aperte convincitur, illud non esse specialiter necessarium. Quare in hac quæst. art. 8. videtur eam doctrinam limitare ad speciem primariam et substantialem peccati, quæ ex motivo sumenda est, quamvis gravitas vel malitia accidentalis sine directa intentione circumstantiæ malæ possit augeri. In quo est difficultas: quare ex quibusdam circumstantiis malitia accidentalis varietur sine directa intentione, non autem ex aliis.

Recentiores aliqui respondent 1-o, quædem esse peccata, quæ primario sunt in actu exteriori, et per denominationem extrinsecam communicantur actibus internis, ut furtum, et homicidium. Alia vero, quæ primario et intrinsece reperiuntur in actu interno,

secundario autem et per extrinsecam denominationem communicantur actibus externis, ut odium, invidia, contemptus. 2-o docent, malas circumstantias, a quibus sumitur malitia, quæ primario est in actu externo, esse causam malitiæ specialis, etiamsi non intendatur directe. Illas vero circumstantias, a quibus sumitur malitia, quæ primario est in actu interno, non esse causam specialis malitiæ, nisi intendantur directe, ut patet ex sacrilegio, et odio. Nam circumstantia loci sacri, a qua sumitur malitia, quæ primario est in actu externo sine directa intentione, tribuit specialem malitiam; at vero malum proximi, quod contingit in homicidio, non tribuit specialem malitiam odii, nisi directe intendatur quatenus malum proximi est. Ratio huius sententiae est apparens, quoniam malitia, quæ est in actu externo, solum dependet a voluntate, ut illius subiectum sit voluntarium, quod sine directa intentione contingere potest. At vero illa, quæ intrinsece est in actu interno voluntatis et in illo consumatur, indiget speciali substantia actus voluntatis, quæ, ut constat, desumenda est a speciali motivo; proinde similes circumstantiæ non possunt tribuere specialem malitiam, nisi quando in voluntate est speciale motivum desumptum ab ipsa circumstantia.

Hæc tamen sententia mihi non probatur in ea parte, qua supponit esse aliquas circumstantias vel peccata, quorum malitia et turpitudo actualis reperiatur primario in actu externo, in interiori autem nonnisi per extrinsecam denominationem. 1-o quia ut dicemus quæst. sequ., negatio aut privatio bonitatis, in qua consistit malitia, solum in potentia illa potest esse turpitudo, in qua sit capacitas honestatis contrariæ; huius autem capacitas in sola voluntate est, in qua sola esse potest intentio honesti, ut honestum est, quod primario constituit actum honestum. Certe in natura spirituali esse potest peccatum hommicidii et similia, quæ esse non possent nisi in voluntate. Ablato autem illo principio, malitiæ existentis primario in actu externo, corruit sententia citata.

2-o. Si in actu externo posset esse primario malitia, quamvis dependens ab actu voluntatis, ut sit voluntaria, similiter esse posset quælibet alia malitia, non tamen nisi dependenter a directa voluntate circumstantiæ, nulla enim huius potest tradi disparitas rationis.

3-o. Quia causa, ob quam aliquæ circumstantiæ debent directe

intendi, non est, quia malitia ab illis desumpta primario consumetur in actu interno, sed potius contraria ratione, malitia, quæ ab illis desumitur, consumatur in actu interno, qui esse non potest sine directa intentione circumstantiarum, quæ primario est in voluntate, sicut si aliqua malitia est in actu externo primario, ideo est, quia non pendet a directa intentione. Illius ergo oportet rationem tradere, ob quam aliquæ circumstantiæ non tribuunt malitiam, nisi intendantur directe, unde provenit, ut non sint nisi in actu interno, cum tamen sint aliæ circumstantiæ in homicidio et sacrilegio, quæ suam malitiam tribuunt etiamsi directe non intendantur.

Respondent, illam rationem esse sumendam ex contrariis virtutibus, quibus peccata opponuntur. Nam, si virtutes, quæ versantur circa rationem oppositam, debent tendere directe in circumstantiam oppositam, pari ratione oppositum peccatum, et opposita circumstantia, requirunt directam voluntatem. Proinde sicut amor debet tendere in bonum alterius quatenus bonum illius est, pari ratione oppositum odium debet tendere non solum in malum alterius, sed etiam directe quatenus malum illius est. Hæc tamen responsio non satisfacit. Nulla enim est virtus, quæ non tendat directe in honestatem sui obiecti, et propterea in illam rationem materialem, in qua fundatur honestas propria illius virtutis, nec tamen omnia opposita vitia postulant directam intentionem in contraria obiecta, v. g. in peccato iniustitiæ; quamvis opposita virtus non solum respiciat honestatem servandi æqualitatem dati et accepti, sed etiam ipsam æqualitatem, nihilominus peccatum iniustitiæ potest contingere sine intentione directa in honestatis contrariæ, imo etiam sine directa intentione inæqualitatis, v. g. quando quis emitit sagittam cum periculo occidendi aliquem, sine ulla tamen voluntate. Ex alia ergo radice provenit hæc differentia, quam videmus esse in circumstantiis, quarum non omnes postulant intentionem directam, ut tribuant specialem malitiam.

Notandum est ergo pro solutione: circumstantias, a quibus sumitur malitia, esse in dupli genere. Quædam enim sunt, quæ per se contrariantur naturæ rationali, nullo habito respectu ad modum, quo eliguntur, v. g. acceptio, aut diminutio substantiæ alienæ; auferre enim et consumere alienum eo ipso contrarium est rationali naturæ, etiamsi id non contingat directa intentione, quia ex se contrarietatem habet. Aliæ vero sunt circumstantiæ, quæ

nisi referantur ad specialem aliquem modum electionis, aut non habent contrarietatem ullam cum natura et ratione, aut non habent nisi generalem inclusam essentialiter in specificis contrarietatibus obiectorum malorum. Utrumque constat in documento corporali et spirituali alterius, malum enim corporale alterius nullam ex se habet contrarietatem cum ratione, nisi aliquid aliud consideretur. Iudex enim puniendo vere infert malum alteri, nec tamen propere contra rationem; quod tamen si inferret quatenus malum alterius est, faceret cum culpa odii. Pari ratione potest quis ab alio postulare rem sibi debitam, etiamsi solutio incommoda sit solventi; a quo tamen si postularetur debitum intuitu solius incommodi, quod provenit ex solutione, esset peccatum odii. Pari ratione in superbiæ obiecto, quod quis ita operetur, ut reipsa fiat melior et sapientior, atque adeo alios faciat sibi inferiores, non est mala circumstantia; si tamen hoc fiat eo solum intuitu, ut alii inferiores sint, est dishonestus operandi modus. Sunt ergo circumstantiæ, quæ præcise in se non habent contrarietatem absolute consideratæ, nisi referantur ad aliquem modum electionis. Aliæ vero sunt circumstantiæ, quæ quamvis per se contrarietatem habeant, non tamen habent nisi generalem, huius modi est nocumentum spirituale alterius, quod quia formaliter est morale malum alterius, in peccato iniustitiæ est iniustitia, in peccato intemperantiæ intemperantia, in quo illa generalis contrarietas cum ratione includitur et contrahitur per se specifica differentia mali intemperantiæ. Similis est aversio a Deo, prout est illius offensa, quæ in quolibet peccato gravi includitur, et diversa fit pro diversitate peccatorum, peccato enim intrinsecum est Deo displicere, atque hoc sensu esse illius offensam.

Respondeo: 1. Circumstantias prioris generis, quæ sine respectu ad voluntatem habent specificam contrarietatem cum natura, tribuere specialem malitiam, etiamsi directe non intendantur, ut constat in peccatis iniustitiæ, sacrilegii etc. Ratio vero est, quoniam cum istæ circumstantiæ habeant per se contrarietatem specificam, ut possint tribuere specialem malitiam, solum requiritur, ut sint voluntariæ; hoc autem habent, si vel indirecte intendantur: ergo hoc tantum postulatur, ut tribuant specialem malitiam. Dico 2-o. circumstantias secundi generis non tribuere specialem malitiam, nisi intendantur directe. Patet hoc in malitia odii circa proximum, aut contra Deum, vel in malitia invidiæ et similibus. Ratio

vero est contraria, quoniam malum corporale alterius, nullo alio considerato, non contrariatur rationali naturæ, quapropter tunc tantum contrariatur, quando amatur modo indebito, quatenus malum proximi est. Nocumentum autem spirituale, quamvis ex se

Scandalum
speciale.

contrarietatem habeat, non tamen habet nisi generalem, inclusam in particularibus obiectis peccatorum, ergo hæc circumstantia non potest tribuere speciale malitiam, ex eo quod sit voluntaria utcumque, nisi addatur inordinatus ille modus volendi, quatenus malum proximi est, in quo casu species peccati sumitur a circumstantia, prout directe volita. Nam ab eadem, in genere volito, particularis malitia sumi non potuit, cum illa includatur in quo-

Inobedientia,
ingratitudo.

libet speciali peccato. Hoc ipsum contingit in circumstantiis inobedientiæ, ingratitudinis erga Deum, quæ includuntur plus minusve in quolibet speciali peccato, et ideo speciale malitiam tantum tunc tribuunt, quando amantur directe in contemptum superioris, aut beneficii accepti. Sicut autem sola ipsa rei natura est causa, ob quam mendacium est contrarium rationali naturæ, cum tamen alia opera non sint, ita in circumstantiis sola illarum natura est causa, ut secundum se contrarietatem includant speciale, quam tamen aliæ non includunt, aut quia sæpe honeste contingunt, vel includuntur in specialibus contrarietatis singulorum obiec-

torum.

Scandalum
generale.

Hinc deducitur causa propter quam inducere alium ad peccatum non est peccatum essentialiter diversum ab eo, quod committit is, qui inducitur, nisi illud fiat propter eius nocumentum; necnon ille, qui persuadet furtum, magis peccat, quam ille qui furatur, quoniam multo plus concurrit ad peccatum, quam ille, a quo accipit occasionem. At vero ille, qui furatur, unum tantum committit peccatum, ergo ille, qui est occasio talis furti, unum tantum peccatum committit, quamvis sit occasio nocumenti spiritualis, nisi illud faciat propter nocumentum alterius, qui peccat. A priori ratio est, quia nocumentum spirituale alterius, qui furatur, nihil aliud est, quam peccatum mortale contractum ad speciem furti. Proinde illa contrarietas cum ratione nocumenti spiritualis alterius non tribuit speciale malitiam, sed inclusa in speciali contrarietate furti tribuit illam speciale malitiam, quæ sumitur a furto, de qua re agendum est 2. II. q. 43., ubi S. Thomas docet, scandalum non esse speciale peccatum, quando nocumentum proximi non intenditur directe.

Ex eadem doctrina intelligitur: aliquando peccata non distingui specie ex eo quod directe aut indirecte intendantur, ut in homicidio et similibus, scilicet quando obiectum aut circumstantia, a qua malitia sumitur, ex se est disconveniens rationi speciali contrarietate. Interdum vero diversa ratio voluntarii directi aut indirecti causa est indiversitatis essentialis in peccato, in illis circumstantiis, quæ non tribuunt specialem malitiam, nisi directe intendantur; sic enim inducere aliquem ad peccandum propter aliquam utilitatem aut delectationem diversum et minus peccatum est, quam inducere ad peccandum directe intendendo nocumentum proximi, quod multo maius peccatum est quam homicidium, ratione maioris nocumenti directe intenti, in quo casu duplex est malitia, primaria ex circumstantia directe intenta, et secundaria ab illa specie peccati, ad quod aliquis inducitur. Ex eodem principio infra q. 76. deducemus, quæ peccata sint eiusdem naturæ, facta scienter, aut ignorantia culpabili, cum tamen sint alia, quæ ignorantia culpabili esse non possunt.

Quædam
peccata esse
possunt cum
ignorantia cul-
pabili, alia
non.

Ad testimonium S. *Thomæ* saepius diximus, quando negat ex circumstantia sumi posse diversam speciem, nisi varietur motivum, esse intelligendum de primaria et substantiali specie peccati, non vero de secundaria et accidentalali, quam S. *Thomas* non vocat speciem actus, sed accidens illius.

Sed contradicunt aliqui: Nam aliquando ex circumstantia sumitur primaria species peccati, v. g. in projectione sagittæ incauta, in qua est malitia homicidii ex circumstantia periculi, sine alia malitia, ergo illa est primaria et substantialis. Respondetur: in prædicta actione illam malitiam esse solam, non tamen esse primariam speciem actus, etiam in genere moris, sed potius illum actum ex fine proximo, v. g. vulnerandi feram, esse in specie indifferentem, malam autem accidentaliter ex circumstantia, a qua malitia peculiaris sumitur, sine directa intentione illius. Certe *Caietanus*, qui putavit malitiam commissionis esse positivam rationem in actu voluntatis, coactus est asserere obiectum aut circumstantias non posse tribuere malitiam sine intentione directa. Malitiam pec-
cati non esse
positivum
quid.
Cuius rei difficultatem ille non ignoravit, 2. II. loc. cit., dum agit de adulterio in loco sacro, fatetur autem se ignorare solutionem. Ego vero ex illo consequenti infero malitiam esse non posse rationem positivam, quoniam sæpe sumitur a circumstantia non directe volita, a qua nihil positivum sumi potest sine directa illius

intentione. Quæ illatio maiorem vim habet, quam alia similis, qua probavimus, malitiam actus non esse rationem positivam, quia sumitur ab obiectiva malitia obiecti, sine directa intentione illius, quando enim nec accidentalis circumstantia directe intenditur, nec malitia, quæ in illa est, nullus est locus explicandi, quomodo ex tali circumstantia in actu possit oriri ratio positiva.

Tertia dubitatio.

QUA RATIONE EFFECTUS AUT NOCUMENTUM, QUOD SEQUITUR EX PECCATO, AUGEAT MALITIAM ILLIUS.

De hac difficultate tractat S. *Thomas* art. 8. et supra qu. 20. art. 5., et respondet: 1-o, quando nocumentum intenditur directe, augeri malitiam peccati directe, hoc est in primaria specie, quam actus habet in genere ex obiecto, per se intento. Docet 2-o, quando nocumentum prævidetur, non tamen intenditur, augere peccati malitiam indirecte, verum non in primaria specie, quam actus habet in genere moris, sed in secunduria et consequenter, quæ sumitur a circumstantia accidentalí; si vero nocumentum non intendatur nec prævideatur, et non consequatur per se et ex natura rei ex peccato, non angere malitiam directe. An vero concedat augere indirecte, non potest colligi ex contextu articuli. Nec præterea constat, an loquatur in casu, in quo eventus nocimenti culpabiliter ignoratur, sed magis indicat rem esse intelligendam, quando ignorantia est culpabilis, docet enim huiusmodi nocumentum, quamvis non imputetur ad culpam directam, imputari tamen ad poenam, propter negligentiam considerandi nocimenta, quæ possent oriri, quando quis dabat operam rei illicitæ, scilicet habenti aliam malitiam, quod dicit propter irregularitatem, quæ sequitur ex homicidio casuali secuto ex opere illicito, quando quis dabat operam rei illicitæ, scilicet periculosæ ex sua natura, ut sequeretur rixa et homicidium. Quidquid sit de mente S. *Thomæ*, quæ non satis constat, dicendum est: quando nocumentum tam culpabiliter ignoratur, imputari ad culpam in eadem specie, in qua imputaretur, si cognosceretur iuxta illa, quæ dicta sunt in dubitatione præcedenti. Quando vero ignorantia est inculpabilis, non imputari ad culpam, quamvis interdum imputetur ad poenam irregularitatis. Qua de re hoc loco tractat *Valentia*. Alius tamen est proprius locus huius difficultatis. Docet ultimo S. *Thomas*:

quando nocumentum seu effectus per se et ex natura rei sequitur ex opere malo, directe augere malitiam operis, etiamsi non prævideatur, quod est valde difficile. Nam quod nullo modo prævidetur, nec ignoratur culpabiliter, non est voluntarium, atque adeo neque peccatum. Tamen respondendum est: quando talis est causa, ut ex sua natura principium sit alicuius mali eventus, in se ipsa habere contrarietatem cum ratione, quæ si cognoscatur, tribuit eandem malitiam, quam tribueret malus effectus prævisus. Quod *S. Thomas* indicat in ratione, quam tradit, et in exemplo publicæ fornicationis, quo rem confirmat; dicit enim malitiam scandali esse in eo opere, etiamsi non prævideatur nocumentum proximorum, quoniam huius peccati publicitas ideo includit specialem contrarietatem cum natura, quia specialem vim habet excitandi motus inordinatos, quod non est commune in omnibus peccatis, ut in quolibet manifesto peccato sit malitia scandali, etiamsi non prævideatur futurum nocumentum alicuius proximi. Idem docet *S. Thomas* de bonitate, supra, qu. 20. art. 5., in qua re etiam est difficultas. Nam ad bonitatem necessaria est non solum cognitio obiecti boni, sed etiam directa intentio illius, ut *S. Thomas* sæpius docet. Verum, similiter est respondendum, esse quasdam causas boni effectus, in quibus eadem convenientia cum ratione reperitur propter ipsarum naturam, quæ reperitur in bono effectu, huiusmodi est honestum opus prædicandi aliis, quod ex sua natura est causa boni spiritualis in proximis, et ideo etiamsi is bonus eventus non prævideatur, neque intendatur, si tamen intendatur honestas propria huius operis, illud est satis, ut bonum spirituale proximorum augeat bonitatem illius, qui vult honeste prædicare, etiamsi explicite non cogitet de bono spirituali proximorum, quia cogitare de honestate obiecti est cogitare de causa, quæ propterea est honesta, quia natura sua causa est illius boni, sicut dictum est de malo opere publico, respectu mali spiritualis, quod ex illo sequitur.

Quaestio LXXIV.

DE SUBIECTO PECCATORUM.

ARTICULUS I., II.

Prima Dubitatio.

UTRUM SOLA VOLUNTAS SIT PECCATI SUBIECTUM.

Hæc difficultas disputari solet, de bonitate et malitia, supra qu. 20., nec pauci respondent eodem modo de bonitate et de malitia, cum tamen diversa in illis ratio sit. Nam bonitas actualis bene agendi, cum requirat directam intentionem obiecti honesti, intrinsece esse non potest nisi in actu voluntatis, quod ex sententia *Augustini* et *Anselmi* nos supra statuimus quæst. 20. Nunc dicemus de malitia.

Quædam malitia in solo actu voluntatis est intrinseca.

Supponendum est: aliqua esse peccata, quorum malitia in sola voluntate esse potest, et per extrinsecam denominationem communicatur operi externo, huiusmodi est odium Dei et proximi et similia peccata, quæ dicuntur consumari in opere interno voluntatis, quia requirunt directam intentionem, quorum malitiam intellegit *S. Thomas*, quando dicit, malitiam ex fine primario esse in

Alia in aliis actibus.

actu voluntatis. Præter hæc peccata, sunt alia, quorum malitia sumitur ab obiecto et circumstantiis, etiam sine directa intentione, quæ quidem si de accidentaliter loquamur, dubium non est, quin recipiantur in potentiis diversis a voluntate, nempe in intellectu, sensibus, appetitu, et virtute executiva, quarum operationes subduntur imperio et motioni voluntatis. Ubi autem recipiatur actualis malitia, per quam hæc opera sunt peccata, res est valde controversa, in qua tres sunt sententiæ.

Prima sententia est eiusmodi malitiam secundum diversas sui partes recipi in actu externo, et interno voluntatis, sic *Scotus* quodl. 28. ar. 3., *Caietanus* hoc loco et supra quæst. 20. artic. 2. circa finem et art. 3. ad 2-m dubium.

Secunda sententia est: prædictam malitiam primario et intrinsece esse in actu externo, qui secundum se est disconveniens rationi, secundario autem et per extrinsecam denominationem in actu interno voluntatis, qui est causa illius. Cui sententiæ favet

S. Thomas plurimum hoc loco, dum dicit, peccata non recipi in sola voluntate, clarius supra quæst. 20. a. 1., docet enim, quamvis malitia, quæ sumitur ex fine, primo fit in voluntate, ex qua communicatur actui externo, illam tamen, quæ sumitur ab obiecto, primario esse in actu externo, nec dependere a voluntate, sed magis a ratione. Huic sententiæ magna ex parte consentit *Valentia*, supra, quæst. 20. disput. 2. q. 15. punct. 3., nisi quod docet, quamvis hæc malitia considerata in ratione specifica intrinsece sit in actu externo, extrinsece vero in actu voluntatis, tamen secundum rationem communem, intrinsece esse in utroque actu: quod difficile est creditu. Nam rationes genericæ separatae non sunt a specificis, præsertim in subiecto, ergo eadem proportione, qua ratio specifica peccati est primario aut secundario in actu humano, ratio quoque genericæ malitiæ moralis constitui debet in actu externo aut interno. Huius sententiæ

1-o, fundamentum est, quia illa actio est primario mala, quæ primario et per se prohibetur; aut enim prohibetur propter malitiam, aut certe est mala propter prohibitionem, ut contingit in iis, quæ malitiam habent ratione prohibitionis positivæ: quare necesse est, ut actio, quæ primario participat prohibitionem, primario etiam participet malitiam. At actiones externæ primario prohibentur, ratione quarum prohibentur interiores, scilicet voluntas furandi, quia prohibetur furtum, quod in iis, quæ prohibentur lege humana est magis notum. Nam potestas humana per se non extenditur ad actum internum, nisi ratione externi, quem prohibent, ergo actiones externæ primario participant malitiam. Confirmatur, quia velle furari ideo est malum, quia actus furandi malus est: ergo hic primo habet malitiam.

2-o. Quia peccatum contingere potest sine actu voluntatis, nec tamen potest contingere sine actuali malitia, nempe quando in appetitu sensitivo est aliquis inordinatus motus, quem ratio advertit, nec tamen voluntas impedit, si commode potest. In quo casu, cum malitia actualis non sit in actu voluntatis positive consentientis, necessario dicendum videtur malitiam actualem esse in actu appetitus.

3-o. Quia si in actu externo nulla est malitia, nisi extrinsece, non esset necessarium in confessione manifestare peccata externa, scilicet quia manifestatis actibus internis tota malitia manifestaretur, quod ad perfectam accusationem satis esset; consequens autem est absurdum: ergo etc.

Tertia sententia est communior inter Theologos et multo probabilior, malitiam actualem turpiter agendi intrinsece tantum esse in actu voluntatis, extrinsece autem in actibus externis, quia humani sunt, et a tali voluntate procedunt, *Bonaventura* in 2. d. 42. a. 1., *Richardus, Scotus* sibi contrarius q. 1. §. Ad quæstiones istas, *Durandus, Gabriel* q. 1., *Occamus* 3. q. 10. ad 3-um dubium, et quodl. 1. q. 20., *Medina* tract. de ieiun. q. 5. in fine, *Ferrariensis, Conradus, Medina* locis infra citandis, nec *S. Thomas* ulla ratione contradicit, ut videbimus.

Dico 1. Actualis malitia commissionis, quæ sumitur ab obiecto intrinsece est in voluntate. Probatur:

Primo. Quia in peccatis, quorum malitia sumitur ex fine, interna malitia est in actu voluntatis, non quia formaliter velit malum dishonestum, quia malum est, quod est impossibile, sed quia amat aliquid bonum apprens, cui est coniuncta malitia moralis. Sed hoc ipsum contingit, quotiescumque voluntas eligit actum externum per se malum ex obiecto et circumstantiis, ergo ab his etiam obiectis accipit voluntas internam malitiam actualem. Confirmatur, quia in natura spirituali et angelica esse potest peccatum iniustitiæ, mendacii externi, et similia, in qua natura non sunt nisi actus voluntatis tendentes in opera externa. Ergo aut huiusmodi malitia intrinsece est in actu voluntatis, aut contingere potest aliquem fieri impium, et malum, non recipiendo in se malitiam.

2-o. Quamvis actus externi primo præcipiantur lege humana, non inde infertur bonitatem actualem primario esse in illis, sed solum obiectivam, ergo quamvis actus humani externi primo prohibeantur, non recte infertur malitiam actualem primario esse in illis. Confirmatur: quia sicut velle furari est malum, quia furari malum est, ita succurrere velle indigenti est bonum, quia succurrere bonum est; nec tamen ex hac causalí locutione sequitur bonitatem actualem misericordiæ primo esse in actu externo: ergo ex simili locutione circa malitiam, non sequitur malitiam actualem primario esse in furto, quamvis voluntas furandi sit mala, quia furari malum est.

3-o. A priori. Illa tantum potentia potest agere male, quæ potest agere recte; sed sola voluntas potest agere recte rectitudine intrinseca: ergo sola voluntas potest facere male intrinseca malitia. Maior, in qua est vis argumenti, probatur manifesta ratione, quia

malitia aut est ratio positiva contraria bonitati, aut est carentia et privatio illius. Si est ratio positiva contraria bonitati, existere debet in eodem subiecto, illa enim contraria sunt, quæ se mutuo expellunt ab eodem subiecto. Quapropter in potentia, in qua non potest bonitas esse, malitia contraria esse non potest. Si autem malitia carentia et privatio sit bonitatis, similiter esse debet in subiecto, in quo possit esse bonitas; carentia enim bonitatis non potest esse imperfectio et turpitudo in subiecto, in quo bonitas perfectio esse non potest: ergo illa solum potentia recipere potest malitiam, quæ recipere potest bonitatem. Quod autem bonitas actualis bene agendi propter honestatem formaliter solum possit recipi in voluntate, supra qu. 20. probatum est.

Dico 2-o. Actualem malitiam omissionis recipi posse in potentiis diversis a voluntate, sicut et malitiam obiectivam commissionis. Prior pars constat, quia omissio culpabilis nihil aliud dicit, nisi privationem actus debiti, quatenus debitus est, illud enim est omittere et negligere. Sed ratio actus debiti proprie et formaliter est in potentiis diversis a voluntate, imo actus debitus lege humana, quæ per se extendi non potest nisi ad operationes externas, primario esse debet actus externus: ergo privatio actus debiti, in qua consistit essentia omissionis, intrinsece potest reperiri in potentiis diversis a voluntate. Quod idem sit dicendum de malitia obiectiva, patet ex dictis in principio quæstionis 71. et ex iis, quæ retulimus ex S. Thoma. Nam actus externus ideo est iudicandus malus et inconveniens naturæ rationali, et obiectum odibile secundum rationem, quia ex parte sua habet malitiam obiectivam, per quam inconveniens est, et dignum, quod odio habeatur; nec enim est res talis, quia iudicatur esse talis, sed contraria ratione, quia est talis, iudicari debet effectus tali qualitate. De hac malitia loquitur sine dubio S. Thomas, cum dicit, malitiam ex obiecto et circumstantiis non desumi a voluntate, sed magis a ratione, non enim significat, non pendere a voluntate sicut a primario subiecto malitiae, ut interpretantur doctores secundæ sententiæ. Nam hoc modo iuxta ipsorum sententiam neque a ratione dependet malitia, neque significat malitiam peccati externi non pendere a voluntate et ratione sicut a conditionibus extrinsecis requisitis ad libertatem. Quod constat esse falsum. Solum ergo significat malitiam obiectivam, quam actus habet ex se, quia posita est in contrarietate cum ratione, non pendere a voluntate, sed a ratione tamquam a

Malitia obiec-
tiva in quo
subiecto.

termino, per habitudinem ad quem constituitur in sua essentia. Ita explicant S. Thomam *Medina*, hic, et supra qu. 20. *Conradus ibidem, Ferrariensis* 3. contra g. cap. 10. §. Circa 3-m; malitia enim obiectiva est, quam ille dicit esse in obiecto intrinsece secundum apprehensionem, hoc est, quatenus consideratur ut obiectum odibile. Dicit autem malitiam male agendi primario esse in voluntate, in opere autem externo per extrinsecam denominationem. Negare tamen non debuit illam malitiam, quae intrinseca est actui externo apprehenso, similiter esse intrinsecam eidem in executione; propterea enim talis actus iudicari debet malus, quia in executione malus est, disconveniens naturæ rationali. Similiter autem idem actus est malus malitia actuali extrinseca denominatione, a malitia, quæ est in voluntate, ut in simili de bonitate actus externi dictum est supra qu. 20.

Ad 1-m respondetur: actionem, quæ primo prohibetur, debere esse primario malam, saltem malitia obiectiva, hoc enim est satis, ut prohibeatur, sicut bonitas actualis obiectiva actus externi, satis est, ut præcipiatur.

Sed contra urgent. Lex non prohibet obiecta, sed actiones, ergo malitia actualis est causa prohibitionis. Respondetur negando consequentiam, nam in actione etiam ut actio est, v. g. in mendacio, est malitia obiectiva, ob quam actio est odibilis secundum rationem, et ob quam potest prohiberi; sicut bonitas obiectiva actionis est satis, ut præcipiatur, etiamsi lex præcipiens non respiciat nisi actiones. Ad confirmationem respondetur: Velle furari esse malum, quia malum est furari malitia obiectiva, quæ primario et per se est in actu externo; et præterea ipsum furari esse malum malitia actuali male agendi, quia velle furari libere malum est, scilicet quia opus externum denominatur a malitia actuali voluntatis.

Ad 2-m respondetur: quando motus appetitus sensitivi sine positivo consensu voluntatis sunt mali, aut malitiam esse omissionis voluntatis non impedientis, ut multi dicunt, ut infra referimus,

Motus sensu-
litatis non
reprimere
quale pecca-
tum.

in quorum sententia argumentum nullam habet difficultatem, aut si malitia commissionis in prædictis motibus reperiatur, illam in sola voluntate esse in negatione voluntatis impediendi, quæ, comparatione facta ad actus ipsius hominis, interpretative censemur volitio quædam, quando voluntas non impedit motus appetitus, quos impedire debet.

Ad 3-m respondetur: externa peccata, quamvis non habeant actualem turpitudinem, in confessione esse manifestanda, quando cum actu interiori efficiunt unum actum in genere moris; actus enim internus natura sua tendit, ut efficiatur externus, et censetur imperfectus, quousque in illo consumetur; præceptum enim manifestandi peccata in confessione, præceptum est manifestandi id, quod peccatum completum est, huiusmodi autem componitur ex interiori et exteriori, quod ab illo procedit in esse naturæ, et sicut obiectum extrinsecum in illo causat malitiam actualem, et sicut eiusdem complementum ab illo recipit malitiam actualem.

Cur actus
externi confi-
tendi.

Secunda dubitatio.

QUA RATIONE DISTINGUANTUR NUMERO PECCATA, PRÆSERTIM QUANDO MUTANTUR ACTUS INTERNI.

Supponimus in hac dubitatione, quod in fine præcedentis dicebamus, actum internum et externum non esse duo peccata, sed unum, ut docet Magister in 2. d. 42. cap. 1., S. *Thomas* ibid. q. 1. ar. 1. *Capreolus*, *Richardus* et *Durandus* ibid. Cuius ratio non est sola illa, quia una tantum est malitia in utroque, nam ab eadem forma possent denominari plura, sed propter unionem in ratione actus humani, quam diximus esse in actu interno efficaci, cum externo, qui ab illo procedit Contra quod est

Sententia Gabrielis 1. cit. qu. 1. ad finem, *Occami* quodl. 1. qu. 20., ea solum ratione, quia actus externus et internus sunt diversi actus.

Respondendum tamen est, quamvis actus internus et externus in entitate physica sint operationes essentialiter diversæ, tamen in genere moris esse unum actum, quatenus unus est complementum et perfectio alterius. Sic enim voluntas occidendi et occisio externa sunt unum homicidium; pari ratione omnes actus, qui sunt media ad perficiendum homicidium, censentur componere unum opus morale, atque adeo unum peccatum homicidii. Cum igitur actus externus et internus unum peccatum sint: dubitatio est, *an, quando variantur actus interni, censeri debeant diversa peccata*. Cum enim malitia in actu interno recipiatur, necessario dicendum videtur discontinuari et effici diversam malitiam, quando discontinuantur actus interni. Contra vero est, quia humano modo fieri non potest, ut unico actu interiori committatur aliquod pec-

catum externum, est enim necessarius actus intentionis, electionis, et usus mediorum. Ideo communis sententia est, numerum peccatorum, præsertim quod attinet ad confessionem, non esse sumendum ex sola reali diversitate actuum internorum. Unde autem accipi

Vide 2. II. de Vide 2. II. de
iustitia. Disp. iustitia. Disp.

39.

Aliqui enim arbitrantur, censendum esse unum peccatum moraliter continuatum, toto tempore, quo non mutatur voluntas, et propositum peccandi actu externo, ita censet *Canus* relect. de pœnit. part. 5. §. Et per hoc ad 1-m. Quæ tamen sententia probanda non est, quia retractatio voluntatis non est necessaria, ut peccata discontinuentur. Quando enim quis contra alterum peccavit odio aut invidia, si postea aliquo negotio distrahatur et deinde iterum repeatat odium aut invidiam, procul dubio committit novum peccatum, quod manifestari oportet in confessione, nec enim secundum odium physice aut moraliter connectitur cum primo, si ex illo nullus moralis effectus relictus est, per quem unum odium cum altero connectatur.

Dicendum ergo est cum *Caietano* 2. II. q. 66. a. 3. et tomi I. opuscul. tract. 31. responsione 15. q. 2., *Navarro* in Summa cap. 6. num. 16. et ad caput Considereret, de pœnit. d. 5-a num. 48., affectus voluntatis interruptos, quamvis physice loquendo diversas habeant malitias, tunc tantum continuari moraliter et efficere unum peccatum, quando aut unus affectus sequitur ex alio v. g. electio ex intentione, aut quando ex uno oritur aliquis effectus externus humanus, in quo censeantur continuari diversi actus, qui toto illo tempore eliciuntur v. g. quando quis ex proposito homicidii sumit arma, domo egreditur et pergit ad quærendum inimicum, vel ad complendum aliud peccatum, in quo tempore itineris sæpiissime cessat memoria intenti finis, ac proinde ille actus expressus, qui respiciebat finem in particulari; nihilominus durat aliquod confusum propositum ortum ex præcedente, et sine quo opus externum esse non posset: proinde in opere externo continuato distincta proposita continuantur, quoniam cum illo efficiunt unum, atque adeo inter se. Contraria ratione durare solet actus internus, quando interrupitur externus, qui cum faciat unum cum proposito interno durante, etiamsi exterius interrumpatur, censetur continuari in proposito, a quo procedit, ita ut actus externus continuatus est vinculum plurium internorum, ita ut unum opus censeatur, quamdiu durat aliquod vinculum ex

prædictis, et successio actus post actum, quorum unus sequitur ex alio, hæc enim est unitas, quæ humano modo esse potest, quando homo operatur deliberate actione externa.

Hinc *primo* infertur: Non solum physice sed etiam moraliter interrumpi actum humanum et peccatum, quotiescumque mutatur propositum faciendi. *Secundo*: Quando per aliquod impedimentum cessat usus deliberationis; quia moralis continuatio actionum deliberatarum esse non potest, quando nullus est usus deliberationis. Idem contingit, quando deliberatio solum permanet circa aliud aliud negotium, v. g. de novo occurrat, et causa sit totalis oblivionis prioris propositi, ita ut ex illo nullus actus internus aut externus perseveret, plus quam si non præcessisset tale propositum. Infertur etiam in peccatis, quæ consumantur in opere interno, qualis est dolor de alienis bonis, qui oritur ex odio aut invidia, tot esse peccata physice et moraliter distincta, quot sunt actus interni in genere naturæ, quoniam hi actus, quorum nullus nascitur ex alio neque aliquid operatur ad extra, nullam potest habere moralem continuationem cum altero et quilibet per se sit integrum opus humanum non ordinatum ad alterum. Quoniam vero sæpius in confessione est impossibile certo cognoscere numerum peccatorum moraliter interruptorum, confessarius attendere debet aut in durationem temporis, aut in opera externa, ut inde colligere possit confuso modo, quantum interrumpi potuerint actus peccati, antequam prima intentio completeretur, v. g. si, postquam quis proposuit homicidium, tota nocte paratus fuit ad illud perficiendum, si invenisset occasionem; vel multis diebus alteri fuit inimicus repetendo actus odii, quotiescumque recordabatur inimici. Et idem iudicium est in quolibet alio proposito, nisi quod in quibusdam finis intenti memoria natura sua est frequentior, quam in aliis, quoniam interius est causa memoriæ.

ARTICULUS III., IV.

Prima dubitatio.

UTRUM IN SENSUALITATE SIT PECCATUM VENIALE AUT MORTALE.

Per sensualitatem hoc loco intelligitur appetitus sensitivus, qui quoniam oritur ex apprehensione sensus, dicitur sensualitas.

Supponimus autem 1-o hanc potentiam, etiamsi vim habeat præveniendi rationem et alliciendi voluntatem ad peccatum, non esse proprie et vere peccatum, sed solum figurate dictam peccatum a S. Paulo Rom. 7., quia a peccato est et ad peccatum inclinat, ut *Concil. Trid.* exposuit Sess. 5. in Decreto de peccato originali, ex *Augustino* lib. 1. de nupt. et concup. cap. 23.

2-o. Supponimus in prædicta potentia esse plures motus, qui quando accidunt ex libero voluntatis consensu, peccata sunt, et similiter esse plures alios, qui quando sine libertate accidunt, a culpa excusantur. Patet aperte ex *Paulo* loc. cit. sic asserente: Si autem quod nolo, illud facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum, idest sensualitas. Unde statim in principio capit. 8. colligit, nihil esse damnationis, idest damnable in his, qui sunt in Christo Jesu, nempe in regeneratis, qui non secundum carnem ambulant, id est, qui appetitui carnali non consentiunt. Et paulo infra: Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Eadem rem, et ex eodem loco definit *Conc. Trid.* loco citato. Eadem est communis sententia Doctorum Ecclesiæ, ut refert *Bellarminus* tom. 3. Controv. 2. lib. 5. cap. 5. Contra quam veritatem propter

Motus appetitus sine consensu non sunt peccata. hæreticos huius temporis opinatus est *Henricus* quodl. 6. qu. 32., asserit enim, omnes motus appetitus esse peccata in non baptizatis; in his autem, qui baptizati sunt, habere deformitatem sine reatu poenæ, idque non propter propriam voluntatem, sed propter dependentiam a voluntate primi parentis, ex qua orta est inordinatio sensualitatis præveniendi rationem. Eius tamen sententia errore non vacat. *Paulus* enim loco citato aperte asserit, nihil esse damnable, quando homo non consentit. Et *Conc. Trid.* concupiscentiam nihil posse dicit nocere reluctantibus; posset autem nocere, si deformitatem culpæ causare potest in anima. Tandem erroneum est aliquid esse, quod deformitatem habeat peccati sine reatu poenæ, quando deformitas culpæ non est remissa. Præterea priores non obscure docent hominem esse inmaculatum, quando voluntas non consentit, ita *Bernardus* Serm. de sex tribulationibus: appetitus, ait, in corde prurit, sed sub te est, nisi sponte cesseris, nihil nocebit; audi consolationem, consensum cohibe, et immaculatus eris. Alios Patres refert *Bellarminus* loc. cit. cap. 8. disputans contra hæreticos huius temporis.

Cum igitur in sensualitate plures sint motus, qui a culpa

excusantur, *dubitatio est*: an habeant aliquam rationem libertatis, quatenus pendent a sensualitate, ut sine ordine dependentiae a voluntate possint esse culpabiles. Affirmat *Caietanus* art. 3., in ^{An libertas in sensualitate.} sensualitate propter existentiam in anima rationali esse imperfectam quandam libertatem, quæ sufficiat ad culpam venialem. Confirmat testimonio S. *Thomæ* art. 3., asserentis, in sensualitate, quamvis non possit esse peccatum mortale, esse tamen veniale. Reliqui tamen Doctores merito reprehendunt sententiam *Caietani* ut contrariam communi doctrinæ sanctorum, qui sæpe asserunt, nullum esse peccatum, nisi voluntarium, quod S. *Thomas* art. 1. et sæpe alibi docet. In re autem præsenti *Augustinus* lib. 6. contra Julianum 5.: *Concupiscentia*, ait, non parit peccatum, nisi illexerit, hoc est, nisi ad malum obtainuerit voluntatis consensum; et Epist. 200.: Quamvis, dum sumus in corpore, insint desideria peccati, si tamen non adhiberemus assensum, non esset unde diceremus, dimitte nobis debita nostra. *Chrysostomus* hom. 19. ad populum: *Concupiscere* naturale est, male autem concupiscere voluntatis. *Prosper* lib. 3. de vita contemplativa cap. 4.: Peccatum, ait, perpetrare non possunt, nisi malæ delectationi consentiant. 2-o quia ex opposita sententia clare sequitur, peccatum veniale posse contingere in appetitu etiam voluntate positive reluctante. Nam ad peccatum nihil requiritur, nisi opus liberum prohibitum. Si autem in appetitu est aliqua libertas etiam voluntate reluctante, illud posset contingere. Appetitus enim non obedit despoticæ ^{Appetitus non obedit despoticæ.} et ad nutum, sed cum aliqua resistantia, nisi auferatur cogitatio, unde excitatur ad operandum. Contingere ergo posset, ut reluctante voluntate, appetitus duraret brevi tempore in sua operatione, idque cum aliqua libertate, si appetitus imperfectam aliquam habet, ergo et cum culpa, quamvis reluctante voluntate. Consequens autem est erroneum. Nam *Concil. Trid.* loco cit. definit, sensualitatem nihil posse nocere reluctanti voluntati. Nec S. *Thomas* docere voluit, aliquod peccatum posse contingere sine ordine ad voluntatem, sed solum significare, in appetitu, quatenus prævenit perfectam deliberationem, contingere posse peccatum veniale non tamen mortale; per sensualitatem enim intelligitur appetitus sensitivus operans ante deliberationem, et ideo quando intelligitur esse ante deliberationem saltem perfectam, intelligitur operari ut sensualitas, non tamen cum peccato sine ordine ad deliberationem imperfectam, nec sine dependentia a voluntate libere permittente

Quomodo
D. Thomas
dicit in appre-
titu esse
peccatum
veniale, non
mortale.

aut consentiente, sine plena libertate, hoc est, ante plenam advertentiam rationis circa bonum et malum.

Statuamus igitur sicut certum principium: nullum motum in appetitu sensitivo esse culpabilem, nisi quatenus a voluntate pen-

Qui motus appetitus sensitivi a libera voluntate pen-det estque liber et voluntarius. Qui autem motus censeantur a voluntate pendere, atque adeo habere libertatem requisitam ad peccatum, obscurius est. Quamvis enim doctores saepius dicant, deant.

illos motus esse liberos, qui a voluntate possunt impediri; quid tamen requiratur, ut sit potestas impediendi, non omnes eadem ratione explicant. Nonnulli hac distinctione respondent: Illos, qui sequuntur ex aliqua alteratione corporali naturalis temperamenti, aut ex praesentia obiecti sensibilis, non posse impediri, proinde nec esse liberos, ut possint censeri culpabiles. Illos autem motus, qui ex sola cogitatione et reminiscientia nascuntur, esse impedibiles et culpabiles, quoniam impedirentur, si esset debita custodia mentis, occupando illam aut in rebus piis, aut certe indifferentibus, ex quibus tales motus non excitentur. Hac distinctione utitur *Antoninus* 3. p. 5. cap. 1. §. 4-o., *Petrus Sotus* lect. 8. de peccatorum discrim., *Conradus*, hic, et *S. Thomas* qu. 7. de malo art. 6. ad. 8-m. Aliiquid adderre oportet huic sententiæ. Saepè enim ex praesentia obiecti sensibilis voluntaria et culpabi oriuntur motus culpabiles, saepè etiam ex sola cogitatione oriuntur multi inculpabiles, nempe quia non possumus cogitationem impedire ne oriatur, nec possumus ex deliberatione impedire motum excitatum, quounque vel timeamus ex causa libera futuros tales motus, vel certe

Primæ cogitationes non sunt in nostra potestate. Ut enim *Ambrosius* dicit, de fuga saeculi cap. 1., non est in nostra potestate cor nostrum, neque nostræ cogitationes, quæ improviso mentem confundunt. Quæ verba refert et approbat *Augustinus*, de bono persev. cap. 8., qui etiam lib. 3. de lib. art. cap. 23. manifeste docet, non esse in potestate voluntatis, quo viso tangatur, hoc est, quid illi veniat in mentem, ut etiam dicit lib. de spiritu et lit. cap. 34., nemo, inquiens, habet in potestate, quid ei in mentem veniat. Prævisum autem intelligit *Augustinus* non obiectum sensibile, quod oculis cernitur, sed obiectum quod interius apprehenditur, ait enim voluntatem

nunquam allici, nisi aliquo viso superiori aut inferiori. Eadem phrasim *Aristoteles* 3. animæ t. 125. visum vocat illud, quod apparet in phantasia. Hinc igitur sumitur ratio, quia primæ cogitationes non possunt esse deliberatae, neque pendent a nostra facultate,

nec enim cogitamus, prius cogitantes cogitare, ut *Aristoteles* doce lib. 7. ad Eudemum cap. 18., posita autem cogitatione sensus appetitus cohiberi non potest. Multi ergo sunt motus, qui ex sola cogitatione oriuntur, et sine ulla culpa.

Dicendum ergo est: supposita malitia obiectiva motuum appetitus seu sensualitatis, ut illi sint culpabiles, duo esse necessaria: alterum ex parte intellectus, alterum ex parte voluntatis. 1-o ex parte intellectus necessaria est advertentia, qua prædicti motus aut prævideantur futuri ex causa libera, quæ adhibetur, aut sentiantur præesentes, nec solum considerentur secundum solam rationem entis, sed etiam secundum aliquam rationem mali pertinentis ad mores. Ita desumitur ex S. *Thoma* in hoc art. 3. et supra quæst. 17., art. 7., non enim asserit, voluntatem posse impedire omnes motus, qui oriuntur ex imaginatione, ut alii referunt, sed potius docet, hos motus, quando subito excitantur, esse præter imperium rationis, quamvis potuissent impediri a ratione, si eos prævidisset ratio. Et in hoc art. 3. ad. 2., voluntatem posse reprimere singulos motus, si præsentiat. Ubi primum ponderanda sunt illa verba, præter imperium rationis, quando subito excitantur. Quod enim est præter illud imperium, nullam habet malitiam. Ponderanda etiam est illa conditionalis, si prævidisset, si præsentiat; in illa enim est totum huius rei fundamentum, quia voluntas non potest ex deliberatione conari ad impediendum aliquem motum, nisi ex præcognitione alicuius mali: quoisque ergo hæc præcognitio non sit, motus excitatus non est impeditibilis ex deliberatione, proinde neque culpabilis. Quapropter *Bernardus*, Serm. 5. quadrag., postquam dixit, inimicum posse excitare varias cogitationes et libidinis motus, addit: si cogitationes istas, quam cito in nobis advertimus, non patimur immorari, sed adversus illas excitamur, inimicum confusum abscedere. Putat ergo in his motibus culpam non esse, quando cogitationes aut motus non advertuntur ratione mali, ut homo possit illas fugere et odisse. Oportet tamen diligenter animadvertere, multa esse, quæ advertimus, nec tamen possumus discernere an adverterimus; qui enim loquitur vulgari sermone, vel cytharam pulsat, procul dubio advertit in electionem verborum et digitorum motum, nec tamen discernere potest an adverterit, quod causa est, ut interna peccata ignota aliquando sint, quamvis re ipsa fuerint cum advertentia mali obiecti. Quamvis igitur advertentia mali motus necessaria sit ad culpam, non propterea

Consensus
; duplex:
expressus et
virtualis.

qui negligenter animum custodiunt, putare debent se caruisse peccato, quia discernere non possunt, an adverterint malitiam. *2-o ex parte voluntatis* requiritur consensus, qui duplex esse potest, directus seu expressus et indirectus seu virtualis. Expressus est, quando post prædictam advertentiam voluntas simili modo fertur circa obiectum, v. g. vindictam, in quam fertur appetitus, vel certe homo vult in appetitu talem esse motum, cuius turpitudo apprehensa fuit, in quo casu universaliter motus appetitus sunt culpabiles pro ratione malitiæ, nec enim possunt excusari, quando expresse a voluntate procedunt. Consensus virtualis est, quando aut voluntarie adhibetur causa, unde tales motus prævideantur oriri, aut quando voluntas negative se habet, non impediendo cogitationes, vel causas, ex quibus tales motus videntur oriri. In quo casu iudicium est longe diversum atque in præcedenti, nec enim culpabiles sunt omnes motus appetitus, qui ex causa voluntaria oriuntur, etiamsi tales sint, qui expresse voliti essent mortalia peccata; si enim aliquis expertus fuisset, vel ex confessionibus quas audit, vel ex salutationis modo communi in patria, per osculum, in ipso excitari motus turpes, si non sit periculum probabile consentiendi per voluntatem, non tenetur ab audiendis confessionibus abstinere, ut omnes docent. Tunc igitur ex consensu virtuali motus sensualitatis sunt culpabiles, quando oriuntur ex cogitatione aut causa voluntaria, quæ non habet vel honestatem, vel aliam utilitatem, ratione cuius curandum non sit de motibus, qui contingunt in appetitu, dummodo adsit conditio quam diximus, scilicet spes probabilis non consentiendi expresse per voluntatem. Quæ autem diximus de requisitis ad hoc, ut motus sensualitatis sint culpabiles, colligi possunt ex iis, quæ docet *Richardus* 2. d. 21. artic. 2. qu. 3., *Scotus* d. 42. §. Ad quaestione tertiam, *Gabriel* lect. 78. in Canon., *Almainus* tr. 3. Moral. cap. 24. *Joan. Nider* circa præceptum 9-m cap. 4., *Lyranus* ad cap. 8. Matth. circa illa verba: Qui viderit mulierem ad concupiscendum etc.

Quod vero obiiciebatur pro contraria sententia, quæ oriuntur ex cogitatione, communiter oriri ex negligentia custodiendi mentem, verum non est; sæpe enim huiusmodi cogitationes oriuntur ex occupationibus honestis et quando minus vellemus, ut docet *Beda* tom. 8. in *Ps.* 4. circa illa verba: Irascimini et nolite peccare, quod experientia compertum est. Deinde, quum cogitando de

rebus indifferentibus, et de communibus negotiis, saepe mens est libera ab huiusmodi cogitationibus, et ideo ex communi omnium periculo non est colligendum, quando cogitatio orta sit ex culpa, sed ex causa voluntaria, quae adhibetur, non obstante prævisione malarum cogitationum et motuum, v. g. quando quis audet legere res turpes, curiose intueri in vultus mulierum et similia, quae facile quisquam cognoscit, quas cogitationes et motus in ipso afferant.

Secunda Dubitatio.

AN IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE SINE
EXPRESSO CONSENSU VOLUNTATIS.

In hac dubitatione omnes Doctores consentiunt, 1-o propter negligentiam repellendi cogitationes et motus, qui excitantur in sensualitate, eos esse aliqua ratione culpabiles, præsertim *S. Thomas* art. 6. illud docet. 2-o consentiunt: quando quis cognoscit probabile periculum voluntarie et expresse consentiendi, nisi positiva diligentia conetur repellere a se motus excitatos, illum posse peccare mortaliter per solam negligentiam, nempe ratione periculi expresse consentiendi cum culpa mortali, quando scilicet in motu sensualitatis est notabilis malitia, quae expresse consentiente voluntate censeri possit mortaliter. Controversia vero est: An secluso præfato periculo mortale peccatum esse possit, præcise ratione gravitatis motus sensualitatis pendentis a voluntate solum virtu-aliter, tanquam a causa non impediente cum posset et deberet.

Aliqui Doctores negant, ut *Caietanus* in Summa, verbo *Delectatio* §. Magna tamen hic, Summa *Armillana*, ibidem 2., *Angelica* verbo *Cogitatio*, *Adrianus* qu. 5. de Eucharistia, quod verum esse docent, etiamsi in voluntate negligenter repimere motus sensualitatis nulla sit positiva displicantia circa prædictos motus. Idem ex parte docuerunt aliqui Doctores tempore *Bonaventuræ*, ut ille refert, scilicet, motus sensualitatis non esse peccata mortalia, sine expresso consensu voluntatis ex sola illius negligentia, hac tamen limitatione, si in voluntate sit aliqua displicantia. Quæ tamen limitatio non est magni momenti. Nam displicantia efficax non potest contingere cum negligentia; illa vero simplex displicantia quæ est sine conatu repellendi cogitationes malas, nihil omnino facere potest ad excusandos motus in sensualitate excitatos, si illi ex propria malitia contrarii sint naturæ rationali, inefficax

enim displicantia nihil influit in huiusmodi motus, nec tollit ab illis rationem libertatis sufficientem ad culpam, quin potius fieri potest, ut cum voluntate efficaci aliquid faciendi, v. g. patiendi mortem, sit displicantia inefficax, propter rationem difficultatis et mali, quod in obiecto apprehenditur.

Sententia contraria est multo probabilior, in sensualitate esse posse motus cum gravi culpa, sine expresso consensu voluntatis propter negligentiam illos impediendi, postquam illorum malitia considerata fuit. Ita desumitur ex S. Thoma qu. 15. de verit. art. 4. ad 10. Et in hac qu. art. 6. in corp. et ad 2., explicat enim morosam delectationem in hoc consistere, quod postquam illa prævidetur in sensualitate, in voluntate est negligentia illam expellendi. Infra vero qu. 88. art. 5. ad 2. docet, morosam delectationem in malitia gravi esse peccatum mortale. Eandem sententiam ut securiorem dicit amplectendam Bonaventura 2. t. d. 24. 2. p. dis., art. 2. qu. 2, Antoninus 2. p. lit. 5. cap. 1. §. 5., qui pro eadem sententia refert Petrum Tarantasiū, et illius verba in 2. d. 24., Sylvester in Summa v. Delectatio qu. 1., et dist. 4., Valentia, hic, punct. 3. Alii Doctores ea ratione probant hanc conclusionem, quia in sensualitate non potest esse delectatio, nisi in voluntate similis delectatio subsequatur, nempe ratione connexionis harum potentiarum in eadem anima. Verum hæc ratio falsum principium supponit. Nam sicut in appetitu esse potest desiderium, quando voluntas resistit, simili ratione esse potest delectatio, quamvis in voluntate sit magna displicantia. Ratio est, quoniam in voluntate est libertas intrinseca, quæ non est in sensualitate, et ideo fieri potest, ut quando in sensualitate est aliquis motus, nempe quia illa movetur necessario ex apprehensione obiecti, in voluntate tamen non sit, propter indifferentiam operandi quam habet non obstante existentia utriusque appetitus in eodem homine. Ratio ergo est, quia quando peccatum non est veniale ex genere, quale est mendacium, crescente malitia magis ac magis in eadem specie, attingere potest quantitatem culpæ gravis et mortalitatis. Malitia autem intemperantiae non est venialis ex genere, ut per se patet, ergo fieri potest, ut sicut expresso consensu voluntatis, ita ex negligentia voluntaria talis sit quantitas malitiæ motus, qui excitatur in sensualitate, ut sufficiat ad culpam gravem, ac proinde mortalem. Actus enim sensualitatis ex negligentia voluntatis accipiunt rationem liberi sufficientem ad culpam, ex propria autem

In appetitu
potest esse
delectatio,
qui sit in
voluntate.

Cur delectatio
appetitus sit
malum sine
voluntatis con
sensu.

malitia possunt crescere usque ad quantitatem mortalem. Nec opposita sententia habet fundamentum probabile. Illud tamen in utraque sententia est asserendum, maiorem multo malitiam motus excitati in sensualitate esse necessariam ad culpam mortalem, quando non est expressus consensus, sed sola negligentia, quam quando est expressus consensus. Nam contra curam, quam superior voluntas habere debet circa appetitum, plus peccat, quando cum appetitu consentit, quam quando habet negligentiam. Unde etiam fit, ut aliqui motus, qui expresse voliti nulla ratione excusarentur, inculpabiles tamen saepe sint voliti indirecte, seu potius præmissi in causa libera ex se habente honestatem aut utilitatem, qua supposita peccatum non sit spernere motus, qui excitantur in sensualitate, sine periculo tamen probabili consentiendi, ut diximus de motibus, qui excitarentur occasione audiendi confessionem. In hac igitur re ex una parte consideranda est causa libera, in qua permittuntur motus sensualitatis, qui ex ea excitantur, et malitia motus, quæ excitatur in sensualitate.

Notandum.

Superest in hac difficultate brevis dubitatio: An culpa, quæ accidit in motibus sensualitatis, sit culpa commissionis, an vero solum omissionis propter negligentiam voluntatis. *Scotus* in 2. d. 42. §. Ad quæstionem 3-am, et *Almainus* tract. 3. cap. 24., docet malitiam esse solius omissionis. *Caietanus* et *Medina* autem, in hoc art., dicunt esse malitiam commissionis. At vero *Cordubensis* lib. 1. qu. 13. dub. 5. dicit esse utramque malitiam, omissionem in voluntate quæ negligit, et commissionem in sensualitate, quæ operatur. Sententia tamen *Caietani* est longe probabilior, quam S. *Thomas* indicat qu. 15. de verit. art. 4. ad 10., dum dicit, negligentiam voluntatis, et illius omissionem, reduci ad culpam motus, qui excitatur in sensualitate. Ratio vero est, quia sicut actus positivus, qui est causa omittendi, solum habet malitiam omissionis, ita negatio voluntaria alicuius actus, qui est causa alicuius operis, quod secundum se est turpe, habet malitiam commissionis. In re enim præsenti negligentia voluntatis mala est propter eventum, ex illa enim fit, ut homo voluntarie per sensualitatem adhæreat obiecto inconvenienti, ergo culpa, quæ ex tali negligentia accidit, proprie est malitia commissionis, consistens in negatione voluntatis impediendi motus inhonestos, quæ speciem suam habet ab obiecto motus inordinati, qui sequitur in sensualitate, est enim illa negatio quædam voluntas interpretativa.

An si voluntas
negligat hos
motus repri-
mere, peccet
commissione,
vel omissione.

ARTICULUS V., VI., VII.

Prima dubitatio.

QUOMODO PECCATUM IN RATIONE CONTINGAT.

Ad materiam horum articulorum pertinet etiam art. 9. et 10., in quibus quæritur, an peccatum mortale et veniale in ratione possit contingere, hoc est in illa parte spirituali intellectus et voluntatis, quæ a sensualitate distincta est. Theologi autem duas

Ratio superior et inferior quæ. partes in ratione considerant, superiorem et inferiorem. Superior ratio dicitur intellectus et voluntas, quatenus operantur consideratis rationibus superioribus, quæ hominis propriæ sunt, nempe considerata lege, bonitate aut malitia, præmio aut poena et similibus. Ratio vero inferior sunt eadem potentiae, quatenus operantur consideratis tamen rebus temporalibus, quæ etiam per sensum percipientur; ratio enim ex parte obiecti in parte inferiori sensus videtur consistere, quoniam non versatur circa rationes superiores, quæ propriæ sunt naturæ spiritualis. Docet autem S. *Thomas* art. 6., consensum in delectationem pertinere ad partem inferiorem, cum tamen consensus circa opus ad superiorem pertineat. Quod quidem difficultate non caret. Nam circa delectationem et circa actum externum potest operari ratio solum considerando motiva temporalia et sensibilia, atque adeo ut ratio inferior. Potest etiam circa eadem operari considerando rationes boni et mali legis divinæ etc., ac proinde est ratio superior. Nec video, quomodo hæc difficultas satis expediatur. Nam S. *Thomas* art. 7. ad 3. aperte concedit, quando considerantur rationes superiores, consensum in actum et delectationem pertinere ad partem superiorem rationis, ergo par modo, si consensus contingere in actum aut delectationem, non consideratis rationibus superioribus, pertineret ad partem inferiorem, quod *Caietanus* art. 7. aperte concedit. *Dicendum ergo est* 1-o, quamvis id, quod diximus sit verum, nihilominus speciali modo consensum in actum, consideratis rationibus superioribus, tribui parti superiori, quia frequentius consensus in actum contingit post apprehensionem mali, quam consensus in delectationem, qui præcedit. 2-o quia consentire efficaciter in actum est opus rationis imperantis et moventis alias potentias, quod est proprium superioris, tametsi in rigore loquendo, consensus in actum esse possit

in parte inferiori, si per illam intelligamus rationem operantem sine consideratione superiorum rationum per habitudinem, ad quas constituitur ratio superior. Ac prædicto modo est intelligendus *Augustinus* 12. de Trin. cap. 3. et 12., ex quo sumpta est illa distinctio rationis superioris et inferioris, de qua disputat *S. Thomas* 1. p. qu. 79. art. 9., *Magister* 2. d. 34., et alii Scholastici ibidem.

Notanda præterea est doctrina *S. Thomæ* art. 9. asserentis, in ratione superiori, etiam quando operatur circa malitiam propriam illius, v. g. circa malitiam fidei, esse posse peccatum veniale, propter defectum deliberationis, quando scilicet tam levis est apprehensio mali, ut ex vi illius difficultimum sit hominem moveri ad cessandum ab operatione mala. Ad quam rem significandam tradita est a Scholasticis illa distinctio motuum voluntatis aut appetitus, in motum primo primum, secundo primum, et consummatum. Motus primo primus dicitur ille, qui præcedit omnem advertentiam pertinentem ad genus moris, quando homo operatur absque ulla apprehensione aut suspicione mali moralis. Motus secundo primus dicitur, qui contingit cum levi admodum advertentia, iuxta ea, quæ dicemus qu. 76. de advertentia, quæ non sufficit ad peccatum mortale, etiamsi malitia sit gravis. Motus consummatus quoad deliberationem et advertentiam dicitur ille, qui contingit post notabilem advertentiam malitiae, saltem sub dubio, præsertim, quando aut apprehenditur malitia gravis, aut saltem periculum illius, ut loco citato explicabimus.

Defectus
deliberationis
quando est
peccatum
veniale.

Motus primo
primus, secun-
do primus, et
consummatus.

ARTICULUS VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Consensus in delectationem significat voluntatem percipiendi delectationem in opere aliquo appreheenso, sub ratione præsentis, quamvis re ipsa præsens non sit. Quare sensus huius difficultatis est: An velle delectari in aliquo opere prohibito, sine intentione illud faciendi, sit peccatum mortale, quando est perfecta advertentia et opus prohibitum est tale, quod re ipsa factum esset peccatum mortale 1-o. Præmittit *S. Thomas* delectationem de cogitatione rei malæ non necessario esse malam; nam cogitare rem malam aliquando est bonum: quare delectari de tali cogitatione malum

An velle delec-
tari cum in-
tentione mala.
sine voluntate
faciendi, sit
peccatum.

esse non potest. Præter hanc tamen delectationem de cogitatione, in qua ipsa cogitatio est malitia et obiectum delectationis, est alia delectatio de re cogitata, in qua cogitatio solum est applicatio obiecti, sicut in quolibet alio actu voluntatis, obiectum vero est alia operatio cogitata, apprehensa ut præsens, sub aliqua ratione boni, v. g. quando quis delectatur apprehendendo se iam consequum dignitatem, quam desiderat. Contingit autem operationem cogitatam, factam a parte rei vel esse peccatum mortale, in quo casu est difficultas: An in tali opere delectari, etiam sine proposito illud faciendi, sit peccatum mortale.

Aliquando delectatio sine proposito faciendi est mortale Præmittendum est 2-o, aliquando prædictam delectationem sine proposito faciendi esse mortale, quod docet S. *Thomas* esse communiorem et probabiliorem sententiam, quæ meo iudicio efficaciter deducitur ex Scriptura. Nam *Sapientiae* 2. sicut turpitudo malorum refertur, quod lætentur cum male fecerint et exultent in rebus pessimis, quorum viæ perversæ sunt etc. Lætitia autem de opere male facto non potest esse actus efficax, quapropter malitiam solum habere potest, quia versatur circa obiectum malum, sine ulla efficacitate, ergo pari ratione delectatio de opere appreheenso ut præsenti, et quasi iam facto, sine proposito faciendi, potest esse culpa mortalis. Idem indicant illa verba *Job* 31.: *Pepigi fœdus cum oculis meis, ut ne cogitarem quidem de virgine, scilicet consensu delectationis, ut glossa ibi interpretatur.* Intelligi autem in illis verbis culpam gravem indicant verba subsequentia: *Quam enim partem haberet in me Deus?* Rem ita etiam exponit *Gregorius* circa illa verba, lib. 21. cap. 3., similiter *Isidorus*, ut habetur 32-a. qu. 7. can. Non solum; ait enim, non solum commissam fornicationem esse peccatum, sed etiam delectationem illius. Et clarissime *Augustinus* 12. Trinit. cap. 12., *Bernardus* de interiori domo, cap. 20. Consentunt, ut ait S. *Thomas*, omnes Doctores Scholastici, ut *Alensis* 2. p. qu. 109. n. 11., *Bonaventura* 2. d. 24. art. 2. qu. 2., et alii, quos infra referemus. Quæ autem sit ratio huius veritatis, patebit ex sequentibus.

An id in omni delectatione, nulla habita ratione motivi. Controversia tamen esse potest: An hoc sit universaliter verum in delectatione cuiuscunque operis mortalis, nulla habita ratione motivi, propter quod est delectatio, ea solum ratione, quod delectatio versetur circa opus, quod secundum se est mortale.

Primo. Graves Doctores affirmare videntur, ut colligitur ex ratione, qua utuntur, scilicet, quia dishonestum est habere affectum delectationis conformem operi malo; nam ex malitia obiecti sumitur turpitudo actus voluntatis: ergo quotiescumque opus secundum se est turpe, similiter delectatio, quae de illo est, ratione cuiuscumque motivi est mala, ratione malitiae coniunctae in eodem obiecto materiali. Hac ratione videtur uti *S. Thomas* hoc art. 8., *Antoninus* 2. p. cap. 1. §. 5., *Angelica* Summa v. Cogitatio, *Sylvestrina* v. Delectatio. qu. 1. *Armillana* eodem v. in principio, *Richardus* in 2. d. 24. art. 4. qu. 4., *Caietanus*, hic, et in Summa v. Delectatio, quamvis tamen eam limitationem adhibeat, ut necesse sit malitiam delectationis non solum accipere ex malitia obiecti materialis, sed etiam ex motivo. *Potest ratio prædicta confirmari*, quoniam aliquæ delectationes sunt malæ; illa autem malitia non potest oriri nisi ex malitia operis, circa quod versatur, quæ radix reperitur quotiescumque delectatio est de opere, quod secundum se est malum: ergo omnis delectatio circa opus malum est mala, præcise ratione obiecti materialis, quidquid sit de motivo boni apparentis, quod est formale obiectum delectationis.

Affirmant
multi.

Hæc tamen sententia cum tanta universalitate merito videtur *Contraria sententia.* valde rigida; fieri enim potest, ut delectatio sit de opere malo, non propter malitiam, neque aliquod motivum prohibitum, sed ex aliqua ratione indifferentis boni, vel utilitatis, ratione cuius delectari etiam de opere malo malum non sit, v. g. si Joseph videndo utilitatem, quæ orta est ex venditione, qua venditus fuit a fratribus, delectaretur de tali venditione, quatenus occasio fuit suæ dignitatis. Pari ratione non fuisset peccatum in fratribus illius delectari de venditione præterita, non quia fuit malum, sed quia fuerat occasio tanti boni. Hunc affectum videtur habuisse *S. Gregorius* in illis verbis, quæ Ecclesia canit: O felix culpa, quæ tales ac tantum meruit habere Redemptorem! Delectari enim materialiter de similibus operibus, formaliter autem propter honestum effectum, qui ex illis sequitur, non videtur habere contrarietatem aliquam cum virtute, aut natura rationali.

Secundo. Graves Doctores censem, delectationem sumptam de duello aliorum non esse peccatum mortale, et tamen obiectum materiale est opus prohibitum. Antecedens docet *Antoninus* 2. par. tit. 3. cap. 7. §. 5., *Sylvester* verbo Ludus qu. 8., ea solum ratione, quia delectari quis potest, non de malitia operis, neque

de incommodo illius, qui vincitur in duello, sed propter dexteritatem, quæ conspicitur in actu duelli; nec enim in hoc casu potest esse delectatio de prædicta dexteritate nisi in aliquo subiecto, quod sit obiectum materiale delectationis. Nec dici potest eam delectationem solum esse de actu videndi duellum, non autem de ipso opere malo. Nam illa dexteritas, quæ delectat visa, sine dubio apprehenditur in subiecto, in quo delectat. Ergo sola malitia obiecti materialis delectationis non sufficit ad colligendum, delectationem esse culpabilem.

Tertio a contrario: Nam tristitia inefficax de opere bono necessario ex præcepto propter aliquam difficultatem non est culpabilis, si tristitia non impedit executionem operis debiti, v. g. si quis tristetur de actu audiendi Missam, quia impedit aliquod negotium, vel confitendi veritatem in iudicio, quia confessio veritatis apprehenditur sicut causa ex qua futurum est supplicium: ergo contraria ratione simplex delectatio de opere malo, quæ nulla ratione influat, nec sit occasio illud faciendi, potest esse sine culpa, non obstante malitia obiecti materialis. Hac de causa aliqui Doctores, ut temperent rigorem sententiæ allatæ, docent:

Delectatio de opere prohibito iure naturali et iure positivo. Delectationem de opere prohibito iure naturali esse malam, illam tamen, quæ est de opere prohibito solum iure positivo, posse excusari, v. g. si quis in die ieunii, quando fame laborat, aliquam positivo. delectationem percipiat in actu comedendi, quem apprehendit, vel si videt aliquem comedentem aliquem bonum cibum. Quæ sententia sicut est minus rigida, quam præcedens, ita minorem habet rerum consecutionem. Nam si delectatio de opere prohibito iure naturali est mala sine malo motivo, ob adiunctam malitiam, quam opus habet, necessarium est idem contingere in delectatione de opere prohibito iure positivo, quia est de opere, quod habet adiunctam malitiam, non quia directe superior prohibuerit delectationem internam, sed quia semel prohibito opere externo, sicut est mala voluntas efficax illud faciendi, similiter esset mala delectatio inefficax, si ad huius malitiam satis est sola malitia obiecti materialis, quæcunque sit ratio motiva delectationis.

Vera sententia. *Alio igitur modo* respondendum est: Delectationem circa peccatum, propter motivum habens contrarietatem cum ratione, esse culpabilem, iuxta qualitatem mali motivi. Delectationes vero alias de opere prohibito, quæ nulla ratione tendunt ad execu-

tionem operis, nec eliciuntur ex motivo, quod habet contrarietatem cum ratione, excusari a culpa mortali. Probatur hæc responsio discurrendo per delectationes, quæ communi doctorum sententia reprobantur aut excusantur, nullæ enim sunt, quæ communiter reprobentur, quæ non habeant malum motivum. *Prima* est delectatio de opere malo, quatenus fuit offensa Dei, quæ est pessima delectatio odii Dei, respiciens malum Dei, quatenus malum illius est. 2-o alia est delectatio de opere malo, quatenus fuit transgressio legis et mandati, ob illam apparentem rationem boni, quam inobedientes apprehendunt, in non subiiendo se præceptis aliorum, quod est proprium motivum inobedientiæ. 3-a est delectatio de vindicta sumpta ab aliquo de malo illi inficto ut malum illius est, quod etiam est peccatum odii proximi et vindictæ. 4-a est delectatio superbiæ, qua quis delectari potest apprehendendo in se dignitates ipsi non congruentes. 5-a est delectatio crudelitatis et sævitiæ, qua quis delectatur de excessu pœnarum aut vulnerum, quoniam in eo opere apparet quædam animi fortitudo, in quibus omnibus delectationibus ratio motiva apparentis boni ita contrariatur rationi, ut quisque iudicet malum esse operari ex prædictis motivis, ergo malitia delectationis sumenda est potissimum a ratione movente. 6-o, altera est delectatio spiritualis propter venereum delectationem apprehensam, vel in actu fornicationis, aut alio turpi, quæ delectatio non est mala, ea ratione præcise, quod oriatur ex apprehensione illius boni sensibilis. Nam inter coniuges similes delectationes excusantur iuxta communiorem et probabiliorem Doctorum sententiam, quæ tamen omnes extra matrimonium sunt reprehensibles. Ratio tamen peculiaris est in hac delectatione, quoniam ex sua natura, si est in voluntate, sequitur in appetitu, in quo vim habet excitandi ardorem corporis, et accersendi malitiam libidinis ex diversis partibus corporis, unde fit, ut eandem habeat malitiam, quam habet opus, in quod ordinatur, et cui præbet principium non minus, quam alii tactus libidinosi, proinde similiter habet tot species malitiæ adulterii, sacrilegii aut incessus, quas haberet opus cum illa persona circa quam apprehenditur delectatio, quia ex natura rei est principium talis operis, ex ipsa natura rei ordinatum in illius perfectionem.

Ratio vero a priori quorundam est, quia sunt multa peccata, quorum malitia primario est in actu externo, in voluntate autem

*Inter coniuges
delectatio
excusatur.*

*Vera ratio cur
delectatio
morosa sit
peccatum.*

*An species
distinguuntur
venereoæ delec-
tationis.*

non nisi per extrinsecam denominationem, quatenus est causa illius; hinc autem infertur, delectationem inefficacem, circa prædicta opera mala, non posse habere malitiam, quoniam nullam habet causalitatem circa tale opus. Hæc tamen ratio in falso principio nititur, ut vidimus art. 1-o. Ratio ergo est, quoniam quædam peccata sunt, quorum malitia sumitur a motivo, quod ex se habeat contrarietatem cum ratione, hoc autem motivum non solum movet ad desideria efficacia, sed etiam movere potest ad actus inefficaces, qui non minus innituntur in prædicto motivo, quam alii actus efficaces, et ideo ab illo accipiunt malitiam perinde atque actus efficaces. Alia vero sunt peccata, quorum malitia sumitur ex re

Delectationes quæ respiciunt obiectum in ordine ad executionem. Et quæ non.

materiali volita, in ordine ad executionem, ex quo fit, ut delectationes inefficaces, quæ nullo modo respiciunt obiectum in ordine ad executionem, non possint habere malitiam ab obiecto materiali, quia non tendunt in illud cum ordine ad executionem. Qua de causa in actibus, qui nullam habent efficacitatem, nec respiciunt obiectum cum ordine ad executionem, nec absolute, nec sub conditione, non participatur malitia iniustitiæ, gulæ et similium, quæ dicuntur consumari in opere externo, scilicet in illius executione. *Dixi vero esse necessarium*, ut in actu voluntatis non respiciatur obiectum in ordine ad executionem etiam sub conditione, quoniam desiderium inefficax furandi aut occidendi sine dubio habet malitiam iniustitiæ, nam licet non sit efficax absolute, potest tamen esse efficax sub conditione, si esset talis occasio, si non esset supplicium, aut aliquid simile, qui actus, posita conditione, natura sua transiret in efficacem, et ideo aliquem respectum habens ad obiectum cum executione, quod satis est ad participandam malitiam. Et iuxta hæc, quæ diximus de motivo et ordine ad executionem, iudicandum est in diversis delectationibus et desideriis, an habeant malitiam nec ne, v. g. delectatio de opere facto, ex ignorantia invincibili, v. g. de violato ieiunio, vel de occiso inimico, aliquo casu sine culpa; fieri enim potest, ut aliquis delectetur de morte inimici, quia malum illius fuit, quæ esset pessima delectatio, si vero quis delectaretur de eadem morte, quoniam evasit aliquid periculum, aut molestiam, nulla esset culpa in delectatione.

Delectari de obiecto sub conditione, si liceret

Eadem ratione iudicandum est de quibusdam delectationibus et desideriis, quæ versantur circa obiecta sub conditione, si licerent; quædam enim sunt licita, alia vero mala. Quando enim

eliciuntur ex motivo in honesto, contrario rationi, quantumvis versentur circa obiectum sub conditione „si liceret“, nihilominus sunt mala ex malo motivo, quia licet obiectum materiale non sit actu præsens, sed apprehendatur sub conditione, delectatio tamen ipsa præsens est, eandem habens speciem ex motivo formalis, ut recte notavit *Valentia* hoc loco. Unde recte infert, culpabilem esse veneream delectationem, etiamsi referatur ad opus sub conditione, si liceret. Dicit tamen similem delectationem circa opus præteritum, aut futurum, licitum in coniugio, non esse malum. Quod tamen consequenter supradictis non dicitur, quia quamvis huiusmodi delectatio referatur ad opus præteritum, quod licuit in præterito coniugio, ipsa tamen non est præterita, neque in coniugio. Ex alia vero parte idem motivum eandem speciem habet, atque conditionalis delectatio, ergo pari ratione utraque delectatio reprobanda est, aut non improbanda. Vis enim illa excitandi corpus æqualis est in utraque delectatione, non minus quam in ira, aut tristitia est vis avocandi ad cor sanguinem, aut melancholiam, atque adeo est reale principium operationis. Contraria ratione, quando delectatio fertur circa obiectum sub conditione „si liceret“, ex motivo, quod ex se non habet contrarietatem cum ratione, non est mala delectatio, aut desiderium, v. g. sumendi aliquid cibi tempore matutino in die ieiunii, qualis est hodiernus, si liceret. In his ergo actibus voluntatis potissimum considerandum est motivum, et præterea, an obiectum materiale respiciatur cum aliquo ordine ad executionem, in circumstantiis, in quibus non liceret. Et in una specie in honestæ delectationis considerandum est tempus, et persona, ad quam refertur, scilicet an feratur in coniugem præsentem, si motivum actionis est delectatio tactus.

Ad argumentum positum in principio respondetur: malitiam actus voluntatis sumendam esse ex malitia obiecti, dummodo obiectum cum conditionibus, cum quibus observatur, sit contrarium rationi; fieri autem potest, ut opus, quod secundum se est turpe in executione, respectu alicuius actus non sit malum obiectum, nec enim est malum odisse obiectum turpe. Tunc igitur 1-o obiectum est malum, respectu actus interni, quando movet sub ratione apparentis boni contrarii rationi. 2-o quando in executione est turpe, et respicitur cum aliquo ordine ad executionem, actu scilicet, qui saltem posita aliqua conditione moveret ad opus externum. Interdum etiam solum obiectum materiale sufficit ad

Delectatio
viduæ et
sponsæ

Ut ira vim
habet movendi
sanguinem, sic
etc.

Quid consid-
erandum ut
judicetur de
malitia delec-
tationis.

Coniugum
præsentium
delectatio
licita.

malitiam delectationis, v. g. si quis delectaretur in destructione Dei apprehensa, quocunque enim motivo talis delectatio contingeret, esset irrationabilis; sæpissime tamen turpitudo obiecti materialis facti in executione non sufficit, ut sit mala delectatio inefficax, quando respicitur sine ordine ad executionem ex tali actu futuram, quod enim solum est turpe in fieri, non est obiectum turpe, nisi respectu actus, qui tendit ad faciendum huiusmodi, eiusmodi autem est ille, qui absolute vel sub conditione tendit in obiectum, prout subditum potestati desiderantis, hæc enim est propria ratio, quæ respicitur per actum efficacem, ut supra dictum est ad qu. 11.

*Delectatio
duplici ex
capite mala.*

Quaestio LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM.

Antequam explicet S. *Thomas* speciales causas peccati, in genere præmittit, etiamsi peccatum formaliter sit quid negativum et malum, esse debere nihilominus aliquam illius causam, nam quicquid de novo incipit esse, debet aliquam habere causam, ut recte *Augustinus* argumentatur lib. 1. contra Iulian. cap. 3.

Docet deinde hanc causam peccatorum non esse aliquod summum aut primum malum, a se ipso existens, quod causa sit omnium malorum, sicut docuit Manes. Tum quia id, quod habet supremam perfectionem existendi a se, non potest esse nisi optimum, proinde malum non potest a se existere. Deinde quia lumine naturali constat, malum, quod est peccatum, sine voluntate non posse contingere, potius ergo aliquod bonum nempe creata voluntas, quæ in sua regula potest deficere, est immediata causa peccati;

*Contra Mani-
chæos.* præter quam sunt aliæ causæ remotæ, et quidem internæ tres: ignorantia intellectus, infirmitas nata ex appetitu, et malitia; aliæ sunt exteriores, nempe dæmones, mali homines et externa obiecta.

*Causæ internæ
peccatorum.* Causæ ex-
ternæ. Suo etiam modo fuit causa primus parens, ratione originalis peccati, quod in posteros transmisit, de quibus singulis disputat S. Thomas.

Quaestio LXXVI.
DE IGNORANTIA.

ARTICULUS I., II.

Prima dubitatio.

AN IGNORANTIA SIT PECCATUM, ET CAUSA PECCATI.

Quod S. *Thomas* respondet art. 1., ignorantiam esse causam peccati, ex divinis libris constat. I-o. *Tim.* 1. Misericordiam consecutus sum a Domino, quoniam ignorans feci. *Act.* 3. Scio, quia per ignorantiam fecistis etc. Ceterum, cum ignorantia sit aliquid negativum, non potest ad peccatum concurrere positivo influxu, sed solum removendo formam cognitionis, quæ si esset, peccatum non fieret, ut sæpius contingit. Quod si per ignorantiam positivus error intelligitur, etiam positiva causalitate potest esse causa peccati. Animadvertis autem *Medina*, conclusionem S. *Thomæ* esse intelligendam de peccato formaliter sumpto, nam ignorantia vincibilis, antecedens secundum quid, aliquando est causa peccati, ut aliquid cum peccato et malitia fiat. Quid autem sit ignorantia Quid sit igno-
antia antece-
dens, conse-
quens, vincibi-
lis et invinci-
bilis.

Respondet 2-o S. *Thomas* art. 2., ignorantiam non solum esse causam peccati, sed etiam peccatum ratione negligentiae comparandi scientiam eorum, quæ quis tenetur scire. Qua de causa inter Doctores est controversia: An ignorantia in se denominetur peccatum, ratione prædictæ negligentiae; an potius tota ratio peccati sit in negligentia; ignorantia autem ipsa potius sit effectus peccati, quam peccatum. *Medina*, hic, cum aliis contendit, ignorantiam esse peccatum. Oppositum tamen videtur certum, totum peccatum esse in negligentia. Ignorantiam autem, quæ ex negligentia sequitur, non esse peccatum, ita sentiunt *Caietanus* et *Conradus*, hic, *Durandus* 2. d. 22. qu. 3., *Cordubensis* lib. 2. qu. 6., quia omne peccatum actuale aut est actus, aut cessatio ab actu debito. Ignorantia autem non est cessatio ab actu, sed privatio scientiæ in actu primo. Hoc nempe differunt inconsideratio et ignorantia, quod illa est inadvertentia et privatio actualis consi- Inadvertentia
et ignorantia
quomodo dif-
ferunt.

derationis; hæc vero est privatio illius principii, quo quis posset aliquam veritatem cognoscere. Quapropter quamvis ignorantia peccatum non sit, inconsideratio tamen peccatum esse potest, quando est privatio actualis considerationis dubitæ.

Occurrit vero 2-o aliud dubium: An ignorantia ratione negligentiæ sit speciale peccatum, contrarium virtuti studiositatis, an vero peccatum generale pertinens ad illas species peccatorum, quæ ex ignorantia et negligentia contingunt. 1-o respondeo rem esse omnino certam, ignorantiam ratione negligentię, quando est mala solum propter peccatum, quod ex illa sequitur, non esse peccatum speciale contra studiositatem, sed contra virtutem, cui contrariatur peccatum, quod ex illa sequitur.

Probatur manifesta ratione, quia quando aliquis occidit alium ex ignorantia vincibili, quando considerato periculo, sine ulla diligentia sagittam emittit, non peccat gravius, quam occidendo eandem personam ex certa scientia et intentione post longam consultationem. Sed in hoc casu tantum est unicum peccatum homicidii contra iustitiam, ergo quando homicidium fit ex negligentia et præcipitatione consilii, tantum est unicum peccatum contra iustitiam. Unde infertur, defectum diligentię in tali casu non habere malitiam contra studiositatem, sed solum contra iustitiam ratione homicidii, cuius est occasio. Universaliter ergo, quando aliqua diligentia ad cognoscendum aliquid est necessaria, ea solum ratione ut impediatur peccatum, omissione illius illi virtuti contrariatur, cui opponitur peccatum, quod ex illa sequitur. Quare quando *S. Thomas*

Peccata contra prudentiam. 2. II. qu. 53. art. 3. et sequentibus numerat peccata, contra prudentiam, negligentiam, inconsiderationem et præcipitationem, ita est intelligendus, ut prædicti defectus sint mali, ratione peccati, quod ex illis sequitur, non tamen quod habeant distinctam malitiam ab illo. Cuius rationem optimam tradunt recentiores, quoniam prudentia non habet propriam honestatem moralem, cum sit virtus propria intellectus, sed solum participat virtutum honestatem, quas dirigit, et ideo a contrario necesse est, defectus, qui contingunt contra prudentiam, non habere aliam malitiam distantem a peccato, quod ex illis sequitur.

Dico tamen 2-o, quando diligentia sciendi aliquid debita est per se, ratione debitæ cognitionis, in tali casu ignorantiam ratione negligentię esse culpabilem contra illam virtutem, ratione cuius opposita scientia necessaria est. Principium hoc contingit in negli-

gentia comparandi cognitionem earum rerum fidei, quas communiter omnes scire tenentur, hæc enim negligentia proprie est peccatum omissionis contra præceptum affirmativum fidei; illa enim diligentia non est præcise debita, ne ex ignorantia contingat contra fidem positive errare, sed per se ratione præcepti affirmativi divini, ratione cuius fideles tenentur habere illam notitiam prædictarum rerum fidei, qua dispositi sint ad honestum usum virtutis fidei. 2-o ignorantia est speciale peccatum contra virtutem studiositatis, quando quis pro ratione suæ vitæ institutæ non adhibet debitam diligentiam ad comparandam scientiam, quam profitetur, sic enim ait *S. Thomas* 2. II. qu. 66. art. 1., sicut inter varios curiositatis modos, qui habent malitiam contra virtutem studiositatis, unus est, nimium indulgere lectioni poëmatum, si ea impedit alia maioris momenti, nisi forte ratione honestæ recreationis: ita etiam esset peccatum negligentiae contra eandem virtutem, quando quis non adhibet diligentiam ad scientias speculativas, quas profitetur, sive mathematicas, sive philosophicas. Et ratio est manifesta, quoniam lumine naturali cognoscuntur esse reprehensibles, qui alicui scientiæ student ex instituto vitæ, et negligentes sunt. Verum, quando non est alia radix obligationis, in hac omissione non potest esse peccatum mortale, sed veniale pro ratione status cuiusque. Fieri tamen potest, ut alia sit ratio maioris obligationis, v. g. *ratione reddituum*, qui dantur magistris, qui tenentur studere, ut præsent quod communiter diligentes solent. Quæ obligatio, ut mihi videtur, non est solius studiositatis, sed iustitiæ ex quasi contractu, qui non minus locum habet in hoc officio pro ratione stipendii, quam in officio medici, et in alio simili. Alia radix obligationis est *ratione sumptuum*, quibus quis alitur, ut studeat; quæ obligatio, quamvis in ratione studiositatis sit maior, ut plurimum tamen proportionatur legibus positivis, quæ propter prædictum finem ponuntur, ac proinde materiam constituunt in virtute studiositatis, quales sunt obligationes tales lectiones audiendi, et similia. Alia est etiam obligatio comparandi debitam scientiam *ratione officiorum* studendi diligenter in rebus, quæ occurunt ratione operationum propriarum talis officii v. g. concionatoris etc. Quæ tamen obligatio non est propria studiositatis, sed interdum iustitiæ, ratione quasi contractus in officio, ne contingat læsio alicuius propter negligentiam, ut contingit in medico et advocate. Interdum nascitur *ex virtute fidei et religionis*, ne sacramenta administrentur modo

indebito, vel ne doceatur res fidei contra debitam veritatem. Atque interdum obligatio est solius præcepti negativi non audiendi confessiones male administrando sacramenta, vel non docendi aliquid contra fidem, in quo casu ratio peccati non tam est in negligentia, quam in prædictis operationibus sine debita scientia. Contingere tamen potest ratione charitatis aut officii obligatio prædicta opera faciendi, ac proinde cetera, sine quibus illa opera perfecte constare non possunt.

Secunda Dubitatio.

AN, ET QUANDO IGNORANTIA IURIS NATURALIS, AUT DIVINI SIT CULPABILIS.

Quod attinet ad quæstionem, *an sit*, graves Doctores senserunt non posse esse ignorantiam inculpabilem iuris divini aut naturalis, id est non posse contingere sine peccato negligentiam quærendi doctorem ad comparandam necessariam illius cognitionem, aut saltem fundendi preces Deo ad illam comparandam, quando aliud remedium non est. Ita *Ugo de S. Victore* 1. 2. de sacramentis p. 6. cap. 5., *Altis.* 1. 3. Sum. tract. 3. cap. 2. qu. 3., *Adrianus* quodl. 2. qu. 1. ad 2. et quodl. 4. artic. 1., *Cordubensis* 1. 2. qu. 4. De iure vero naturali hoc senserunt *Durandus* 3. d. 25. qu. 1. *Castro* 1. 2. de lege pos. cap. 14. *Quod adtinet ad ius divinum:* fundamentum huius sententiæ est, quoniam adulti non carent sufficienti remedio salutis; hanc autem habere non possunt sine fide: ergo nulli sunt, qui non possint habere fidem. Ex quo videtur inferri nullos esse adultos, qui fide careant ignorantia inculpabili. Illa enim culpabilis ignorantia est, quæ est rerum, quas quis potest et debet cognoscere. *De lege autem naturali* respondetur alia ratione, quoniam scripta est in corde, et naturali lumine cognosci potest: ergo si ab aliquo ignoratur, negligentia et culpa est illius. Quare talis etiam legis non potest esse ignorantia inculpabilis.

Communis tamen sententia hoc tempore est: esse posse ignorantiam inculpabilem rerum fidei, etiam necessariarum ad salutem, et præterea aliquorum præceptorum legis naturalis. *Primum docet S. Thomas* 2. II. qu. 10. artic. 1., ait enim, infidelitatem in his, qui nihil audierunt de rebus fidei, non esse peccatum; et tales infideles non damnari propter culpam contra fidem, sed propter pec-

Ignorantia
inculpabilis
rerum fidei
datur, etiam
aliquorum
præceptorum
legis naturalis.

catum originale et alia peccata contra legem naturalem. Idem docent *Durandus* loco cit. quoad hanc ignorantiam rerum fidei, *Conradus* qu. 100. de cont., *Victoria* in relectione de iudic. cap. 1., *Scotus* 1. 2. de ratione medendi peccatis, *Medina*, hic. Eadem est manifesta sententia *Augustini* ep. 105. et tract. 89. in Ioan., dum explicat illa verba, si non venissem, et locutus ei. non fuissem, peccatum non haberent, docet enim: quando non fuit, a quo aliquis disceret, nec ad eum pervenit aliquis rumor doctrinæ, tunc sine vitio ignorare. Ratio autem est desumenda ex dictis qu. 6. art. 8. dub. 1. Ad hoc, ut ignorantia sit volita, non satis esse occasionem illius sumi ex aliquo opere libero, sed præterea esse necessariam aliquam cognitionem rei, quæ scienda est, et diligentiam, quæ adhiberi possit ad comparandam talem scientiam; nullus enim potest cum culpa omittere illud, quod nulla ratione cognoscit esse sibi necessarium ex præcepto. Sunt autem multi infideles, qui nihil audierunt de rebus fidei, nec potuerunt unquam cogitare sibi esse præceptum tales res sciendi. Ergo in his non potest esse culpabilis negligentia contra præceptum fidei comparandi cognitionem talium rerum. Respondent alii ex Doctoribus citatis: quamvis plures infideles non habuerint cognitionem de rebus fidei, neque ignorantiae illarum, quam habent, tamen hoc ipsum oriri ex ipsorum negligentia et culpa, quia si observarent legem naturalem sicut debent, Deus illis provideret remedium, quo acquirerent notitiam fidei necessariam ad salutem, ac proinde ipsorum ignorantiam esse illis aliquomodo voluntariam, in transgressione naturalis legis, qua de causa puniuntur privatione cognitionis rerum fidei. *Contra hanc tamen solutionem est*, quia ut aliquid sit voluntarium et culpabile in causa, necessaria est aliqua cognitio talis rei in eadem causa, qua scilicet cognitione, ille, qui operatur cessare possit ab operatione, ne sequatur malus effectus, quem prævidet ex suo opere oriri posse. Sed quamvis infideles propter ipsorum peccata puniantur ignorantia rerum fidei, ipsi tamen non cognoscunt hoc malum oriri posse ex ipsorum peccatis, si nihil cogitarunt de rebus fidei: ergo talis ignorantia etiamsi poena sit peccatorum infidelium, non tamen est culpabilis ratione negligentiae contra præceptum affirmativum, procurandi cognitionem rerum fidei. Confirmatur, quia omnis deliberata diligentia debet oriri ex aliqua cognitione necessitatis talis diligentiae; omnis enim deliberatio initium sumit ab aliqua

cogitatione indeliberata, quæ versatur circa idem negotium: ergo quamdiu nulla est cogitatio, ex qua quis moveri possit ad adhibendam diligentiam illius negligentiæ, non potest esse culpabilis.

Ex hac ratione colligitur non solum circa prædicta mysteria fidei, sed etiam circa præcepta humana et alias circumstantias

*Quando est
ignorantia
inculpabilis.*

negotiorum esse posse inculpabilem ignorantiam iuris, aut facti, nempe toto illo tempore, quo nulla in mentem venit cogitatio, de obligatione procurandi cognitionem talis iuris aut facti. *Quod autem etiam circa aliqua præcepta iuris naturalis similis ignorantia possit contingere*, probatur 1-o experientia. Sæpe enim disputant Doctores cum diversitate sententiarum, an aliquid sit nec ne contra legem naturalem, v. g. contractus cum talibus conditionibus, negatio veritatis, quando est periculum manifestum, ne ex responsione sequatur sententia mortis. Proinde sine dubio aliqui eorum falluntur, atque id quidem post longum studium. Ergo aliqua præcepta iuris naturalis, præsertim in peculiari aliqua malitia, ignorari possunt invincibiliter. 2-o. Ratio est, quoniam ignorantia tunc incipit esse culpabilis, quando præcedit cogitatio aut suspicio de malitia, quæ potest esse in aliqua operatione, aut in negligentia examinandi plus tale negotium, vel interrogandi ab aliquo, quid sit sentiendum. Fieri autem potest, ut in rebus legis naturalis hoc ipsum contingat, *primo* in principio usus rationis, quando exigua est rerum experientia. Præterea multo etiam post,

*Furtum lici-
tum qui puta-
runt.*

ratione communis sensus populi; refert enim *Plutarchus* in vita Lycurgi, Lacedæmones putavisse furtum esse licitum; in quo casu etiam si eos, qui erant maioris ingenii, fortasse de hac re dubitavissent dicamus, negari tamen non possumus, maiorem partem vulgi potuisse habere ignorantiam invincibilem. Quamvis autem in rebus obscurioribus legis naturalis ea ignorantia possit contingere, aliqua tamen sunt ita nota v. g. filium occidi a parentibus esse contra rationem, ut circa idem nulla esse possit ignorantia inculpabilis.

*Quomodo pos-
sint omnes
habere fidem.*

Ad primum argumentum respondetur: Nullos esse adultos, qui non haberent remedium salutis sufficiens saltem remotum, atque adeo etiam ad habendam fidem; hoc tamen remedium non esse cognitionem rerum fidei, sed potestatem non violandi legem naturalem, quam si non violarent, Deus adderet aliquod medium, quo possent cognoscere res fidei. Inde tamen non infertur, ignorantiam rerum fidei specialiter esse voluntariam, nam ut aliquid

sit voluntarium, necessaria est aliqua illius cognitio, quam infideles aliqui non habent, quando enim aliqua ignorantia dicitur invincibilis, non dicitur talis, quia nullo modo superari possit, saltem præter intentionem, et casu aliquo, sed quia non potest superari ex intentione et deliberatione, faciente homine aliquid, *Quoad ignorantiam invincibilem rerum fidei* gratia comparandi oppositam scientiam, quod contingit toto illo tempore, quo nulla est cogitatio de simili obligatione, de qua re optime scribit *Valentia* hoc loco.

Ad secundum de lege naturali respondetur: Quamvis illa scripta sit in cordibus et naturaliter cognoscatur, non tamen ab omnibus, nec quolibet tempore, *quoad omnia præcepta*; nam sicut in speculativis sunt quædam principia per se nota et præterea alia multa, quæ facilius aut difficilius ex his inferuntur, in quorum notitia magna est inæqualitas inter omnes: ita etiam in rebus prædictis quædam sunt omnibus nota, alia vero difficiliora, quæ iuxta capacitatem ingenii et doctrinæ, plus minusve cognoscuntur, pertinent tamen ad naturalem legem, quia sine ulla libera voluntate constat ex ipsis rerum naturis, quarum honestas et malitia pro diversitate intellectus plus aut minus innotescit. Quod vero *Aristoteles* ait 3. Ethic. cap. 1., nullum excusari ob ignorantiam universalem, non intelligitur de naturali lege, nec de ignorantia illius, sed de illa universalis et communi ignorantia, de qua paulo supra dixerat, omnem, qui peccat, ignorare illa, quæ oportet, hoc est non tam bene considerare, sicut deberet.

ARTICULUS III., IV.

Prima dubitatio.

QUANDO IGNORANTIA EXCUSET A PECCATO, VEL SALTEM ILLUD MINUAT.

Præmissa distinctione ignorantiae antecedentis, comitantis et subsequentis, quæ supra qu. 6. art. 8. explicata est, respondet *S. Thomas*, ignorantiam invincibilem antecedentem excusare omnino a peccato, id enim, quod ex hac ignorantia fit, non est voluntarium, sed potius sæpe est involuntarium, ut loco cit. dictum est. Docet tamen 2-o ignorantiam comitantem, quoniam non causat involuntarium, non excusare a peccato, in quo est magna dif-

ficultas. Aliqui enim Doctores ita hoc intelligunt, ut opus, quod cum tali ignorantia fit, etiam invincibili, non excusetur a malitia, nempe *Durandus* 2. d. 22. qu. 4., *Gabriel* qu. 2., *Conradus*, *Medina*, hic.

Alii vero etiam addunt, opus externum cum tali ignorantia factum facere hominem subiectum eisdem pœnis, excommunicationis, irregularitatis, quas mereretur operando ex ignorantia vincibili. Alii etiam addunt esse obligationem restituendi nocumenta, quæ inferuntur cum ignorantia comitante etiam invincibili, quales sunt *Covarruvias* ad Cap. Alma mater 1. p. §. 10. num. 15., *Mercatus* lib. 16. Sum. cap. 8. Fundamentum primum huius sententiæ est, nam illa flunt cum ignorantia comitante, quæ eadem ratione fierent, etiamsi non esset ignorantia, v. g. quando quis operatur cum illa dispositione voluntatis, ut reipsa idem esset facturus, quamvis nihil ignoraret. Hoc autem satis esse videtur, ut opus sit peccatum. Nam actus externus, qui procedit a mala voluntate, malus est; quando autem aliquis operatur ignorantia comitante, malum habet internum propositum: ergo actus externus est malus, etiamsi actu ignoretur, quoad circumstantiam, unde accipitur malitia.

2-o quia ignorantia non potest excusare operationem, nisi aliquomodo sit illius circumstantia. Ignorantia autem comitans, siquidem non est causa operationis, neque ullomodo influit in illam, non est illius circumstantia: ergo non magis illam excusat, quam aliqua alia, quæ per accidens existit in homine, quando aliquid mali facit.

Ignorantia comitans excusat a peccato. *Sententia tamen contraria est multo probabilior*, ignorantiam comitantem, quando est invincibilis, omnino excusare operationem a malitia, quæ sumitur ex circumstantia ignorata. Ita *Almainus* tract. 1. cap. 4. et *Cordubensis* lib. 2. qu. 19.

Ratio est, quia sine culpa est, quicquid non fit voluntarie et sponte. Nam peccatum actus voluntarius et spontanens esse debet. At vero, quod fit ignorantia comitante invincibili, non voluntarie nec sponte fit, ergo fit sine culpa. Minorem docet *Aristoteles* 3. Ethic. cap. 1., *S. Thomas* supra qu. 6. art. 8. et hic, asserunt enim illum, qui operatur ex ignorantia, operari involuntarie, illum vero, qui operatur ignoranter, non operari involuntarie, sed non voluntarie. Ratio autem est manifesta, quia voluntarium est, quod procedit a principio interno noscente singula, in quibus est actus:

ergo ubi desideratur cognitio, v. g. effectus occisionis, quæ accidit ex aliquo opere, non est voluntaria occisio, neque voluntaria iniustitia, ac proinde neque malitia homicidii. Quæ ratio non tantum probat operationem externam carere malitia iniustitiæ, sed etiam internum actum voluntatis efficacem, ex quo procedit talis operatio. Nam ille actus non potest habere malitiam, nisi a disconvenientia cognita in obiecto, nec ullo modo voluntas explodendi bombardam aliquo fine ordinatur ad occisionem, quæ omnino ignoratur, et ideo ab illa nullam potest habere malitiam, etiamsi accidat in eadem voluntate simul esse propositum occidendi inimicum, qui casu præter intentionem et scientiam tunc occiditur.

Ad 1-m respondetur: actum externum esse quidem malum, si procedat ex actu malo interno, homicidium tamen, quod accidit cum ignorantia comitante invincibili, non procedere ex actu malo contra iustitiam; licet enim in illo, qui operatur, sit desiderium occidendi actuale aut habituale, ex eo tamen non operatur homo, quando ignorat se tunc occidere inimicum, et ideo talis occisio non habet malitiam iniustitiæ. Atque hoc voluit significare *S. Thomas*, quando dixit ignorantiam comitantem, nec accusare, nec excusare, quoniam licet excuset operationem ignoratam, et voluntatem, ex qua procedit, non tamen excusat omnino hominem ab altero proposito, quod habet occidendi, si inimicum inveniret, quod propositum esse potest in illo, qui operatur aliquid cum ignorantia comitante mali eventus, in quo distinguitur ab ignorantia antecedenti invincibili, quæ causat involuntarium, hæc enim omnino hominem excusat, quia non potest contingere ignorantiam esse hoc modo antecedentem et durare malum propositum operandi, si inveniretur occasio, nam in tali casu ignorantia non est antecedens actione, hoc est, non est illius causa, fieret enim eodem modo, etiamsi non esset ignorantia, nempe ratione illius propositi idem faciendi, si inveniretur occasio.

Ad 2-m respondetur negando ignorantiam, de qua loquimur, non esse circumstantiam operationis, ut illam excuset. Ad hoc enim ut cognitio sit circumstantia tribuens aut auferens malitiam, non est necessarius influxus illius in operationem, sed satis est, quod proponat vel removeat ab intellectu obiectum, a quo est sumenda malitia. Ignorantia autem comitans, tollendo scientiam, tollit applicationem obiecti mali, necessariam ad malitiam; actus

autem voluntatis, quoniam non alio modo pertinet ad opus externum, nisi per modum causæ, ideo opus externum non habet bonitatem aut malitiam, nisi ab actu interiori, a quo procedit. Sed contra urgent alii. Nam fieri potest, ut in illo, qui operatur ignorantia comitante, actus procedat ex desiderio malo, quod habet v. g. in casu proposito, si quis post debitam diligentiam prudenter arbitratur nullum esse periculum occidendi aliquem, proinde neque inimicum, memor tamen huius eventus, de quo disputamus, iudicat fieri posse, ut casu inimicus occidatur, et ex hac ipsa intentione operatur, si forte casu contingat inimicum occidi, quamvis ipse putet prudenter nullum esse periculum. Casus est rarissimus, nec multum necessarius ad cognoscendam qualitatem operationum, prout communiter fiunt. Ad illum autem dicendum est, malitiam odii in opere externo posse communicari hac ratione, quoniam quicquid fit ex directa intentione mali alterius illam malitiam participat: proinde operatio externa, quæ procederet ex desiderio contingentis eventus, quatenus malum est inimici, malitiam odii participare; non tamen malitiam iniustitiæ, quam nullus contrahit, quando utitur iure suo, qui autem prudenter iudicat, non esse periculum nocimenti alicuius, ius habet operandi ut voluerit. Ex hoc autem, quod mutetur intentio, ius ipsius non mutatur, unde nec ratio iustitiæ, sed mutatur dumtaxat malitia odii, quæ sumitur ex motivo, et consumatur in actu interno. Addendum præterea est, quando evidenter cognoscitur nullum inferri nocumentum, fieri posse, ut apprehendatur aliquid perinde atque si esset præsens, et ut homo operetur explodendo bombardam, perinde atque si occideret inimicum, atque adeo habeat malitiam iniustitiæ. Sicut contraria ratione aliquis potest habere bonitatem virtutis adorandi, quando ex apprehensione alicuius in imagine eodem modo illum veneratur in imagine, atque si esset præsens. Hæc tamen non multum necessaria sunt ad cognoscendam malitiam operationum, prout communiter accident cum ignorantia comitante, quamvis aliquid deserviant ad cognoscendam dependentiam, quæ esse debet in operatione externa ab interiori ad communicandam bonitatem aut malitiam. *Sed contra alia ratione obiicitur* regula iuris lib. 6. regula 13.: Ignorantia facti, non iuris excusat. Quæ regula sæpe repetitur. Agit de iuris et facti ignorantia etiam Cod. eodem tit.-o. Respondeatur, eam regulam non intelligi quoad effectum excusandi a malitia morali. Nam etiam ignorantia iuris invincibilis sine dubio

potest excusare a malitia, ab hac enim regula excipiuntur minores 25 annis, et in pluribus casibus feminæ, in quibus tamen nulla posset esse exceptio quoad effectum excusandi a malitia, si ignorantia non universaliter excusaret. Intelligenda ergo est a negligentia quoad effectum lucrandi, aut non lucrandi aliquid per usucaptionem, aditionem hæreditatis et similia. In his enim ignorantia iuris nihil prodest, cum tamen ignorantia facti sæpe excuset, ita accipitur ex leg. 4. titul. cit.-o et alias sæpe. Asseritur enim in usucaptionibus ignorantiam iuris non prodesse, et præterea ignorantiam iuris non prodesse acquirere volentibus, suum vero petentibus non nocere, atque hunc esse sensum in regula Iuris Canonici, ex eo colligitur, quod in Civili Iure, unde illa desumpta est, manifeste habeat prædictum sensum, præsertim in lege. Regula est iuris titul. cit.-o, ubi Paulus: Regula, ait, iuris est, ignorantiam iuris cuique nocere, ignorantiam autem facti non nocere. Quamvis ergo ignorantia iuris aut facti varios habeant effectus circa lucrum, tamen quoad effectum excusandi a malitia æquales sunt, quia potius ignorantia facti invincibilis ideo solet excusare a peccato, quia necessario cum facti ignorantia coniuncta est ignorantia iuris, quod necessario pendet ex facto, nec potest cognosci opus disconveniens rationi, nisi quia cognoscitur secundum proprium esse, quod habet occidendi aliquem, aut inferendi aliud nocumentum. Quando autem ignorantia iuris aut facti, quia est invincibilis, excusat a malitia, consequenter etiam excusat ab onere restitutio-
nis, et a poenit. quæ annexæ sunt tali malitiæ.

Secunda dubitatio.

AN PECGATA FACTA EX IGNORANTIA SINT EIUSDEM NATURÆ
CUM HIS, QUÆ FIUNT CUM SCIENTIA.

De ignorantia vincibili S. *Thomas* respondet: illam non excusare a malitia, scilicet, quia non tollit rationem voluntarii, quod sufficiat ad malitiam, quod contingit, quando post aliquam suspicionem aut apprehensionem nocumenti, aut similis circumstantiæ malæ, homo audet operari sine alio examine, cum iudicio imprudente, quod fortasse non est talis circumstantia, vel non sequetur effectus, aut aliquid simile. Difficultas vero est: An peccata, quæ hoc modo contingunt, sint eiusdem speciei in ratione malitiæ cum aliis, quæ fiunt ex certa scientia.

Prima sententia.

Prima sententia est, quando quis dat operam rei illicitæ, peccatum, quod accidit cum ignorantia vincibili alterius circumstantiæ, esse eiusdem speciei v. g. cum quis occidit alterum, ignorando voluntarie circumstantiam personæ sacræ. Quando tamen quis dat operam rei licitæ, quæ ex se non est prohibita, peccatum, quod sequitur ex ignorantia vincibili, non esse eiusdem rationis cum peccatis, quæ contingunt ex scientia. Hac distinctione utuntur *Covarruvias* in capitulo Alma mater. §. 10., *Castro* de lege poen. lib. 2. cap. 4.; quæ tamen distinctio mihi non probatur. Nam si quando quis dat operam rei licitæ, circumstantia alia, quæ voluntarie ignoratur, eandem potest tribuere malitiam, quam tribueret cognita, eandem tribueret simili ratione ignorata, etiamsi ipse operans non faciat aliud malum.

Secunda.

Secunda sententia est, ignorantiam facti aut iuris positivi esse posse rationem, ut malitia, quæ desumitur a circumstantia ignorata, non sit eiusdem speciei. Ignorantiam tamen iuris naturalis causam non esse, ut peccatum sit alterius naturæ, proinde illa, quæ fiunt ex ignorantia iuris naturalis, eandem habere speciem. Illa vero, quæ fiunt ex ignorantia vincibili iuris positivi aut alii cuius facti, non esse eiusdem naturæ. Hac distinctione utitur *Caietanus*, hic, et supra qu. 12. art. ultimo. Eius vero ratio est, quia quando ignoratur factum, aut ius positivum, unde pendet malitia, eo ipso ignoratur obiectum, unde sumenda species malitiæ; in his enim, quæ sunt mala quia prohibita, malitia non minus pendet a prohibitione, quam ex substantia actionis, et ideo ignorata prohibitione, aut ignorato facto, unde pendet malitia, non videtur posse oriri eadem species malitiæ. At vero, quando opus est contra legem naturalem, est malum ex se, et non ratione prohibitionis, et ideo ignorata prohibitione ex negligentia culpabili, cognita autem natura obiecti, sumi potest eadem ratio malitiæ a natura obiecti, quod ex se contrariatur rationi.

Tertia probabilior.

Tertia tamen sententia est probabilior, in his omnibus casibus eiusdem esse naturæ peccata, quæ fiunt ex ignorantia vincibili, cum iis, quæ fiunt ex certa scientia, sive quis det operam rei prohibitæ, sive licitæ ex se, sive obiectum sit contra legem naturalem, sive positivam.

1-a ratio est, quia in iis, quæ sunt contra legem naturalem, malitia non desumitur ex sola substantia obiecti, quod si invincibiliter ignoraretur esse malum, nullam tribueret malitiam, ut

Caietanus concedit. Malitia ergo etiam contra legem naturalem sumitur ex disconvenientia, quæ est in obiecto, vel considerata manifeste vel ignorantia voluntarie, et ex negligentia: ergo si hæc disconvenientia ignorata ex culpabili negligentia eande mactualem malitiæ tribuit actioni, quam tribueret manifeste cognita pari ratione, obiecta, quæ sunt mala ex prohibitione, tribuere poterunt eandem malitiæ, quando eorum prohibitio culpabiliter ignoratur, quam tribuerent, si illa manifeste cognosceretur.

2-o quia quando quis peccat ex ignorantia culpabili, illius malitia in aliqua specie existit, nec enim potest esse malitia in genere sine aliqua specie, quæ procul dubio ex aliquo obiecto malo sumenda est, quamvis ignorato culpabiliter; si autem illud obiectum prædicto modo ignoratum suam speciem tribuere potest actioni, nulla est ratio, ob quam quodlibet obiectum non possit suam malitiæ tribuere, etiamsi ignoretur culpabiliter.

3-o. Ratio a priori est, quia malitia ignorata ex negligentia satis cognoscitur, ut censeatur voluntaria, nec enim ullam malitiæ tribueret, si agens non versaretur circa illam voluntarie. Supposita autem ratione voluntarii, nihil aliud desideratur, ut contrahatur illa species malitiæ, quam postulat obiectum, circa quod homo versatur voluntarie. Est autem doctrina hæc intelligenda, quando cetera sunt paria, præsertim in ratione directæ intentionis; contingere enim potest, ut peccatum unam habeat speciem, quando procedit ex ignorantia, aliam vero quando fit cum scientia, ex directa intentione, v. g. inferendi malum, quia malum alterius est, in quo casu, species primaria peccati est diversa, non ratione diversæ cognitionis, sed ratione modi intendendi malum alterius, quod constituit malitiæ odii.

Ex dictis solvit argumentum *Caietani*. Nam in his, quæ ^{Caietani argumentum sol-} sunt contra legem positivam, quamvis ignoretur earum prohibitio, tamen voluntarie efficiuntur, quod satis est ad rationem eiusdem malitiæ, ad quam non requiritur directa intentio, sed sufficit cognitione illius determinata, aut saltem aliqua cogitatio, ex qua posset sufficienter homo ex deliberatione moveri ad cognoscendam veritatem, quod si non faciat, voluntarie se exponit periculo violandi legem. de qua dubitat, quod satis est ad contrahendam eandem rationem malitiæ, minorem tamen in eadem specie. Unum tamen est peccatum hæresis, in quo est specialis dubitatio. An propter scientiam eius, qui errat cum pertinacia contra id, quod cognoscit

doceri ab Ecclesia, sit malitia essentialiter diversa ab illa, quæ reperitur cum ignorantia vincibili. An vero hæc sola sit distinctio secundum magis et minus, in eadem specie. Quod tamen magna ex parte pendet ex iis, quæ dicuntur de natura hæresis, et de pertinacia, quæ ad illud peccatum requiritur, cuius locus proprius est 2. II. qu. 11.

S. Thomas. Ultimo docet S. *Thomas*, ignorantiam vincibilem, quamvis non omnino excuset operationem, minuere tamen illius malitiam, quatenus minutum voluntarium. Nam ceteris paribus, minus voluntarium est, quod cum minori cognitione fit, quod S. *Thomas* dicit esse intelligendum de ignorantia, quæ non est directe voluntaria, nam quæ est expresse volita ad peccandum liberius et sine remorsu conscientiæ, potius docet peccatum augeri ex hac ignorantia, quatenus volita est ad talem finem, quod enim peccatum directe est intentum, magis voluntarium est, quam volitum indirecte.

Tertia dubitatio.

AN INADVERTENTIA MALITIÆ EXCUSET OPERATIONEM A PECCATO SICUT IGNORANTIA.

Eadem difficultas est, qualis inadvertentia excuset operationem, et quanta advertentia requiratur, ut operatio sit mala præsertim malitia mortali. Illa enim inadvertentia operationem excusat, cum qua esse non potest actualis advertentia et consideratio,

Quando morosa delectatio mortalium. quanta requiritur ad culpam gravem. Inde præterea colligendum est, quando delectatio sit morosa et culpabilis propter negligentiam et moram voluntatis, non repellentis delectationem. In qua re præmittendum est, fieri posse ut ratione actualis inconsiderationis excusetur operatio, etiamsi ex se esset mala et prohibita.

Inconsidratio excusat a peccato. Consentient in hoc principio fere Doctores omnes, ita S. *Thomas*, supra qu. 74. art. 3. ad 3-m, ubi peccatum, ait, morosæ delectationis non consistit in mora temporis, sed in mora voluntatis, quando ratio advertit. Eandem rem optime explicat *Aleensis* 2. p. qu. 108. memb. 11. Hinc autem sumitur occasio præsentis difficultatis, cum inadvertentia saepius excuset operationes malas ex se, si considerentur, qualis sit hæc inadvertentia obiecti, sine cuius consideratione nunquam peccatum contingit. An scilicet in casu inadvertentiæ totalis malitiæ, quando aliquis nec iudicat opus esse malum, neque aliqua apprehensione cogitat de malitia, excu-

sandus sit a culpa, præsertim mortali. An vero sine ulla apprehensione malitiæ aut periculi illius peccatum possit contingere.

Aliqui Doctores videntur affirmare. *Gersonius*, alphab. 24. et 33., *Adrianus* quodl. 7. artic. 1. in corpore. Refertur pro eadem sententia *Navarrus*, qui sæpius in Summa, dum explicat quando aliquis peccet, dicit si quis advertens, aut debens advertere esse malum hoc aut illud facere, cap. 12. num. 32. et cap. 15. num. 13. Unde inferre videtur, peccatum aliquando contingere sine advertentia malitiæ, quando quis, licet non advertat malitiam, tenetur tamen advertere.

1-o. *Fundamentum* esse potest, quoniam ut voluntas peccare possit, sufficiens est negligentia in consideranda malitia, negligentia enim voluntaria eo ipso est reprehensibilis. Sed inconsideratio malitiæ voluntaria esse potest sine ulla apprehensione malitiæ, si enim aliqua illius apprehensio sit, iam non est inconsideratio actualis malitiæ, ergo si inconsideratio voluntaria esse potest aliquando, peccatum etiam contingere poterit sine consideratione malitiæ. Quod autem inconsideratio ipsa aliquando voluntaria et culpabilis sit, expresse docet S. *Thomas* supra qu. 6. art. 3. ad 3-m et art. 7. ad 3-m, *Scotus* in 2. d. 42. qu. 1. artic. 1., *Gabriel* d. 22. qu. 2. art. 1.

2-o. Quoniam aliqua peccata possunt contingere sine actuali reprehensione conscientiæ, et sine illius remorsu, hoc autem non posset contingere, si in omni peccato necessaria est aliqua apprehensio malitiæ. Confirmatur ex communi doctrina, qua Patres docent aliqua esse peccata, quæ ignoramus nos fecisse, hoc autem non posset contingere, si ante omne peccatum procedit aliqua apprehensio malitiæ. Antecedens vero constat ex illis verbis 1. *Cor.* 4.: Nihil mihi conscious sum, sed non in hoc iustificatus sum; et ex præceptis *Hieronymi* lib. 2. contra Pelagianos, sæpe, inquit, aliqua malitia nos latet, ubi bene egisse arbitramur. Similia docet *Gregorius* lib. 1. mor. cap. 19. et lib. 5. cap. 22., *Cassianus* collat. 1. a cap. 20.

3-o. Quoniam sequeretur in illis, qui nihil cogitant de offensa Dei, quamvis sit peccatum veniale, nullum tamen esse mortale, quia sicut ad peccatum in genere dicitur necessaria aliqua cognitio malitiæ in genere, ita etiam asserendum esset ad peccatum mortale, quod constituitur in ratione mortalis per rationem offensæ Dei. Consequens, ut per se patet, esset absurdum. Quæ autem regula

„Nihil mihi
conscient sum“
quomodo
intelligatur...
Quæ bona
putamus, mala
interdum.

iuxta hanc sententiam observari debeat ad dignoscendum peccatum, et cuius obiecti debeat esse consideratio, ut inconsideratio malitiæ censeatur esse voluntaria, quæ non sufficiat ad excusandum a peccato, statim referemus.

Comunis tamen et vera sententia omnino est, ad rationem peccati, præsertim mortaloris, necessariam esse aliquam cogitationem malitiæ in iudicio, apprehensione aut dubitatione, nec ullum contingere peccatum mortale sine actuali et expressa apprehensione alicuius malitiæ. Hæc sententia deducitur ex verbis S. Thomæ supra citatis, asserit enim moram voluntatis non esse quousque ratio advertat, et clarissimi *Alensis* loco citato, *Antonini* 2. p. tract. 5. cap. 1. §. 5., *Bonaventuræ* in 2. d. 24. sup. 2-am part. tex. et art. 2. qu. 2., *Alberti* ibid. art. 13., *Henrici* quodl. 6. qu. 32., *Caietani* supra qu. 6. art. 8. et 2. 2. qu. 88. art. 1., *Angelicæ* v. Cogitatio num. 2., *Sylvestri* v. Delectatio qu. 1. dict. 4., *Almaini* tract. 3. Mor. cap. 24., *Angesti* in moral. cap. 6. par. 5., *Petr. Soto* lect. 10. de discriminis peccatorum, *Palacii* in 4. d. 18. qu. 6. art. 6. *Gabrielis* in 2. d. 42. qu. 1. art. 3. dub. 3.

Advertentia
duplex.

Ut autem probemus hanc sententiam, notandum est, duplum esse posse advertentiam circa malitiam obiecti: alteram in iudicio asserente aliquid esse aut non esse malum, alteram vero, quæ prior est in sola apprehensione, quando sine iudicio malitia venit in mentem, et ex necessitate movet dubitationem in animo, an tale obiectum sit aut non sit malum, an in illo sit aliquid periculum malitiæ. Interdum etiam generatur iudicium circa ipsum periculum, quo mens iudicat periculum esse, ne aliquid mali lateat in obiecto, etiamsi non sit alterum iudicium, quo determinate mens asserat, obiectum esse malum. Inadvertentia vero et inconsideratio nihil aliud est, quam negatio advertentiæ et considerationis, et ideo sicut est duplex advertentia in iudicio et apprehensione, similiter esse potest duplex inadvertentia, altera iudicii, altera apprehensionis. Contingere autem potest, ut quamvis in iudicio sit inadvertentia, tamen in apprehensione advertentia sit, et cogitatio malitiæ, vel periculi illius. Sententia autem, quam sequimur, est, peccatum mortale posse quidem contingere cum inadvertentia in iudicio, hoc est sine illa consideratione, qua absolute asseritur opus esse malum, tamen cum inadvertentia apprehensionis circa malitiam, hoc est, sine ulla illius cogitatione non posse esse voluntariam inconsiderationem malitiæ, neque

Inadvertentia
quid et quo-
tuplex.

peccatum præsertim mortale, de quo auctores citati expressius loquuntur quam de veniali.

Fundamentum huius sententiae est, quia fieri potest, ut supposuimus, ut homo operetur spontanee illud, quod est ex se malum, excusetur tamen ratione inadvertentiæ; hoc autem solum potest contingere, quando in mente non est illa consideratio, quæ sufficiat, ut voluntas moveat intellectum ad maiorem considerationem malitiæ. Sed quando nulla præcedit apprehensio, voluntas non potest intellectum applicare ad examinandum, an opus sit malum, ergo quando nulla talis apprehensio præcedit, inconsideratio malitiæ non est voluntaria.

Respondent aliqui recentiores contrariæ sententiae: Ad hoc, ut intellectus voluntarie moveatur ad inquisitionem malitiæ, non sufficere quamlibet obiecti cogitationem, nec requiri apprehensionem malitiæ, sed sufficere quandam medium apprehensionem obiecti, quantum est consultabile, qua cogitatione cognoscatur obiectum cum aliqua ratione boni et mali, ac proinde prout indifferens ad electionem, etiamsi non sit ulla cogitatio malitiæ moralis, illa enim indifferenta obiecti est sufficiens ratio, quæ moveat ad consultationem.

Hæc tamen responsio impugnatur efficaciter. 1-o. Quoniam cogitationes boni et mali unius generis non possunt deservire ad deliberationem alterius mali v. g. cogitatio de utilitate rei ad lucrum, ad deliberationem nocimenti, quod res potest afferre contra salutem, nisi præter cogitationem utilitatis in mentem veniat aliqua cogitatio salutis aut nocimenti, quod contra illam esse posset: ergo cogitatio commoditatis aut incommoditatis rei non est sufficiens principium ad deliberandum, an res sit mala contra mores. Quod patet hoc exemplo: fieri potest, ut is, qui cognovit aliquem diem esse ieunii, omnino eius oblivious, atque adeo petat sibi afferri carnes, potest etiam consultare, sit ne cibus bonus an malus, delectabilis aut amarus, cum omni inadvertentia malitiæ moralis, ita ut a peccato excusetur, etiamsi carnes manducet post consultationem, qua cognoscat an cibus bonus sit. Cuius ea sola ratio est, quia actualis consideratio et deliberatio boni et mali in genere utilitatis et commodi non sufficit ad deliberandum de bonitate et malitia morali, quæ longe differunt ab aliis bonitatibus: ergo quamdiu animus non tangitur apprehensione alicuius malitiæ, nulla potest esse voluntaria deliberatio circa illam, ac proinde neque inconsideratio voluntaria, quæ possit imputari ad

culpam; quando enim actus considerandi non potest esse liber, cessatio a consideratione non potest esse voluntaria, neque libera. Quando enim nullum apparet malum, quod timeatur, quod possit animo nocere, non potest oriri desiderium inquirendi et examinandi, ne propter negligentiam aliquod accedat animi nocumentum. Dicendum ergo est, quando nulla est apprehensio malitiæ, nec periculi illius, operationem censeri indeliberatam, et excusari ab omni culpa, quoisque sit cogitatio malitiæ.

2-o. Quando obiectum iudicatur habere gravem malitiam, aut est aliqua apprehensio gravis mali, vel saltem periculi ne lateat aliquod grave malum, tunc esse sufficientem deliberationem ad peccatum mortale, quoniam si motus voluntatis post talem apprehensionem subsequatur, plane tendit in grave malum, operando cum voluntario periculo illius. Quando vero deliberatio est media, qua obiectum iudicatur esse malum leve, sine dubitatione de gravi

Si solum in genere apprehendatur obiectum maleum, quale sit peccatum. malo, deliberatio est sufficiens ad veniale. Si autem solum in genere apprehendatur obiectum, ut malum, distinguendum est: An obiectum materiale cognoscatur distincte, aut in aliqua notabilis parte, vel certe solum confuse, sine expressa notitia notabilis malitiæ. Priori modo, quando malitia est sufficiens ad mortale, deliberatio etiam ad illud sufficit, quoniam impossibile est iudicare aut apprehendere aliquid ut malum, considerando notabilem quantitatem obiecti materialis, et non considerare malum grave, quia apprehendere malum in tanta materia est apprehendere malum grave, si malitia est notabilis. Quando tamen obiectum materiale tam confuse apprehenditur, ut non apprehendatur sub ratione magni vel parvi, nec ex alia parte sit dubitatio de periculo, talis deliberatio non est sufficiens ad peccatum grave, quia gravitas nulla ratione cogitata est, unde neque volita. Sumitur hæc doctrina præsertim de deliberatione circa veniale ex *Cordubensi*, lib. 1. qu. 23. dub. 10., *Almaino* et *Angesto* loco citato, et ex parte idem docet *Navarrus* prælud. 9. num. 9., *Valentia*, supra, qu. 14. punct. 4., dum disputant, quale peccatum sit illius, qui peccat contra scientiam erroneam, iudicando opus esse malum, non iudicando an sit grave aut leve. Quando enim citati auctores docent,

quamdiu sola est cognitio malitiæ in communii, tamen esse peccatum veniale, non excludunt esse peccatum mortale, quando ratio communis malitiæ apprehenditur, considerata distincte malitia illa, quæ sufficit ad mortale; nam revera quando talis est notitia malitiæ,

sine dubio est apprehensio gravis mali, quamvis gravitas non cognoscatur sine subiecto. Quapropter, qualitas deliberationis aliqua ex parte pendet ex claritate et distinctione, qua apprehenditur materiale obiectum, in quo est malitia.

Ad 1-m respondetur: inconsiderationem malitiæ, quæ est in iudicio, esse posse voluntariam directe, aut indirecte, quando scilicet post apprehensionem aut dubitationem alicuius mali, voluntas non cohibet executionem, quousque intellectus inquirat, an sit reipsa aliquod malum grave, aut leve, verumtamen nulla præcedente apprehensione malitiæ moralis, aut prohibitionis, vel alterius rei similis, quæ pertinet ad genus morale, sicut non potest esse inquisitio voluntaria circa malitiam, ita neque inconsideratio. Quod autem dicit *S. Thomas* inconsiderationem malitiæ esse posse voluntariam, intelligendum est priori modo de illa inconsideratione, quæ est in inquisitione et iudicio. Eodem modo est intelligendum, quod sæpe docet *Navarrus* et alii auctores, hominem peccare cum advertit vel debet advertere, tunc enim proxime debet, cum animus tangitur apprehensione alicuius mali, aut periculi illius.

Ad 2-m. Concedimus peccatum posse contingere sine reprehensione et remorsu conscientiæ, quia reprehensio conscientiæ proprie est iudicium, quo iudicatur aliquid esse malum, remorsus vero est aliqualis tristitia ex præsentia mali, sine quibus peccata contingere possunt, non tamen sine ulla apprehensione mali. Ad confirmationem similiter concedimus aliqua peccata contingere, quæ ignoramus nos fecisse, quoniam licet fuerit advertentia, non tamen remansit illius memoria, quia non fuit tam intensa, qualis requiritur ad relinquendum principium memoriæ, sæpe enim diximus, nos in multa advertere, non discernentes an advertamus, et ideo postea non recordamur, an sufficienter animadverterimus. Hoc sensu *Hieronymus* dixit, nos aliqua mala facere, quæ putamus bene fecisse.

Ad 3-m respondetur, negando consequentiam; quoniam peccatum mortale, ut contrahatur, non requirit apprehensionem offensæ Dei, sed apprehensionem gravis mali, contra rationem, ut probabimus qu. 88.

Ultimo aliqui hic disputant: An in omni peccato sit aliqua ignorantia aut inadvertentia, et quo sensu sit vera, illa vulgaris propositio: omnis peccans est ignorans. De hac tamen dicemus qu. 78., quomodo scilicet hæc contingat in peccato malitiæ, in quo proprium locum habet hæc difficultas.

Quomodo intelligitur peccatum, cum quis advertit, vel debet advertere.

Quaestio LXXVII.

DE ALTERA CAUSA PECCATI, QUÆ EST PASSIO.

Per passiones hoc loco intelliguntur operationes appetitus sensitivi, ut *Damascenus* docet 2. fide. cap. 22., quæ actiones passiones vocantur ratione immutationis corporalis, quæ huiusmodi actionibus coniungitur. Quod autem huiusmodi passiones vim habeant movendi voluntatem etiam cum mortali illius culpa, experientia notum est, et ex divinis libris, ut *Danielis* 3: Concupiscentia subvertit cor tuum; et *Jacobi* 1.: Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Hunc autem effectum habent passiones dupli de causa. 1-o ratione dispositionis, quæ causatur in corpore, obiectum delectabile appareat magis conveniens, et quia sensus internus efficacius detinetur in apprehensione boni sensibilis, circa quod passio est excitata, unde etiam fit, ut intellectus magis occupetur in apprehensione eiusdem boni, et ut ratione huius nimiæ attentionis minus attente considerentur alia, quæ si attente considerarentur, impedirent consensum voluntatis, ut *S. Thomas* docet art. 2. et 7., et *Caietanus* art. 1.

2-o docet *S. Thomas*, passionem etiamsi vim habeat alliciendi voluntatem ad peccandum, nihilominus etiam habere vim diminuendi peccatum, non quia omni ex parte diminuat voluntatem etiam circa rationem boni delectabilis, ut aliqui arbitrantur, sed potius quia augendo rationem voluntarii circa bonum delectabile, simul etiam diminuit voluntarium et liberum circa rationem mali dishonesti, nimirum quia impedit attentam considerationem huius, cum enim libertas posita sit in potestate non operandi, quæ innititur in apprehensione mali, quæ movet ad non operandum, ideo diminuitur libertas, ac proinde ratio peccati, quæ formaliter fundatur in ratione liberi, non vero in illa sola ratione voluntarii, quæ designatur a libero, ut explicuimus supra articulo 4. qu. 2. Addit *S. Thomas*, tantam esse posse vim passionis, ut omnino impediatur usus rationis, id est consideratio mali dishonesti, atque adeo opus omnino excusetur a malitia. Tandem docet hæc peccata, quæ accidentur ratione operationis appetitus sensitivi prævenientis rationem, dici peccata

Quæ dicuntur
peccata ex
infirmitate. ex infirmitate. Infirmitas enim humanæ voluntatis contracta ex peccato originali magna ex parte consistit in rebellione appetitus

seu in illa potestate, quam habet, operandi ante usum rationis, scilicet ex sola apprehensione sensus. Inde enim fit, ut voluntas post advertentiam rationis difficilius operetur. Illa autem dispositio, quæ notabiliter impedit liberum usum alicuius naturalis facultatis, dicitur ægritudo et infirmitas.

Quaestio LXXVIII.

DE TERTIA CAUSA INTERNA PECCATI, QUÆ EST MALITIA.

Peccatum ex malitia hoc loco dicitur illud, quod committitur sine ignorantia ex parte intellectus et sine aliqua passione appetius sensitivi, ut enim *Augustinus* docet in Numeros q. 25. et *Bernardus* Serm. 26. de modo bene vivendi, præter peccata, quæ contingunt ex ignorantia aut infirmitate passionis appetitus sensitivi, sunt alia, quæ contingunt ex sola malitia, et ut alii loquuntur, ex industria et contemtu. Dicuntur autem peccata hæc ex malitia, non sicut ex aliqua alia causa positiva præcedenti, quasi prior sit malitia, et deinde peccatum, sicut passio est prior, quam malus consensus, quam ex libertate voluntatis consentientis in malum. Qua de causa peccata ex malitia ceteris paribus maiorem habent culpam. Contingunt autem aut ex consuetudine, quod in hominibus est frequentius, interdum etiam sine ulla præcedente mala consuetudine, sicut contigit in Angelis et in primo parente. Cum vero dicamus peccata ex malitia non accidere ex ignorantia, difficultas hoc loco est: An fieri possit, ut peccatum contingat sine ullo defectu præcedente in intellectu, ut videtur significari, quando asserimus aliqua peccata esse ex sola malitia. Et quidem omnium Scholasticorum sententia est, nullum peccatum contingere sine aliquo defectu in intellectu: qualis tamen hic defectus esse debeat, Doctores inter se non consentiunt. Quare:

Quæ dicantur
peccata ex
malitia.

Prima sententia est: Positivum et proprium errorem præcedere in intellectu ante omnem malum consensum. Ita *Capreolus* 2. d. 22. qu. 1. art. 3. et in 3. d. 36. qu. 1. art. 3. ad 1-m contra 1. concl., *Caietanus* 1. p. qu. 63. art. 1. 3., et aliqui alii, dum disputant

Omnis peccans de peccato Angelorum. Confirmant ex *Aristotele* 3. Ethic. cap. 1., *ignorans*. ubi omnis, ait, pravus ignorat, quæ agere oportet, et a quibus est abstinendum, et ob huiusmodi errorem homines iniusti et mali fiunt. Ubi non solum dixit ignorare, sed etiam expressit errorem. Præterea ex divinis libris adducunt illud *Prov.* 44.: Errant, qui operantur malum. Et *S. Thomas*, qu. præced. art. 2., saltem de peccatis, quæ contingunt ex passione, qua voluntas operatur contra scientiam universalem, videtur docere, ea peccata contingere ex errore.

Secunda sententia est omnino contraria: Peccatum posse contingere in voluntate sine ullo defectu in intellectu ignorantiae aut inconsiderationis, aut alicuius erroris, nempe ex sola malitia et libertate voluntatis. Ita *Scotus* in 3. d. 36. qu. un. in §. 2., *Gabriel* 2. d. 22. qu. 2. art. 3. dub. 3., *Adrianus* quodl. 4. art. 1.

Fundamentum est unicum, et ut aliquibus videtur, valde difficile, quoniam etiam post considerationem malitiæ, et cognitionem boni delectabilis, sine ulla alia cognitione, voluntas retinet libertatem operandi circa bonum, aut circa malum, consentiendo obiecto delectabili, quod re ipsa est bonum delectabile, in quo casu nec est error, nam re ipsa cibus prohibitus, ex cuius desiderio aliquis moveri, delectabilis est et utilis ad satisfaciendum fami, nec necessarium est aliud iudicium. Hoc autem contingere potest cum perfecta advertentia malitiæ, etiamsi actu considerentur omnia, ex quibus moveri posset homo ad non operandum, quia non obstante hac perfecta consideratione voluntas habet suam libertatem consentiendi obiecto, quod sine errore iudicatur esse delectabile.

Tertia sententia est inter has media et probabilior: Peccatum posse quidem contingere sine positivo errore et sine ullo falso iudicio, per quod aliter res cognoscatur, quam sit, non tamen posse contingere sine aliquo reali defectu, hoc est, sine privatione alicuius considerationis, ex qua homo posset moveri ad non consentiendum. Priorem partem docuit *S. Thomas* 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4-m. Respondet enim: præter peccata, quæ contingunt ex aliquo errore, esse alia, quæ nullam præsupponunt ignorantiam, sed tantum defectum considerationis eorum, quæ considerari deberent. Idem docet posse contingere in peccatis, quæ fiunt ex passione, ut patet qu. præced. art. 2. Eandem partem *Scotus*

refert definitam in Academia Parisiensi, scilicet esse errorem docere, stante recta scientia in universalis et particulari, voluntatem non posse peccare. Et colligitur ex argumento supra posito, ut enim quis peccet contra præceptum ieiunii, satis est, si cognoscat cibum esse delectabilem, prohibitum tamen illo die, in quo casu, nullus est error in intellectu. Respondent doctores contrariæ sententiæ: præter prædictum iudicium ad operandum esse aliud necessarium, quo intellectus iudicet, tale opus esse faciendum, et hoc practicum iudicium esse proprium errorem. Hæc tamen solutio impugnatur. Primo, quia sæpius peccatum consumatur in actu interiori, cuius obiectum non sit aliquod opus externum, ut contingit in tristitia de bonis aliorum, in quo casu cum voluntas non versetur circa aliquod opus faciendum, non est necessarium iudicium, quo intellectus asserat aliquid esse faciendum. 2-o, quamvis voluntas versetur circa simile opus, solum iudicium de bonitate et malitia operis sufficit ad volendum operari, sine alia cognitione. Bruta enim animalia cum sola apprehensione bonitatis efficaciter moventur ad operandum. 3-o, illud iudicium, quo asseritur aliquid esse faciendum, nihil aliud est, quam cognoscere obiectum esse conveniens fini intento, in quo iudicio non errat, qui iudicat esse manducandum ad satisfaciendum fami. *Quod vero nonnulli docent:* cum natura hominis sit rationalis, ad operandum non sufficere qualecumque iudicium de bonitate obiecti, sed esse iudicandum, illud esse conveniens naturæ rationali, est absurdum maius; sequeretur enim, peccata non contingere sine peccato contra fidem, quale esset iudicare, fornicationem esse opus conveniens rationi, aut esse faciendum secundum rationem. *Respondent nihilominus:* si hoc iudicium esset universale, esset peccatum contra fidem, tamen iudicium rei in particulari contra fidem non esset, scilicet de tali opere, in tali tempore, et loco, pensatis omnibus circumstantiis. Cuius solutionis aliquam occasionem dedit S. Thomas 2. II. q. 20. art. 7. et qu. 162. art. 4. ad 1-m, dum explicat, etiamsi iudicium in universalis sit contra fidem, iudicium tamen particulare practicum, quo peccans operatur, non esse contra fidem. Quæ tamen doctrina mihi videtur difficilis. Propositio enim universalis de fide non solum destruitur per universalem contrariam eiusdem prædicati de eodem subiecto, sed etiam per singularem propositionem, oppositam contradictorie. Nam contra huiusmodi propo-

sitionem de fide, „*nullus sine gratia potest se disponere ad iustificationem*“, non solum est error asserere, quemlibet peccatorem id posse, sed etiam esset error illud asserere de quolibet singulari peccatore. Igitur quando universalis propositio est de fide, nullum potest esse particulare iudicium eiusdem prædicati de eodem subiecto sine errore contra fidem. De fide autem est, omne adulterium aut fornicationem esse contra rationem: ergo contra fidem esset iudicare aliquod singulare sub illis contentum esse faciendum secundum rationem. Quare illa distinctio de iudicio in universali, aut in particulari, inutilis omnino videtur in re præsenti. Nam si in iudicio universalis iudicatur opus esse bonum delectabile, non vero bonum honestum, etiamsi sit universale, contra fidem non est, sicut neque in particulari, cum per fidem solum doceatur illa opera esse peccata et mala contra rationem; si vero iudicium sit prædicta opera in particulari non esse in honesta, eadem ratione est contra fidem, atque esset iudicium universale. Dicendum est ergo, nullum falsum iudicium aut errorem, quo iudicatur de re aliter, quam illa sit, esse necessarium ad peccatum, quamvis multa peccata ex simili errore fieri possint.

Quod vero peccatum non possit contingere sine aliquo reali defectu, hoc est sine privatione alicuius considerationis, quæ hominem moveret ad non consentiendum, docet *S. Thomas* loco citato et *Durandus* 2. d. 5. qu. 1. et d. 23. et 29. qu. 1. *Et sumitur ex Aristotele* lib. 7. Ethic. cap. 3., quod enim docuit lib. 3. cap. 1., omnem qui peccat, ignorare illa, quæ agere oportet, videtur ab illo explicari caput citatum, prius enim dividit scientiam in habitualem et actualem, quæ consistit in actu considerationis, quam dicit esse posse in universalis et in singulari. Et tandem concludit ad finem capitinis, huiusmodi in singulari, aut non esse in illo, qui peccat ex passione, aut esse tam levem, ut videatur potius in ore, quam in corde, sicut quando temulentus dicit carmina, quo exemplo significatur, imperfectam esse considerationem eius, qui peccat ex passione.

Primo. Conclusio posita mihi videtur deduci ex Scriptura, et quidem ex *Eccl.* 7.: In omnibus operationibus tuis memorare novissima tua, et in æternum non peccabis, seu nunquam, ut exponit *Lyranus*. Quibus verbis plane significatur, memoriam saltem perfectam mortis et reddendæ rationis, præmii et pœnæ futuræ, tantam vim habere, ut illa durante nullus in peccatum consentiat.

Quam vim intendens *Moses* Deuteron. 32.: Utinam, ait, saperent et intelligerent ac novissima providerent. Quem locum in hoc ipsum propositum recte ponderat *S. Augustinus* tom. 9. in speculo peccatoris, a principio; et *Chrysostomus* dum ponderat illa verba: Non est Deus in conspectu eius, inquinatae sunt viæ illius. Ubi etiam docet, sine obliuione Dei peccatum non contingere, intellige sine illa, quæ opponitur memoriae perfectæ. Idem repetit hom. 40. in Ioan. Idem docet *Basilius* in Ps. 37., dum explicat illa verba: „A facie insipientiae meæ“, ubi ait, insipientiam suum factum appellat, *omne enim peccatum per stultitiam fit*; et *Damascenus* lib. 1. parallelorum cap. 12., ex sententia eiusdem Basili, fieri ait non potest, ut aliquis a recta via deflectat, nisi prius Dei obliuione animus laboraverit. Idem prosequitur *Bernardus* lib. 1. de consideratione cap. 7., dum explicat vim, quam habet perfecta consideratio ad abstrahendum hominem a consensu in peccatum. Cum autem propositio allata ex divinis libris universalis sit, et cum eadem universalitate a Patribus intelligatur, dicere non licet, solum moraliter esse veram, et ut plurimum, non tamen in omni casu.

Secundo. Quia fieri non potest, ut sine aliquo defectu in intellectu scientiæ, aut considerationis aliquis velit pati aliquod grave malum v. g. mortem pro levissimo aliquo bono v. g. aliquo cibo, quam non multum desideret; quamvis enim libertas in homine sit ad volendum pati illud malum, pro re tam levi, quoniam tamen certissimum est, nullum nisi stultum simile quid eligere, dicere possumus, illam electionem non posse contingere sine defectu in intellectu, aut hunc defectum esse necessarium necessitate consequenti, ex suppositione ad prædictam electionem tam imprudentem. At vero ratio mali, quæ est in peccato, et periculorum, quæ illi annexuntur, sine comparatione maiora sunt, quam quodlibet bonum, quod movet ad peccandum, et illius excessus est maior, quam malum mortis excedere possit quodvis aliud bonum: ergo electio peccati non potest contingere sine defectu perfectæ considerationis magnitudinis mali et periculorum, quæ cum peccato connectuntur. *Confirmatur:* quia ut *Augustinus* docet lib. 1. ad Simpl. qu. 2.: Nullus est, qui non posset a Deo vocari, ea vocatione, qua moveretur, et intelligeret, et sequeretur vocantem. Ergo in omni, qui peccat, est parentia illius saltem considerationis, quæ moveret ad non consentiendum. Id quod

facile intelligetur, si advertamus, quo magis occupatur attentio animi inconsideratione alicuius obiecti, eo minus attendere alteri obiecto. Unde etiam fit, ut ex perfecta consideratione eorum, quæ movent ad non peccandum, necessario diminui debeat consideratio apparentis boni, quod ad peccandum movet. Quando ergo animus perfecte attenderet circa illa, quæ movent ad non peccandum, necessario esset levissima apprehensio boni apparentis, quod ad peccandum movet, proinde peccatum non contingeret, nimirum quia efficax cognitio bonorum motivorum vinceret imperfectam apprehensionem boni apparentis. Contra vero, quando multum considerantur hæc bona apparentia, bona autem æterna imperfecte considerantur, humana libertas decipitur et attrahitur ad consensum circa bonum apparenſ. Recte igitur dicitur: *nullum peccatum contingere sine aliqua physica carentia considerationis, quæ moveret ad non peccandum*, non quidem, quia libertas peccandi tollatur, sed quia hæc talem habet naturam, ut nunquam consentiat in peccatum, nisi quia levius considerantur illa, quæ movent ad non peccandum.

Ad fundamentum autem oppositæ sententiæ respondendum est:

Posita qualibet advertentia in intellectu manere in voluntate libertatem et potestatem peccandi, nihilominus nunquam peccatum contingere, quando est perfectissima advertentia æternorum bonorum, et levissima consideratio boni apparentis, idque propter ipsam libertatem voluntatis. Nam inter multa, quæ non facimus, quamvis possimus, unum est non consentire in peccatum, quod gravissimum malum est, nisi quando in intellectu non est perfectissima consideratio, quæ esse potest, sicut nullus vult pati malum mortis propter aliquod levissimum bonum, nisi stultitia aut oblivione laboret, etiamsi libertatem habeat consentiendi morti, posita qualibet advertentia. Quare, quando dicitur ad omnia peccata necessarium esse aliquem defectum in intellectu, sermo est non de necessitate antecedenti et simpliciter, quæ ponitur nulla facta suppositione liberi, sed de necessitate consequenti et ex suppositione, nam ex suppositione, quod nullus consentiat peccato, nisi quia minus perfecte considerat illa, quæ movent ad non peccandum, ad hoc ut aliquis peccet, necessarius est defectus in intellectu necessitate ex suppositione et consequenti, quæ non opponitur libertati peccandi, quæ in homine est etiam posita qualibet cognitione distincta a visione beatifica. Quæ distinctio duplicitis

necessitatis non solum hoc loco, sed etiam ad explicandam necessitatem gratiæ ad opera naturalia, quæ sine gratia non fierent, utilissima est, ut dicemus qu. 109.

Ad fundamentum primæ sententiae respondendum est: quod in sacris libris dicitur errare illos, qui operantur male, præcipue intelligi de errore voluntatis, in qua errare nihil aliud est, quam peccare, et consentire obiecto prohibito, hoc enim est errare a via veritatis. Si autem intelligatur de errore intellectus, intelligendum est de errore practico. Nam iudicium intellectus, quo cognoscitur bonitas obiecti delectabilis, quod verum est per conformitatem ad obiectum, quia est occasio, ut voluntas erret male consentiendo, dicitur error practice, et operativo modo, ratione malæ operationis, ad quam movet voluntatem. Et hoc fortasse voluit S. Thomas, quando dixit, errorem in particulari non esse contrarium fidei, de illo scilicet iudicio, quod dicitur error solum ratione circumstantiæ eventus, scilicet operationis, quæ ex illo sequitur. Nam intelligere, quod movet ad errandum vel peccandum, dicitur error practicus, vel error operationis, qui magis positus est in mala operatione, quam in difformitate iudicii cum obiecto.

Quaestio LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI.

ARTICULUS I., II.

Prima dubitatio.

UTRUM DEUS SIT CAUSA PECCATI, VEL SALTEM ACTIONIS, QUAE DENOMINATUR PECCATUM.

Duo quæruntur in his articulis: Primum est: An Deus sit causa rationis formalis peccati, hoc est deformitatis et malitiæ, quæ constituit operationem in ratione peccati. 2-m: An concurrat in realem operationem, quæ est materiale subiectum malitiæ.

Circa primum: Hæretici huius temporis, in errando liberiores quam Manichæi, docent Deum, qui est auctor rerum bonarum, similiter esse auctorem peccati, hoc est, illud æterno consilio

præfinire et in tempore efficere, sicut alias creaturas, cum tamen Manichæi hoc solum dixerint de quodam malo principio, quod dixerunt a seipso existere et esse causam peccatorum, quoniam Deus auctor rerum bonarum causa peccati esse non poterat. Huius erroris refertur ut auctor primus Florinus quidam circa tempora Apostolorum, ut deducitur ex *Eusebio* lib. 5. hist. cap. 19., ubi refert quoddam fragmentum cuiusdam libri *Irenæi* contra hunc hæreticum, post quem usque ad Lutherum et eius discipulos hic error inauditus erat. Eorum verba referunt *Valentia*, hic, et *Bellarminus* tom. 3. controv. 2. lib. 2. art. cap. 4., qui duo fusius hunc errorem refutant, et *Castro* contra hæres. v. Malum, *Molina* in Concord. qu. 14. art. 13. disp. 30. alias 31. Unicum tamen ac sufficiens fundamentum sit, quoniam Deus nihil efficit nisi volendo, proinde quicquid a Deo fit, ab illo etiam diligitur; Deus autem, qui nihil odit eorum, quæ fecit, impium et impietatem eius odio habet. *Sap.* 11. et 14. et *Psal.* 5.: Non Deus volens iniquitatem tu es, et *Hieremiacæ* 19.: Aedificaverunt excelsa, quæ nec præcepi, nec locutus sum, neque ascenderunt in cor meum. Ergo iniquitas et malitia, per quam actio constituitur in ratione peccati, nec est præfinita a divina voluntate, nec ab illa in tempore fit. Id ipsum significatur illis verbis *Abac.* cap. 1.: Respicere ad iniquitatem

Quomodo Deus non respicit peccata. non poteris. Qua phrasi significatur magna detestatio voluntatis circa aliquod obiectum, quod præ odio ne videre quidem possumus, alias enim certissimum est, omnium peccata esse Deo manifesta. Illud ergo respicere ad iniquitatem proprie significat actionem divinæ voluntatis circa iniquitatem, quam diligere non potest. Consentunt Doctores Ecclesiæ, ut in citatis auctoribus videri poterunt. Quin potius, ut *Theodoreetus* ait lib. 1. divin. decret., hic etiam fuit consensus Philosophorum. *Plato* enim lib. 2. de republ. aperte asserit, Deum, cum bonus sit, malorum causam non esse, idque omnino esse refellendum, si aliquis dicat, nec permittendum aliquem dicere aut audire, si civitas bonis legibus instructa sit. Quibus verbis attingitur etiam ratio naturalis, qua hæc veritas demonstrari potest, Deum scilicet, quia essentialiter sanctus est, non posse peccare. Quia sicut non potest amittere suam naturam, ita neque sanctitatem; facere autem deformitatem peccati formaliter est peccatum: ergo non potest esse auctor malitiæ. Minor patet, quia peccare nihil aliud est, quam voluntarie malum facere, quod significatur illis verbis *Psal.* 50.: Tibi soli peccavi, et malum etc.

Quæ verba explicatio sunt præcedentium. Hac ratione utitur *Dionysius* cap. 4. de divinis nominibus: Non est, inquit, malum a Deo, aut enim bonus non est, aut bona facit; *Basilus* hom. quod Deus non sit auctor malorum: si Deus, ait, auctor malorum est, bonus non est; *Gregorius Nazianzenus* oratione I. contra Julianum; *Epiphanius* hæres. 66.; *Athanasius* oratione contra idola: peccatum, inquit, a Deo non est, quia ex bono malum esse non potest, alioquin pro bono haberi non posset. Ex quibus deducitur dogma fidei non tantum esse, Deum non peccare, quod ne hæretici quidem audent concedere, sed etiam Deum neque velle nec efficere peccatum, saltem quatenus malum aut peccatum est. Contra quam veritatem ex catholicis Doctores videntur aliquid dixisse *Caietanus* supra qu. 18. art. 5. et qu. 75. art. 6., *Occamus* in 3. qu. 12. ad 3-am dub., cum enim dixisset, rationem primariam peccati aliquid esse positivum, similiter concedit illam rationem peccati esse a Deo, quamvis Deus non peccet. Hæc tamen doctrina, ut non sit manifestus error in fide, intelligenda est, quod illa ratio peccati, quatenus talis, non sit a Deo, sed solum quatenus est quoddam ens creatum, qua ratione hæc sententia quamvis improbabilis sit, non tamen esset error tam manifestus, quamvis revera ex principiis fidei efficaciter impugnetur.

Difficultas vero est in explicanda ratione, ob quam Deus Cur Deus non
non est causa malitiæ etiamsi generali concursu adiuvet voluntat sit auctor
peccati.

Prima responsio est: Voluntatem ad operandum solum indigere divino influxu, quo conservetur in rerum natura; conservata tamen voluntate in ea esse vim sufficientem ad volendum et nolendum, et ideo solam voluntatem esse causam malitiæ peccati. Ita *Durandus* in 2. d. 37. qu. 1. Cuius tamen sententia non solum in falso fundamento innititur, sed etiam errore aut periculoso in fide. Nam ex divinis libris constat, creaturas in Deo Deum concurre
vivere, moveri et esse. *Act.* 17. et 1. *Cor.* 15.: Deus dat unicuique rere generali
semini proprium corpus. Et ab effectu recte deducitur, ex illo ter ad omnia:
quod refertur *Luc.* 24.: Oculos discipulorum fuisse impeditos, ne contra Duran
Christum agnoscerent. Cum enim discipuli de aliis obiectis recte dum.
iudicarent, ea solum ratione potuerunt impediri, ne Christum agnoscerent, quia vel efficientia ipsorum in videndo, aut causalitas specierum, aut vis effectiva obiecti impedita fuit. Nihil autem istorum potuit contingere, nisi actio illarum creaturarum imme-

diate etiam penderet a Deo, illæ enim creaturæ naturaliter operantur, nec earum operatio aliquod habet contrarium, quapropter cessatio ab operatione non potuit ex alio capite oriri, nisi ex subtractione divini influxus. Quapropter prædictus effectus multo plus deservit præsenti instituto, quam cessatio ignis a calefactione, quæ contingit in fornace Babylonis, illa enim cessatio ex conservatione miraculosa temperamenti naturalis puerorum oriri potuit. Merito igitur *Hieronymus* lib. 1. contra Pelagianos circa principium: Inter Pelagii blasphemias refert, non esse necessarium Dei adiutorium etiam in operibus indifferentibus scribendi, videndi etc.; *Augustinus* etiam, lib. 5. de Genes. ad lit. cap. 20. et lib. 9. cap. 15. dicit, ex divinis libris colligi, in omnibus motibus esse internam motionem Dei operantis et conservantis creaturem et adiuvantis ad operandum. *Ratione etiam naturali id convincitur* ex dominio, quod Deus habet super creaturem, quare naturaliter ita est perfectus dominus, ut etiam substantialiter dominus sit, et præterea operationum, qui possit et substantias destruere et libere uti illarum virtutibus. Non autem posset substantias destruere, nisi illæ in sui conservatione adeo penderent, neque Deus perfecta libertate suis creaturis uti posset, si illarum operationes ab ipso non penderent, quoniam saltem illæ, quæ non habent contrarium, non possent a Deo libere impediri sine destructione causarum. *Est præterea notanda ratio a priori*, ob quam creaturæ indigent divino influxu, nulla enim alia esse potest, nisi imperfectio et subiectio entis creati sub Deo, a cuius influxu essentialiter pendet, sicut a prima causa essendi, unde etiam fit, ut indigeant eodem influxu ad operandum, quoniam effectus aliarum creaturarum ita intrinsece pendet a prima causa, sicut etiam pendent causæ, a quibus producuntur.

Contra hanc veritatem obiiciuntur aliqua testimonia *Augustini*, qui videtur docere, quamvis omnis potestas operandi sit a Deo, non tamen esse ab illo omnem voluntatem. Hæc tamen testimonia circa sequentem responsonem expendemus. At ex verbis *Augustini* colligi poterit, illum esse intelligendum non de entitate reali volitionis, sed de qualitate malitiæ, qua voluntas mala non procedit a Deo.

Secunda responsio est: Quamvis Deus concurrat ad omnem actionem voluntatis, quando tamen actio est mala, influxum Dei, quatenus est a Deo, non procedere determinatum ad speciem

actionis, sed potius indifferentem, determinari autem ab influxu causæ creatæ, ac ideo Deum non esse causam malitiæ, hæc enim non sequitur ex ratione communi creatæ actionis, in quam tendit influxus generalis Dei, sed resultat ex specie actionis, v. g. quatenus est volitio furandi, cuius specificæ rationis causa est creata voluntas, non vero Deus per influxum generalem. Quamvis enim Deus causa sit cuiuslibet entis, quatenus est ens creatum, causa tamen, ob quam ex influxu generali nascitur una species potius, quam altera, est libertas voluntatis, quæ determinat divinum concursum, qui ex se indifferens erat ad actionem, ex qua resultat malitia, et ad contrariam, ex qua non resultabat. Huic sententiæ favet *Alensis* 1. p. qu. 23. m. 3. a. 4., *Aegidius* qu. 4. de ente et essentia, dum docent: superiorem causam determinari ab inferiori, et concursum primæ causæ in operatione agentis creati esse necessarium, ut det esse simpliciter et propter id, quod communissimum est in omni actione. Favet etiam *S. Thomas* infra qu. 80. art. 1. ad 3-m, asserit enim Dei motionem esse universalem et necessariam in omni motu humano; quod autem determinetur ad malum consilium, directe esse ex voluntate humana. Idem fere docuit supra q. 9. art. 6. ad 3. Ex recentioribus vero ita *Molina* 1. p. qu. 14. a. 13. disp. 6., et in Concordia, eodem art. 13. disp. 26., in qua probat concursum Dei esse indifferentem ex se, et disp. 31. alias 32. in qua explicat, ideo Deum non esse causam malitiæ. Confirmatur hæc sententia aliquibus testimoniiis *Augustini* sæpe asserentis, non omnem voluntatem esse a Deo, quamvis ab illo sint omnes potestates, lib. 5. de civit. cap. 8. et 9. et de spiritu et lit. cap. 31. Qua etiam ratione loquitur *Hugo Victorinus* lib. 1. de Sacr. cap. 27., *Chrysostomus* hom. 8. in epistolam 2-am ad Timotheum. Cum enim sensus in prædictis testimoniiis esse non possit, Deum nullo modo concurrere ad aliquas voluntates, etiamsi sint malæ, tantum sensus esse potest, Deum non esse causam aliquarum voluntatum, quatenus tales sunt in specie. 2-o. Quia in Conciliis et in Scriptura sæpe dicitur, furta aut homicidia non esse a Deo; nec sermo est, inquit *Molina*, de illis formalitatibus moralibus, quæ sunt entia rationis: ergo sensus est, tales actiones quatenus habent talem speciem, non esse a Deo, sed a creata voluntate, nimirum quia influxus generalis, per quem malæ actiones a Deo pendent secundum esse reale quod habent, prout procedit a Deo,

Rerum sententia Molinæ. non tendit ad determinatam speciem actionis, sed ad rationem actionis creatæ indifferenter ad unam vel alteram speciem. Ex qua sequitur malitia ratione speciei, ad quam voluntas creata contrahit influxum generalem primæ causæ. Hæc tamen sententia nec necessaria est ad intelligendum, Deum non esse causam malitiæ, nec innititur in vero fundamento. Primum patet. Quia, licet dicamus influxum primæ causæ, quatenus est ab illa, tendere in determinatam speciem, quam actio habet in esse naturæ, nihilominus simul est asserendum, eundem influxum tendere in prædictam speciem naturæ quatenus est indifferens ad habendam aut non habendam malitiam. Si enim talis species actionis procederet a Deo et a voluntate operante sine libertate, in tali casu esset eadem species naturæ sine malitia, et influxus primæ causæ est omnino idem, atque quando eadem actio adveniente advertentia rationis incipit habere libertatem et malitiam. Ergo influxus primæ causæ, etiamsi tendat in determinatam speciem actionis, quatenus est a Deo, tendit in illam prout est indifferens ad rationem libertatis a voluntate creata, et habendam aut non habendam malitiam. Quare, si concursum Dei esse indifferentem ad speciem actionis satis est ad intelligendum Deum non esse causam malitiæ, aperte infertur, indifferentiam eiusdem influxus, quatenus tendit ad speciem naturæ, indifferentem ad habendam et non habendam malitiam, esse satis ut intelligamus Deum non esse causam peccati, quamquam eius influxus tendat in determinatam speciem actionis.

Quod autem prædicta sententia falso principio innitatur, 1-o constat ex S. *Thoma* a. 2. in corp. ad 3. et lib. 3. contra gent. cap. 162-o ratione 4-a, ubi docet, actionem, quæ est peccatum, secundum quamcunque rationem entis, esse a Deo. Explicat autem malitiam a Deo non esse, quia hæc formaliter consistit in defectu, qui non constituit speciem actionis, cuius tota perfectio, ait, est a Deo. 2-o cum actiones malæ a Deo pendeant per influxum generalem, ea ratione ab illo pendent, qua reliqui effectus naturales,

A Deo pendent hi autem etiam secundum species a Deo pendent. Igitur actiones res omnes, malæ non solum quatenus sunt actiones creatæ, sed etiam quatenus sunt tales in specie reali et positiva, pendent a Deo per rationem specificam. *Minor*, in qua est vis argumenti primo probatur ex Scriptura. 1. *Cor. 15.*: Deus autem dat illi (nempe semini) corpus, sicut vult, et unicuique seminum proprium corpus.

Idem fere argumentum sumitur ex *Matth.* 6. et *Luc.* 12.: *Fœnum agri* sic vestit Deus etc. In his enim locis sermo est de effectibus naturalibus, qui a primo agente pendent solum per influxum generalem. In illis autem manifeste significatur Deum influere, ut habeant rationem talis entis, ut indicant illa verba „dat illi corpus sicut vult“, et clarius illa, quæ sequuntur „et unicuique seminum proprium corpus“. Hæc enim verba manifeste significant peculiarrem Dei voluntatem ad proprium corpus cuiusque plantæ, ut interpretantur *Augustinus* et *Chrysostomus*. Ille enim ep. 136. in responsione ad 2-am quæstionem, quæ erat, utrum lineamenta corporis humani singillatim a Deo formentur, respondet affirmando, et confirmat allato testimonio a simili effectu naturali corporis plantarum. Et *Chrysostomus* hom. 41. in locum cit. *1. Corinth.*, cum obiecisset id, quod Paulus tribuit Deo, videri potius opus naturæ, respondet, illa potius facere Deum, quam naturam aut alias causas, et ideo Paulum aliis prætermissis dixisse, Deum pro sua voluntate dari singulis plantis proprium corpus. In citato autem testimonio eodem modo significatur peculiaris voluntas et peculiaris actio executionis, dicitur enim „dat unicuique sicut vult“. Verbum enim dandi externum actum significat, et particula „sicut“ proportionem actus ad extra cum interna Dei voluntate peculiari, præsertim cum peculiaris Dei voluntas libera sine influxu peculiari ad extra esse non possit.

2-o probatur a posteriori. Quia Deus subtrahendo generalem influxum non solum potest impedire agentia ab actione, sed etiam potest impedire illa, ne aliquid agant, simul permittendo ut producant alios effectus, ut concedunt Doctores sententiæ, quam impugnamus, et constat ex illo, quod refertur *Luc.* 24., discipulos ad tempus fuisse impeditos ne Christum agnoscerent, in quo casu, quamvis oculi non fuerint impediti, quominus cognoscerent alia obiecta; simili ratione ignis in fornace Babylonis quamvis non læserit pueros, permissus tamen est alia corpora comburere. Hoc autem contingere non potuisset, si influxus Dei generalis indifferens daretur a Deo solum ad communem rationem actionis, et non determinatus ad speciem illius; quoniam nullum agens potest auferre nisi influxum, quem confert: ergo agens, quod ex parte sua in executione non tribuit concursum determinatum magis ad unum effectum, quam ad alium, auferendo eundem concursum non magis auferret influxum ab uno effectu, quam

ab alio: ergo si concursus universalis a Deo non datur determinatus magis ad unum effectum, quam ad alium, per ablationem eiusdem influxus non posset magis impediri unus effectus, quam alius, præsertim respectu eiusdem agentis operantis in eodem passo. At vero quando Deus concurrit cum causa secunda ad duplicem operationem, auferre potest influxum, ut impediatur una actio, et non alia, ergo divinus influxus etiam quatenus a Deo procedit, tendit in determinatum aliquem effectum. Quæ ratio vim suam magis manifestam habet secundum sententiam eorum, qui putant existentiam esse determinationem et principium intrinsecum individuationis. Omnis enim influxus et actio formaliter tendit, ut res sit extra causas, ac proinde ad existentiam, quæ est ratio et forma essendi extra causas: ergo tendit in determinationem et singularitatem effectus, etiamsi oriatur a causa univer-

Unde oriatur, sali in agendo. Præterea valde probabilis sententia est, ex influxu ut hoc individuum producatur. primæ causæ oriri, ut quando secunda causa operatur in aliqua specie, producat potius unum singulare, quam alterum ex his, quæ continentur in virtute eiusdem causæ, quod esset impossibile, nisi influxus primæ causæ prout ab illa oritur, tenderet in determinatum effectum. Quicquid tamen in hac re sit, certa est sententia Philosophi, metaph. cap. 1.: Actiones, ut actiones sunt, esse singularium effectuum; omnis autem influxus formaliter est actio, ac proinde debet tendere in rem singularem, non in rationes communes, quæ non habent aliam sui productionem, quam in rebus singularibus, cum quibus producuntur.

3-o. Quia in Deo determinata est voluntas ex parte obiecti, qua vult in particulari produci singula, quæ producuntur. *Sap. 11.*: Quo modo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses, aut quod a te vocatum non esset, conservaretur. Et *Matth. 10.*: Unus scilicet passer non cadet super terram sine *Patre vestro*, hoc est sine voluntate et providentia *Patris vestri*. Sed in Deo voluntas particularis libera non potest constitui sine respectu causalitatis proportionato. Nam sicut voluntas libera dicit necessariam perfectionem Dei, prout est principium operandi, ita particularis voluntas non constituitur sine respectu singularis operationis. Ergo sicut in Deo est particularis voluntas circa singula, quæ producuntur, pari ratione est particularis causalitas, tendens in determinatum effectum, in quem divina voluntas tendit sicut in obiectum, tendit enim in illud efficaciter, atque adeo efficiendo illud.

4-o. Quia ratio, propter quam influxus Dei est necessarius in operationibus, est dependentia, quam causæ operantes habent in sua entitate a prima causa. Ex qua dependentia, qua cognoscimus singula a Deo dependere in conservatione, colligimus etiam dependisse in primo instante atque adeo in prima productione. Sed influxus, quo res conservantur a Deo, determinatus est ad determinatas naturas et individua, quæ conservantur: ergo influxus, quo similes dependent in prima productione, simili modo determinatus est, sicut ille, quo post productionem conservantur.

Dicendum igitur est, quamvis voluntas Dei concurrendi cum causis secundis iuxta earum exigentiam generalis sit ex parte obiecti, quoniam tendit ad diversas operationes diversarum causarum; illam tamen voluntatem, qua divina potestate applicatur ad influendum cum causa secunda in tali tempore, esse determinatam, et ad determinatum effectum realem, qui producitur. Neque priores, qui pro contraria sententia afferuntur, aliquid docent contra hanc determinationem divini influxus; quando enim docent, non omnes voluntates esse a Deo, solum significant, illas, quæ malæ sunt, secundum malitiam a Deo non procedere, ut clarissime explicat *Anselmus* de concord. lib. ar. cap. 2. et colligitur ex verbis *Augustini*. Nam lib. 17. de civit. Dei cap. 4. dicit, non esse quærendam causam efficientem malæ voluntatis, quia illius, ait non est causa efficiens, sed deficiens, sicut mala voluntas non est effectio, sed defectio. Constat autem malam voluntatem pro materiali esse realem actionem et effectiōnem, ergo verba *Augustini* de sola malitia intelligenda sunt. Pari ratione *Chrysostomus* hom. cit. dicit, mala fieri tantummodo nostra voluntate; quod de actione materiali dici non posset. Nam saltem secundum rationem actionis creatæ a Deo pendent. Intelligitur ergo formaliter de mala actione et de malitia.

Quod vero obiicitur, Patres nihil docere de formalitatibus moralibus, quæ videntur entia rationis, aliter se habet. Nam *Anselmus* loco cit. et de casu diaboli cap. 20. dicit in actione bona Deum causare, quod est, et quod bona est, quia utrumque, ait, est aliquid. In actione vero mala, solum causare actionem, aut qualitatem, quæ est aliquid, non vero malitiam, quæ est nihil. Et *Augustinus* Soliloq. cap. 5. dicit, a Deo procedere quicquid est, non tamen peccatum, quod est nihil, quia sine Verbo factum est. Imo vero Patres hac occasione dixerant, rationem peccati

Quomodo
non omnes
voluntas
a Deo.

esse privationem boni, quæ non est essentia positiva, ut explicarent, qumodo posset intelligi non esse a Deo.

Reticitur sententia Michaël Vasquez.

5-a responso est Doctorum, qui sentiunt, Deum concurrere determinato influxu ad realem actionem, quæ denominatur mala, videlicet, Deum concurrere ad huiusmodi actiones, non sicut causam moralem, sed sicut causam naturalem ea ratine, qua concurrit cum igne, aut alio agente naturali, propterea non esse causam malitiæ, qui non est effectus naturalis, sed moralis, qui solum in causam moralem referri potest, ita *Canus* lib. 2. de loc. theol. cap. 4. 8-m, *Sotus* lib. 1. de natura et gratia cap. 18. circa finem, et alii recentiores. Quod tamen recte impugnant *Medina*, hic, et *Molina* disp. 31. loco cit., quia Deus libera voluntate præbet influxum generalem, atque adeo non solum sicut causa physica, sed etiam sicut causa moralis concurrit ad actionem peccati, quatenus actio realis est. Aut certe, si propterea Deus non est causa moralis, quia non concurrit præcipiendo aut consulendo actionem peccati, pari ratione voluntas non dicetur causa peccati, quia non concurrit consulendo aut præcipiendo, sed efficiendo actionem prohibitam, atque in hoc est posita tota difficultas, cur Deus non sit causa peccati, sicut voluntas, si quidem non efficit eandem actionem, quam illa efficit. *Simili ratione impugnanda est* sententia quorumdam, qui respondent Deum non esse causam peccati, quia formalis ratio peccati formaliter est quædam privatio, quæ non potest habere causam physicam, quare Deus causa physica peccati esse non potest, nec præterea moralis, quia illud non consulit nec præcipit. Hæc enim responso in falso principio nititur. Nam licet privatio non possit habere causam physicam directe influentem, habet tamen physicam causam, quæ auferendo influxum est causa privationis eo modo, quo causa privationis esse potest. Sicut Deus esset propria causa tenebrarum, aut cœcitatris, si non concurreret cum sole ad illuminandum, vel destrueret potentiam visivam non conservando illam: ergo quamvis ratio peccati sit negativa, aliqua est illius causa per se. Confirmatur, quoniam voluntas causa est non solum actionis peccati, sed etiam malitiæ, quæ est quid negativum, ergo præcise ex illo, quod malitia sit quædam privatio, non recte infertur Deum non esse causam illius. *Simili fere ratione impugnatur* responsio aliorum, qui putant Deum non esse causam malitiæ, quia non tenetur cessare ab influxu, quo adiuvat voluntatem creatam,

Aliorum effugium.

Aliorum effugium.

quæ tamen ab influxu suo cessare deberet. Quamvis enim hæc responsio satis sit ad ostendendum Deum non peccare, neque peccatum referri in illum, sicut in causam culpabilem, non tamen sufficit ad ostendendum, Deum non esse causam physicam privationis, in qua consistit malitia, cum constet Deum concurrere ad actum, in quem influit voluntas creata.

Ut igitur respondeamus, statuendum est: Quamvis Deus præbeat determinatum influxum in actionem peccati, in quam se determinat voluntas creata, nihilominus ex voluntate generali influendi cum voluntate secundum illius exigentiam, Deum statuisse concurrere cum eadem voluntate ad oppositam actionem, si in illam voluntas inclinaret, vel nullo modo concurrere circa illud obiectum, si voluntas ex parte sua cessare debet ab operatione circa idem obiectum. Itaque Deus ex parte sua paratus est ad concurrendum ad illam perfectionem, in cuius parentia consistit ratio peccati.

Hoc principio præmisso:

Respondeo: Ideo Deum non esse causam malitiæ, quoniam privatio formæ efficiendæ a duabus causis solum procedit ab illa, per quam stat, ne producatur forma opposita. Ratio autem peccati est parentia cuiusdam perfectionis debitæ. Causa autem, per quam stat, quominus producatur opposita forma, sola est voluntas creata, non Deus. Ergo Deus non est causa physica talis privationis.

Prior propositio est manifesta, in privatione calefactionis, quæ contingit in igne Babylonis, et in illa, quæ fuit in discipulis, quando impediti sunt, ne Christum agnoscerent. Illa enim privatio calefactionis, quæ futura erat a Deo et ab igne, nulla ratione processit ab igne, qui paratus erat ad calefaciendum, sed a solo Deo, per quem stetit, quominus produceretur calor. Simili ratione in rebus moralibus, quando aliquis contractus celebrandus esset inter duos, si unus paratus sit ad contrahendum, alter autem nolit contrahere, hic solus est causa negationis contractus, qui tamen sine duorum influxu esse non poterat. Quod autem ratio peccati sit parentia quædam cuiusdam perfectionis, ex communi sententia Patrum probavimus qu. 71. Quod autem per Deum non stet, quominus producatur illa perfectio, in cuius parentia consistit ratio peccati, omnino est manifestum. Ergo Deus nullo modo physice concurrit ad privationem, quæ est malitia, sed potius totalis causa est voluntas, quæ non posuit id, quod requirebatur ex parte ipsius, ut poneretur illa perfectio, in cuius parentia consistit ratio peccati.

Causa cur
Deus non sit
causa malitiæ.

Hæc responsio ideo mihi magis probatur, quod magis quadrat doctrinæ Patrum, qui ut retulimus qu. 71. propterea docent rationem peccati esse nihil, ut ostendant, Deum non esse causam malitiæ, neque illam ullo modo velle, non quia id, quod nihil est, nempe privatio quædam, non possit a Deo procedere, ut constat ex tenebris et cœcitate, sed quia id, *quod est nihil, et privatio, potest esse et non a Deo, quando per illum non stat*, quominus producatur forma opposita. Id ipsum significat S. Thomas art. 2. et 3. contra gent. cap. 71. et alii Scholastici in 3. d. 37., quando docent, rationem peccati solum procedere a causa deficiente, et ideo non posse a Deo procedere. Nam causa deficiens illa proprie est, cuius influxus desideratur, quantum est ex parte illius, et per quam stat, quominus producatur opposita forma. Privatio enim solum procedit a tali causa, sive illa sit malitia, sive alia privatio. Quando enim quis diligit aliquid obiectum indifferens, quod virtute naturali potuisset odisse, illa negatio odii contrarii solum est a voluntate, quæ quamvis potuerit, non produxit odium. Nam in rebus physicis et moralibus privationes solum oriuntur, tanquam a causa immediata, a causa, cuius influxus desideratur ad oppositam formam.

Dices primo: Voluntas solum est causa peccati eliciendo actum prohibitum; sed Deus influxu generali non minus concurrit ad eundem actum, quam voluntas: ergo similiter est causa physica peccati. *Respondetur negando maiorem,* nam cum ratio peccati non consistat in reali actione, quae prohibetur, sed in carentia perfectionis, sine qua voluntas operatur, similiter voluntas causa peccati est, non præcise, quia concurrit ad actum prohibitum, sed quia operando circa tale obiectum non concurrit ponendo perfectionem, sine qua non debet operari circa tale obiectum. Atque in hoc secundo influxu negativo consistit propria causalitas peccati, qui influxus Deo non convenit, sicut causæ non influenti, nam ex sua voluntate paratus erat ad influendum, quod optime notarunt Bonaventura d. 37. cit. art. 2. qu. 1., Scotus qu. unica, §. ad solutionem.

Dices secundo: Causa alicuius speciei positivæ seu essentiæ positivæ est causa omnium negationum et privationum, quæ ex illa necessario sequuntur. Sed Deus influxu generali, quo concurrit cum voluntate creata, est causa actionis positivæ, v. g. odii Dei, ergo est causa privationum aut negationum, quæ sequuntur ex hac actione positiva. Una autem earum est negatio bonitatis,

in qua formaliter consistit malitia, ergo etc. *Respondetur* distinguendo maiorem, nempe illas causas, quæ sine influxu alterius efficiunt aliquid positivum, aut cum altera, non offerendo eundem influxum ad alterum operandi modum, esse principia negationum, quæ sequuntur ex tali re positiva. Illas tamen causas, quæ operantur cum alia, ex parte sua eidem conferendo influxum ad aliud modum operationis, non esse causam negationis talis operationis. Et hac ratione Deum non esse causam negationis, quæ est peccatum, quoniam ex parte sua statuit dare voluntati influxum ad illam perfectionem, in cuius parentia consistit ratio peccati; Deus enim ex parte sua voluntati liberæ, quæ potest duobus modis circa obiectum operari, duplicem influxum offert, et ideo nullo modo est causa negationis perfectionis, cum qua voluntas operari poterat. *Atque in hoc consistit ratio universalitatis, a qua Deus dicitur causa universalis*, quoniam ex se offert influxum ad omnes effectus, quos

Unde Deus dicitur universalis concursu concurrere.

Sed dices: Potentia intellectiva ex se præbet influxum indifferenter ad varias intellectiones diversorum obiectorum; determinatur autem a speciebus illorum; ergo pari ratione intelligi potest influxus causæ primæ indifferens, determinandus ex diverso influxu causarum particularium. *Respondetur negando antecedens;* nam licet intellectus potentiam habeat indifferenter ad influendum circa diversa obiecta, unitus tamen uni speciei, quoniam non potest præbere influxum circa alterum obiectum, præbet solum influxum, qui deservire potest circa tale obiectum, cum cuius similitudine operatur. Quod hinc manifeste colligitur, quoniam individualis illa intellectio ab aliqua principali causa nascitur, quod fieri non potest, nisi eiusdem causæ influxus, prout a tali causa, tenderet in tale individuum. Porro influxus non potest determinate tendere in entitatem individualem, non tendendo in determinatam speciem. Præterea, ex imperio voluntatis contingere potest, ut quamvis species sit universalis in repræsentando, intellectus tamen inadæquate illa specie utatur ad intellectionem unius obiecti inter multa, quæ continentur in eadem specie. In quo casu voluntas non influit physice in actum intellectionis, sed totus influxus est ab intellectu et specie.

Ergo influxus intellectus etiam quatenus est ab intellectu, progeditur ab illo determinatus ad intellectionem talis obiecti, quamvis radix operandi cum hac determinatione fuerit imperium voluntatis, aut species, aut aliqua alia causa. Atque hoc modo philosophandum est, quando concurrunt variae causae, quae se determinant ad peculiarem influxum et operandi modum, proportionatum collectioni omnium causarum, quae coniunguntur; quamvis enim aliqua ex illis esset indifferens ad operandum diversi modo, tamen in talibus circumstantiis solum praebet illum modum influxus, quem suppositis talibus circumstantiis praebere potest inter multos influendi modos, qui continentur in illius virtute.

Dices ultimo: Si causa creata praebat influxum ad actum positivum, cui coniungitur malitia, aut etiam praebat instrumentum, v. g. gladium, quo aliquis occidatur, si illud praebat, praecat, Deus non cognoscendo opus futurum ex tali instrumento, censemur causa peccati et culpabilis. Cum ergo Deus praebat influxum cognoscendo, voluntatem utendo tali influxu male operaturam, simili ratione videtur esse causa peccati sicut ille, qui praebaret instrumentum. *Respondetur negando paritatem rationis.* Nam influxus, quem Deus praebet ad actionem, ex qua sequitur malitia, connaturaliter debetur secundae causae. Unde Deus, sicut causa prima, rationabiliter illum confert, et quasi utens iure suo primae causae, honestissime operatur iuxta exigentiam causarum secundiarum, in hoc enim influxu positivo, qui quasi remote tendit in malitiam peccati propter defecum voluntatis, locum habet opinio Doctorum, qui asserunt, propterea Deum non esse causam peccati (intellige remotum et culpabilem), quia non tenetur cessare a tali influxu propter rationem traditam. In causis enim remotis alicuius operis mali multum refert esse aut non esse aliquam rationabilem causam talis modi concurrendi. Quapropter qui daret gladium alicui, praevidendo periculum alterius, si illum daret sine necessitate, esset iniustus et causa peccati; si vero illum daret, quando non posset liberare vitam suam alio modo, quoniam ius habet sibi magis consulendi, quam alteri, non esset iniustus neque causa peccati alterius. Tandem notandum est: In actu peccati duplē esse posse negationem illius perfectionis, sine qua non est operandum, alteram naturalem, alteram moralem. Prior esse potest in actu, etiamsi fiat sine libertate, v. g. in odio Dei, quando contingere sit absque omni deliberatione, nam talis actus sine dubio haberet

Cuius negotio-
nis bonitatis
sit causa Deus.

negationem bonitatis et amoris oppositi. Altera dicitur negatio seu privatio moralis, quæ sequitur ex actu considerato non præcise in esse naturæ, sed in esse morali et deliberatæ actionis et proprie respicit non solam bonitatem aut perfectionem oppositam sicut præcedens negatio, sed formaliter respicit perfectionem debitam. Quoniam autem debitum non habet locum, nisi ubi quis libere operatur, ideo hæc negatio esse non potest sine actu libero, atque in hac negatione consistit ratio peccati et cuius Deus non potest esse causa. Alterius enim negationis naturalis causa esset, quando actus positivus sine libertate contingeret, tunc enim quando voluntas non habet omnia requisita ad alium operandi modum, tunc Deus non præbet influxum ex parte sui, et ideo non minus est causa talis negationis, quam voluntas.

Secunda dubitatio.

UTRUM INFLUAT DEUS IN ACTIONEM PECCATI, PRIUSQUAM VOLUNTAS, AUT PRÆMOVENDO VOLUNTATEM AD EANDEM.

Particula „prius“ aut verbum „præmovendi“ hic non significat prioritatem temporis, sed prioritatem causalitatis et naturæ, realem tamen, quæ fundetur in reali origine aut causalitate, atque ita idem est querere, an Deus præmoveat voluntatem, atque an operetur prius, quam voluntas, illamque applicet ad realem et positivam actionem, per quam libere operatur. In qua difficultate duo explicanda sunt. *Primo:* An influxus et motio Dei creata, qua influit in actionem peccati, prior sit, quam influxus voluntatis creatæ. *Secundo:* An divinæ voluntati prædicta actio prius sit volita a Deo, quam prævideat influxum voluntatis creatæ. Circa primum

Aliqui recentiores Thomistæ docuerunt: Quamvis Deus nulla ratione influat in malitiam peccati, in actionem tamen materialem illius prius influere, quam voluntatem, atque hoc, motione quadam, quæ præcedit influxum voluntatis et qua voluntas infallibiliter applicatur ad influendum in eandem actionem. Quæ opinio orta est ex modo explicandi generalem influxum, quo prima causa influit in omnes actiones naturales. Aliqui enim putarunt, quandam Dei motionem præcedere ante quamlibet operationem creatam, qua secundæ causæ veluti excitantur ad influendum per propriam virtutem. Ita generalem explicat *Ferrariensis* 3. contra gent. cap. 70.,

docet enim præter virtutem permanentem, quam res creatæ acceperunt in creatione, dari illis aliam virtutem incompletam, quando de novo operantur, et qua moventur et determinantur ad operandum, idque confirmat ex S. *Thoma* qu. 3. de potentia art. 7. Ex hac autem opinione nonnulli Thomistæ, pauci quidem numero, non tamen indocti, collegerunt, id ipsum esse asserendum, quando voluntas influit in actionem peccati, quia sine dubio operatur dependenter ab influxu generali Dei. *Fundamentum præcipuum est:* Quia primum agens ideo dicitur tale, quia primum est in influendo, in qualibet operatione, ergo etiam in operatione peccati prius influit. Antecedens desumitur ex 1-a propositione libri de causis, qua dicitur primam causam prius et vehementius influere in causatum, quam secundas causas. Deinde, quia secundæ causæ non solum acceperunt virtutem, qua operentur, a prima causa, sed etiam eadem virtus a prima causa conservatur et applicatur ad operandum, ut docet S. *Thomas* 1. p. qu. 105. art. 5., qui etiam docet ad 3-m, hoc quod est, secundas causas determinari ad determinatos effectus, illis convenire a Deo. Cum ergo voluntas creata in actionem peccati influat sicut secunda causa, dicendum videtur in prædictam actionem, quatenus realis forma est, prius Deum influere motione prævia, et per eandem applicare voluntatem, ut ex parte sua influat in eandem actionem. *Confirmatur*, quia in omni operatione secundæ causæ primum agens facit, ut secunda causa faciat et operetur: ergo motio primæ causæ ita prior est, ut tendat in actionem causæ creatæ, sicut in suum terminum, ac proinde illius motio prior sit quam influxus causæ creatæ, sicut hic influxus prior est, quam effectus, qui per eundem influxum producitur; sicut enim calor efficit calorem, ita Deus suo influxu facit, ut calor influat et operetur, atque adeo comparatur ad influxum caloris, sicut ad terminum, effectum per proprium influxum.

Hæc tamen sententia plurimum distat a doctrina S. Thomæ et antiquorum Thomistarum, ac graviorum Theologorum, et multo plus a veritate. Nam S. *Thomas* supra qu. 9. art. 6. ad 3., ubi ex professo explicat modum, quo voluntas movetur a Deo, manifeste asserit, voluntatem moveri a Deo sicut ab universalis motore, sine qua motione non potest homo aliquid velle; hominem tamen per rationem determinare se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparet bonum, licet interdum Deus specialiter

aliquos moveat ad aliquid determinate volendum, sicut in iis, quos movet per gratiam. Ubi manifeste *S. Thomas* docet hominem determinare se ad apparenſ bonum; et specialem Dei motionem ad aliquid determinate volendum non esse in omni operatione, sed in aliquibus, nempe in his, quos movet per gratiam. Simili ratione art. 3. ad 3. et art. 4. docuerat, voluntatem se mouere quo ad exercitium, niſi quod in primo actu movetur a Deo, quod qua ratione intelligatur, ibi explicuimus. Inde tamen manifeste conſtat, non ſemper voluntatem moveri a Deo quo ad exercitium, motione ſciliſt antecedenti influxum voluntatis. Idem docet qu. 80., art. 1. ad 3. Præterea *Capreolus* in 2. d., 28. qu. 1., a. 3. ad 12., contra 2-m conclus., et *Conradus*, hic, art. 1., expreſſe aſſerunt, in operibus gratiæ eſſe quidem concedendam illam præmotionem, quæ ut dicemus conſtituit in gratia antecedenti, in aliis tamen operibus præſertim in actione peccati, Deum non concurrere præmovendo voluntatem, ſed coefficiendo cum illa. Et hanc dicit *Capreolus* eſſe mentem *S. Thomæ. Caietanus* etiam I. p. qu. 14., a. 13. et qu. 9., a. 8. §. ad. 1. explicans illam propositionem, ſecunda cauſa operatur mota a prima, diſtinguit duplē motio- nē, ſciliſt præviam et comitantem, et docet illam propositionem eſſe veram non de motione prævia, ſed ſimultanea, quæ proprie dicitur cooperatio, et hanc eſſe motionem, qua prima cauſa attin- git a fine usque in finem; et 1-a II-æ qu. 109., art. 1. et 2. dicit auxilium Dei moventis, quod *S. Thomas* dicit eſſe necessarium in omni operatione, eſſe cooperationem, quæ ſecundum rem non diſtinguitur ab operatione cauſæ ſecundæ. Ex aliis Theologis *Bonaventura*, in 2. d. 37., a. 1. qu. 1. ad ult., expreſſe docet, in operibus malis eſſe cooperationem divinæ virtutis, non præven- tionem. Idem docet *Scotus* in 2. d. 37. §. ad ſolutionem istorum; *Gregorius* d. 28. qu. 1., art. 3. ad 12.; *Gabriel* d. 37. qu. 1., art. 3. dub. 2.; *Marsilius* in 1. qu. 40., art. 2 et qu. 45. art. 2.; *Almainus* tr. 1. Moral. cap. 1. et 4., dum explicat influxum Dei non eſſe ex præcedentibus, ſed ex comitantibus operationem creatam. Ex Pa- tribus clare id docet *Anselmus* de caſu diaboli, cap. penultimo, ubi postquam diſtinxit actionem a malitia, quam dicit nullo modo eſſe a Deo, quamvis ab eo pendeat actio voluntatis, quærit, quæ ſit cauſa talis voluntatis, et reſpondet, nullam aliam, niſi quia voluntas velle potuerit, ac proinde illam voluisse, quia voluit, nam haec voluntas nullam habuit cauſam, qua impelleretur, ſed

ipsa sibi efficiens causa fuit, idemque repetit cap 28.; *Fulgentius* lib. 1. ad Monimum cap. 17.: Propterea Deum non prædestinasse, ut mala opera futura essent, quia non facit, ut fiant. Similiter *Leo* Serm. 16. de Pass. dicit, Deum non fuisse auctorem criminum eorum, qui Christum crucifixerunt, quia non egit, ut vellent. Et clarissime *Augustinus* ep. 2. ad Simplic. docet, alio modo esse verum id, quod Paulus dicit: Cuius vult Deus miseretur, et illum, quem vult indurat. Quod colligit ex diversa illatione Pauli, qui in eodem loco infert, non esse volentis, sed Dei miserentis, cum tamen non similiter inferat non esse volentis, sed Dei indurantis. Nam induratio Dei nihil aliud est, quam nolle misereri, ita ut a Deo non sit aliquid, quo homo fiat deterior, sed tantum ab illo non sit aliquid, quo fieret melior. *Multi etiam alii* docent, Deum non esse auctorem criminum, neque operum, quæ prohibet. Illos tamen omittimus, quia est locus respondendi, Deum non efficere hæc mala, nec esse illorum auctorem, quatenus mala sunt, etiamsi præmoveat voluntatem ad realem actionem, ex qua sequitur malitia. Ut autem rationibus id confirmemus:

Supponendum est: Actionem voluntatis, quatenus est realis forma, essentialiter esse eiusdem consensum circa obiectum bonum motivum, a quo allicitur, in qualibet enim actione voluntatis intrinseca et realis differentia est ordo ad tale obiectum formale. Unde infertur, præmoveri voluntatem a Deo ad actionem peccati, quatenus realis actio et forma est, nihil aliud esse, quam eandem præmoveri ad volendum tale obiectum, quatenus talem bonitatem habet, in hoc enim posita est entitas realis actionis voluntatis, nempe in tendentia vitali in suum obiectum formale et materiale. In specie vero, quando Eva mota est ad volendum comedere pomum, propter illam rationem apparentis boni, quam serpens proposuit illis verbis: „eritis sicut Dii“, realis entitas illius volitionis fuit velle comedere pomum ad comparandam illam cum Deo similitudinem. Et in voluntate, qua Iudas voluit Christum vendere ex cupiditate pecuniarum, entitas realis illius volitionis fuit, velle Christum vendere ad habendam illam utilitatem. Neque in his vocibus aliquid continetur, quod non sit reale, in quibus nihil aliud significatur, quam tendentia actionis voluntatis in suum obiectum materiale aut formale. Quare præmoveri voluntatem Iudæ ad illam actionem, quatenus realis entitas erat, nihil aliud esse potuit, quam præmoveri ad volendum vendere Christum propter illam uti-

litatem. Atque hoc modo philosophandum est in reliquis actionibus, in quibus ex sola explicazione cognosci poterit, quam congruat veritati, præmoveri voluntatem ad consensum, quatenus realis quædam actio est. His positis:

Primo probatur conclusio ex verbis *Iacob.* 1.: Ipse scilicet Deus neminem tentat, unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. Deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum. In quibus verbis modus tentandi, qui tribuitur concupiscentiæ, dicitur Deo non convenire, ut patet ex adversativa locutione. Sed concupiscentia non habet vim tentandi aut attrahendi voluntatem nisi ad volitionem, quatenus realis quædam actio est. Ergo Deus non præmovet voluntatem in actionem malam etiam ad entitatem realem, quatenus realis est in esse naturæ. *Minor, in qua est vis,* aperte ostenditur; nam concupiscentia solum attrahit voluntatem ad volitionem illius rationis boni, in quod ipsa inclinat, et hoc non directe, sed indirecte, ut *S. Thomas* docet supra qu. 6. art. 7. et qu. 77. ar. 1. Concupiscentia enim proxime movetur ex cognitione sensitiva, atque adeo non versatur circa rationes morales boni aut mali. Proinde desiderando cibum quatenus est delectabilis vel utilis ad satisfaciendum fami, adtrahit voluntatem ad volendum eundem cibum ob easdem rationes. Atqui in voluntate velle cibum propter rationem boni, quæ proponitur, formaliter est aliquid. Ergo concupiscentia non præmovet voluntatem nisi ad entitatem realem, quæ est in illius consensu. *Deinde,* quia nullus ex concupiscentia movetur ad volendum cibum, quia est prohibitus, aut propter aliam rationem mali moralis; særissime enim qui violat præceptum ex concupiscentia, mallet ut in obiecto non esset adiuncta malitia moralis: itaque concupiscentia solum movet ad delectationem obiecti delectabilis, quatenus delectabile est, in quo posita est ratio realis actionis voluntatis. Ergo Deus, qui non præmovet voluntatem ad actionem consensus eo modo, quo præmovet concupiscentia, non præmovet voluntatem ad actionem malam ex ratione, qua illa est realis entitas in tali specie. Quin potius, si Deus eo modo præmovet voluntatem prius faciendo, ut ipsa faciat, præmotione, quæ nunquam est sine sub sequente consensu voluntatis, plus præmoveret voluntatem, quam concupiscentia. Præterea eodem loco concupiscentia dicitur parere peccatum, et in *Concil. Trid.* sess. 5. in *Decret.* de peccato originali dicitur, inclinare in peccatum solum,

Iacob. 1.:
Deus non
tentat.

In contraria
sententia Deus
plus quam
concupiscentia
tentat.

quia allicit voluntatem ad consensum boni delectabilis, in quo ratio advertit esse malitiam. At vero, si Deus præmoveret voluntatem ad esse reale talis consensus, præmoveret voluntatem ad volendum idem obiectum, quatenus tale est, et ideo diceretur inclinare in peccatum, sicut dicitur concupiscentia. Dici etiam posset Deum præmovisse voluntatem Iudæ, ut vellet vendere Christum propter utilitatem pecuniarum. Nam velle illud fuit realis actio in tali reali specie, desumpta ex ordine ad tale obiectum. Ego si Deus præmovit illam voluntatem ad illum consensum quatenus actio realis fuit, illam præmovit, ut vellet vendere Christum ad habendas pecunias.

In contraria
sententia Deus
plus, quam
dæmon im-
pellit.

Secundo. Quia ex opposita sententia sequitur, creatam voluntatem plus impelli et præmoveri ad actionem, qua peccat, a Deo, quam a dæmoni, quoniam Deus non allicit voluntatem ad operandum proponendo rationes mali, sed proponendo rationes obiecti delectabilis, atque adeo alliciendo voluntatem, ut consentiat obiecto, quatenus est delectabile. Sed præmovere voluntatem ad malum consensum, quatenus est actio realis, quando est consensus obiecti delectabilis prohibiti, est eandem præmovere ad consensum obiecti delectabilis, quatenus est delectabile. Ergo Deus, qui non præmovet ad consensum sub hac ratione, non præmovet voluntatem ad actionem prohibitam etiam illa ratione, qua illa realis est in sua specie reali.

Tertio. Quando aliqua causa est necessaria ad aliquam actionem, præsertim quando cum actione convertitur, sicut affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis, sed si præmotio primæ causæ ad operandum est necessaria ad omnem consensum voluntatis, affirmatio illius est causa affirmationis, ita ut nunquam contingat existentia huius præmotionis sine existentia subsequenti operationis voluntatis, ergo negatio illius præmotionis est directa causa negationis operationis, quando voluntas non operatur, ergo proprie dicere potest ille, qui non bene operatur cum deberet: per Deum abest, quominus nunc operer. Consequens autem *Eccl.* 15. reprobatur in illis verbis: Ne dixeris, per Deum abest. Sequitur etiam Deum esse causam directam rationis peccati eo modo, quo voluntas est causa illius, seu illa ratione, qua in igne Babyloniae fuit causa negationis calefactionis. Nam ille, qui non præstat id, quod ex parte sua necessarium est ad aliquem effectum positivum, non præstando est directa causa talis nega-

In contraria,
per Deum
abest.

tionis. Sed iuxta sententiam, quam impugnamus, præmotio Dei est aliquid prærequisitum ad illam perfectionem positivam, in cuius parentia peccatum consistit, et causa negandi talem præmotionem sola est illius voluntas. Ergo censeretur Deus influere in illam parentiam, quamvis forte sine peccato, tamen non minus directe, quam voluntas. Ut enim in sequentibus dicemus, si talis præmotio est necessaria ad operandum, illa non pendet a mala voluntate aut influxu, sed a sola actione Dei prius operantis, quam voluntas aliquid operari posit.

Quarto. Quia plus est præmovere voluntatem ad aliquem consensum per physicam præmotionem, quam consulere eundem consensum. Sed consulere actionem, quæ sine malitia præstari non potest, est intrinsece malum. Ergo præmovere voluntatem ad eandem actionem similiter esset intrinsece malum, atque adeo non potest Deo convenire.

Quinto. Quia causa creata operationes naturales, præsertim indifferentes et malas, efficere potest cum sola dependentia a causa prima ut prima causa est; hæc autem tunc censemur operari ut causa prima, quando operatur iuxta naturam et exigentiam alicuius causæ secundæ. At vero præmotio, de qua agimus, non potest a Deo procedere secundum exigentiam alicuius secundæ causæ. Ergo ab illo non potest procedere quatenus est causa prima, a quo si non potest sub hac ratione procedere, plane infertur illam non esse necessariam ad operationes naturales voluntatis. Quod autem ea ratione non possit procedere, manifeste ostenditur in voluntate creata, quæ quando cogitat aliquid obiectum sub ratione boni et mali, est indifferens ad amorem et odium, et cum ad utramque actionem habeat sufficientem cogitationem, non magis postulat determinationem ad unum, quam ad alterum a causa prima. Ergo talis præmotio voluntatis non est a prima causa operante secundum exigentiam causæ creatæ, ac proinde talis præmotio non pertinet ad influxum generale. *Respondere aliquis posset.* Quando efficacia cogitationis obiecti magis inclinat ad unam partem, quam ad alteram, tunc esse connaturalem, voluntatem præmoveri a Deo ad eandem partem, et ideo talem præmotionem pertinere ad influxum generale, et conferri iuxta exigentiam causæ creatæ. *Hæc tamen responsio non satisficit,* quia voluntas ratione suæ libertatis eligere potest illud, quod a ratione non proponitur cum tanta efficacia; sæpe enim relinquimus illa,

In contraria
sententia plus
quam tentator
suadet Deus
peccatum.

quæ sensibus obiiciuntur, atque adeo efficacius considerantur, quam illa, quæ eligimus, secus enim dominium operandi et non operandi potius esset in ratione, quam in voluntate, in qua tamen residet indifferentia et libertas operandi. Quare optime *Bernardus*, de gratia et lib. arbitr., circa principium, rationem dicit datam esse voluntati, ut illam instruat, non ut destruat, destrueret autem, inquit *Bernardus*, si necessitatem ei imponeret, quominus pro arbitrio suo se volveret in bonum, aut in malum. Igitur quando voluntas propositum habet aliquod obiectum sub ratione amabilis et odibilis, non potest postulare a prima causa præmotionem ad unam partem potius, quam ad alteram, sed potius postulat alium modum influxus, quo possit in utramque partem inclinare et liberum illi sit cessare ab operatione, ratione libertatis, quam habet ad exercitium. Ex qua libertate confirmari potest hæc ratio, quoniam naturale est voluntati posse cessare ab operatione sua, aut illam continuare etiam post cogitationem intellectus. Hoc autem esset impossibile postulando præmotionem positivam ad aliquam partem. Ergo voluntas illam non postulat, cum tamen postulat influxum sibi necessarium ad operandum. Ergo ille influxus præmotionis non pertinet ad influxum generalem, quo indiget voluntas ad operandum. Quapropter, si ipsa non postulante talem præmotionem, nihilominus a Deo præmoveretur ad actionem peccati, rectissime dici posset, propterea voluntatem elegisse illud bonum apprens, cui est coniuncta malitia, quoniam ipsa id non postulante præmota est a Deo ad illam actionem realem, qua operatur circa tale bonum, quod, ut constat, magnum esset absurdum.

Sexto. Si voluntas ad agendum indiget tali præmotione, sequitur nunquam habere virtutem sufficientem ad agenda illa, quæ non agit. Consequens autem est falsum, ergo et antecedens. Probatur sequela: Quia ille, qui caret principio necessario ad aliquam actionem, nec habet potestatem activam illud habendi, non habet principium sufficiens operandi, sicut qui habet potestatem visivam, non tamen habet obiectum illuminatum, neque potestatem faciendi ut illuminetur, non habet sufficiens principium videndi. Et universaliter, quia principia necessaria intrinsece includuntur in principio sufficienti, ex parentia alicuius prærequisiti necessarii recte infertur parentia principii sufficientis. Sed voluntas, quæ non habet actualem præmotionem circa aliquod obiectum, formaliter caret quodam prærequisito ad suam actionem, nec habet potes-

tatem faciendi, ut in ipsa sit talis præmotio, ergo non habet principium sufficiens operandi. *Minor probatur*, quia talis præmotio solum pendet a libera Dei voluntate, nec enim pendere potest a voluntate creata, si necessaria est ad omnem operationem illius. Hac ratione prima intellectio circa aliquod obiectum non potest esse in potestate voluntatis; quia non potest operari circa obiectum, nisi præsupposita intellectione. Simili ratione non habet in sua potestate auxilium gratiæ prævenientis, quia hoc prævenit omnem voluntatem. Sed iuxta sententiam contra quam agimus, præmotio voluntatis circa aliquod obiectum prærequisita est ad influxum illius non minus, quam intellectio. Ergo talis præmotio non magis est in potestate voluntatis, quam prima intellectio, quapropter sicut in voluntate, quando nulla est intellectio, non sunt principia sufficientia ad usum virtutis, quam habet voluntas: simili ratione in potestate voluntatis nondum præmotæ non essent principia requisita ad usum activitatis illius, quod clarissime conspici potest in voluntate, quando incipit nova cogitatio circa aliquod obiectum, circa quod nulla præmissa fuerat Dei præmotio. In omni enim casu, præmotio, aut parentia illius, nullo modo pendet a voluntate, quapropter illa non habet principium sufficiens ad agendum id, quod non agit.

Septimo. Si præmotio Dei esset necessaria ad actionem peccati, quatenus realis entitas est, non posset in tali entitate fundari malitia. Nam ut S. *Thomas* docet supra q. 19., art. ult., honestas voluntatis maxime pendet ex conformitate cum divina voluntate, maxime cum antecedenti et efficaci, quia Deus nos vult aliquid velle. Sed si præmotio primæ causæ necessaria esset ad actionem voluntatis, necessaria etiam esset voluntas Dei absoluta antecedens nostrum consensum, qua Deus velit, nos velle illud bonum apparenſ, ad quod nos præmovet, quia ut supra statuimus idem est Deum præmovere voluntatem ad esse reale alicuius actionis, et ad volendum tale bonum apparenſ, ex quo sumitur substantia actionis. At vero in actione, qua volumus id, quod Deus antecedenti voluntate vult nos velle, conformitas est cum divina voluntate, ut S. *Thomas* dicit. Ergo in tali volitione nulla posset esse malitia. *Ex eadem antecedenti voluntate Dei* sumitur valde efficax *confirmatio*, quoniam Deus non potest voluntate absoluta antecedenti velle id, quod contrarium est alteri obiecto, quod simili ratione vult ex sese voluntate antecedenti et absoluta. Sed antecedente voluntate

vult omnes homines venire ad agnitionem veritatis. Simili ratione vult non fieri illa, quæ prohibet fieri, prohibet autem etiam actiones naturales, ut constat ex illo præcepto „non concupisces rem proximi tui“: ergo Deus antecedenti et absoluta voluntate non vult huiusmodi opera a nobis fieri, proinde neque præmovet ad illa. Sin minus, sicut dicimus Deum infundere et mittere in cor hominis illas actiones, ad quas gratia sua præmovet, ita etiam diceretur Deus mittere in cor actionem materialem peccati, ad quam præmovet. Quapropter si in voluntate Iudæ actio materialis sui peccati et velle Christum tradere, omnino idem sunt: Deus dici posset misisse in cor Iudæ, ut vellet Christum tradere, nam misit in cor illius actionem, ad quam præmovit illius voluntatem, cum tamen *Ioan.* 13. diabolo id solum tribuatur, quod tamen diabolus non fecit directe præmovendo, sed tantum proponendo obiectum, desiderando quidem malitiam peccati; physice tamen causando non potuit alio modo concurrere, quam attrahendo ad illam materialem actionem. Ergo præmotio ad talem actionem nulla ratione Deo tribuenda est.

Tollit liberta-
tem.

Octavo. Ratio sumenda est a libertate hominis, cuius usus manifeste impediretur, si ante illius influxum aliqua esset præcedens motio in libero arbitrio talis naturæ, ex qua non posset impediri influxus voluntatis ex suppositione, quod in se talem præmotionem habeat; hæc enim necessitas consentiendi ex suppositione præmotionis antecedentis esset necessitas præcedens consensum, eundemque causans, quæ necessitas omnino impedit liberum usum voluntatis. Si enim Deus necessitare vellet voluntatem sicut potest, ut diximus supra qu. 10. ar. 4. dub. 2. ex mente divi *Thomæ* et Thomistarum, non alia ratione necessitaret, nisi tali genere motionis, cum quo ex suppositione non posset non esse consensus voluntatis. Igitur, si in actu omni volendi talis præmotio antecedit, qua posita non possit non sequi consensus voluntatis, talis præmotio satis est ad impediendum usum actualem indifferentiæ et libertatis. Quæ ratio, quoniam vim habet etiam in operibus supernaturalibus, fusius explicabitur infra qu. 109., ubi ostendemus, quamvis ante opera supernaturalia præcedat motio gratiæ prævenientis et efficacis, illam tamen non esse talis naturæ physicæ, cui voluntas non possit dissentire, etiam ex suppositione, quod tali motione præveniente excitata sit.

Ut autem respondeamus ad fundamentum contrariæ sententiæ, Modi prioritatis.
 notandum est ex *Philosopho* libr. prædicam. cap. de priori: Quædam dici priora propter ordinem temporis, alia propter maiorem perfectionem, alia propter causalitatem, quando unum est causa alterius, et tandem quarto alia propter maiorem universalitatem seu essentialiem subordinationem, nempe inter quæ valet existendi consequentia, qua ratione ratio entis est prior quolibet ente particulari, ratio rationalis prior quam ratio hominis. In re autem præsenti, si loquamur de influxu remoto Dei, quo concurrit ad omnes effectus, qui producuntur, conservando virtutes creatas, a quibus illi procedunt, sine dubio influxus Dei prior tempore et reali causalitate esse potest, quam influxus creaturæ. Verum de hoc non est controversia. Si vero loquamur de illo influxu, quo immediatus concurrit Deus ad quemlibet effectum et ad quamlibet actionem voluntatis vel alterius causæ creatæ, *dicendum est*: Dei influxum esse priorem ordine essentiali, non tamen reali causalitate, quasi vera causa sit ille influxus alterius influxus sc. causæ creatæ. Per quod non dicimus, divinam potestatem aut voluntatem non esse causam influxus creaturæ, sed dicimus, influxum Dei creatum, quo Deus in tempore incipit causare, quando operatur cum causa secunda, non esse reale principium alterius creati influxus, quo creatura operatur. *Ratio est manifesta*, quia ubi non est distinctio realis, non potest esse hæc realis prioritas unius rei causantis alteram. Ratio enim principii, et eius quod est a principio, vel in ipso Deo, in quo est summa simplicitas, postulat realem distinctionem. Quid ergo continget in rebus creatis, in quibus nec ea simplicitas est, nec perfectio infinita, ut per identitatem contineantur illa, quæ in creaturis distincta sunt. Itaque illa prioritas sine distinctione contradictionem involvit, sin minus in Deo reperiri posset. At vero influxus creatus causæ primæ et secundæ re ipsa non distinguuntur, sed sunt una simplex actio, ut *S. Thomas* docet p. I. qu. 105., art. 5. ad 2. et 3. contra gent. cap. 70., *Capreolus* in 2. d. 1. qu. 2. a. 3. ad argumentum *Durandi* contra 6-am concl., *Aegidius* qu. 2. art. 6. *Et ratio est manifesta*, quia influxus creaturæ non pendet a sola creatura immediate, sed etiam a Deo; si enim ab una aut duplice re creata possit immediate satis dependere, sine influxu Dei operantis eundem influxum, dicere possemus, alias res creatas, sicut virtutes, et quædam Dei instrumenta, efficere suos effectus sine immediato

Quomodo
prior Dei con-
cursus.

Influxus Dei,
et causæ se-
cundæ, idem
est.

Dei influxu circa illos. Igitur influxus creaturæ in se ipso includit dependentiam a prima causa, seclusa qualibet alia forma, quæ ab illa distinguatur. Igitur per eundem influxum potest Deus operari cum creatura, absque eo, quod aliquis influxus illius distinguatur ab influxu creaturæ, igitur et sine prioritate influxus sui, ante influxum creaturæ, quia ut dixi, prioritas sine distinctione esse non potest.

Quomodo prior Dei influxus.

Ratio entis creati est essentialis omnibus praedicatis

creatis.

Dicendum ergo est ad argumentum: Deum quidem in quemlibet effectum prius influere, quam causam secundam, non prioritate realis causalitatis, sed prioritate essentialis subordinationis in causando, quæ subordinatio in hoc consistit, ut sicut in essendo ratio entis creati includitur in quolibet particulari, et ideo est essentialis subordinatio inter superiora et inferiora, ita influxus, seu causatio

Dei intrinsece includitur in quolibet influxu creato, non tamen contra, et ideo causa prima et creata essentialiter subordinantur in causando, et in causationibus. Nam subordinatio, quam causationes habent in suo modo essendi, quatenus una includit alteram in sua essentia, non tamen contra, est subordinatio causarum in causando, quæ quidem subordinatio ex eo capite oritur, quod influxus ab eo procedat sicut necessarius ad primam rationem, quæ est in effectu, nempe entis creati, et ad quamlibet aliam peculiarem. At vero influxus prout a causa secunda non procedit sicut necessarius ad illam primam rationem, quam Deus saepe sine creatis efficere potest, sed sicut necessarius ad aliquam rationem magis peculiarem, adæquatam potentiae creaturæ. Simili ratione dixit S. Thomas eadem qu. 105. art. 5., Deum influere intime in quemlibet effectum, quia directe influit in rationem entis creati, quæ in quolibet effectu est omnium intima. *Illa ergo prioritas essentialis est subordinatio essentialis in causando,* qua prima et secunda causa inter se subordinantur, non autem prioritas causalitatis, qua una causatio ab altera causetur, hæc enim non est subordinatio essentialis, sed dependentia effectus a suo principio, qualis reperitur in quolibet effectu. *Quæ res explicari poterit ex subordinatione,* qua potentiae vitales subordinantur animæ in causando, non quia prius causet anima et deinde causet potentia per aliam actionem, sed quia influxus vitæ includitur in quolibet influxu vitalis potentiae,

Quomodo secunda causa applicatur a prima.

tionem, quoniam sine aliqua actione non fit, sine dubio Deus concurrit. Ad confirmationem respondet: Deum facere, ut secundæ causæ faciant non præmotione prævia, aut priori secundum causalitatem realem, sed actione identificata cum influxu causæ creatæ, priori secundum rationem formalem essentiæ modo supra explicato. *Notandum tamen est diligenter*, in operibus supernaturalibus, quæ Deus facit nos facere, actionem Dei esse priorem secundum rem in motione gratiæ Dei prævenientis, per quam Deus excitat liberum arbitrium, ut faciat, iuxta illud *Hieremias 36.*: Faciam, ut in præceptis meis ambuletis. Quare distingere oportet influxum gratiæ prævenientis ab influxu generali, de quo agimus. Illa enim reipsa distinguitur a meo consensu, hic vero in qualibet actione includitur. *Unde infertur*: non solum in actionibus malis, sed etiam in reliquis actionibus, quæ sine gratia fiunt, non esse præmotionem reipsa diversam ab influxu creaturæ. Nam si in quibusdam actionibus non distinguitur, quamvis in illis requiratur influxus generalis, idipsum dicendum est in omnibus actionibus, in quibus tantum requiritur generalis influxus. In qua re quidam recentiores parum sibi consentiunt. Nam cum docent, in actionibus malis nulla ratione esse asserendam illam præmotionem, quam supra refutavimus, dicunt tamen in reliquis actionibus naturalibus esse concedendum, quod manifesta ratione refelli potest, quoniam in his actionibus influxus generalis similis est influxui generali aliarum actionum naturalium, in quibus non requiritur, nisi influxus generalis, qui requiritur in aliis actionibus, quæ denominantur malæ. Igitur generalis influxus in his omnibus actionibus similis est, quapropter *S. Thomas* qu. cit. universe ait, in his actionibus tripliciter Deum influere, 1-o producendo et conservando virtutem creatam, quæ agit. 2-o applicando causas secundas inter se, ut operentur, id est, influendo in eam actionem, per quam applicantur et coniunguntur inter se ut possent operari. 3-o influendo immediatius in actionem subsequentem, nempe influxu, qui reipsa non distinguitur ab eadem actione, et prior est, quam influxus secundæ causæ solum prioritate essentialis subordinationis in causando, seu in causationibus. Atque ita explicant influxum generale ex Thomistis *Capreolus*, *Caietanus*, *Conradus* et ex aliis *Scotus*, *Gabriel*, *Gregorius*, *Almainus* locis supra citatis.

Influxus gratiæ prævenientis diversus ab influxu generali.

Triplex Dei influxus.

Tertia dubitatio.

AN IN DEO SIT ABSOLUTA VOLUNTAS ET PRÆFINITIO RESPECTU ACTIONIS MATERIALIS PECCATI, AD QUAM CONCURRIT.

Præfinitio
quid.

Præfinitio hoc loco similiter significat antecessionem divini decreti, sicut præmotio significat antecedentiam actionis externæ, qua Deus operatur. In explicanda autem ea voluntate, qua Deus vult concurrere ad illam actionem, quam videt futuram malam, ex defectu voluntatis creatæ, non omnino convenient Theologi.

Voluntatem
concurrenti
ad malum ac-
tum in Deo
conditionatam
dicunt quidam.

Aliqui enim arbitrantur: Deum in prædictam actionem non influere aliqua absoluta voluntate, qua velit esse illam actionem, sed voluntate conditionata, qua vult illam esse, si voluntas pro sua libertate in illam inclinet. Atque ex eadem voluntate conditionata, putant, provenire generalem influxum, quo voluntas creata potest operari, aut non operari. Hoc modo loquitur *Armacanus* lib. 16. de quæstionibus Armenorum præsertim a cap. 16., *Andreas a Castronovo* 1. d. 22. qu. 2. et. sequ.

Fundamentum 1-m huius sententiæ esse potest, quoniam in Conciliis et Patribus sæpius dicitur, illa, quæ homines faciunt violando divina præcepta, esse contra divinam voluntatem, ut in Concilio Arausicano Can. 25.: Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet; *Trident.* sess. 6. can. 6.: Deum operari mala solum permissive; *Damascenus* 2. de fid. cap. 29.: Deum primaria voluntate velle illa, quæ bona sunt, mala vero neque primarie neque secundarie; et cap. 30.: Deum omnia præscire, non tamen præfinire, nec enim vitium admitti vult. Quæ non videntur vera, nisi intelligantur, quia in Deo non est absoluta voluntas et præfinitio respectu operationum, quæ denominantur malæ.

2-o. *Id confirmant recentiores* Theologi; quia hic modus influendi ex sola voluntate conditionata non est omnino impossibilis, nec enim contradictionem involvit: ille autem aptior videtur ad intelligendum, quomodo divinus influxus executionis nullam inferat necessitatem libero arbitrio. Et quia ea ratione mala opera intelliguntur esse magis præter voluntatem Dei, ut videtur significare illis verbis „nec ascenderant in cor meum.“ Quæ enim Deus vult absoluta voluntate et præfinitione, non sunt præter Dei voluntatem.

Si hæc sententia intelligeretur de sola voluntate antecedenti, quam Deus habet ex se ante præscientiam propensionis voluntatis creatæ, nihil haberet absurdum, quoniam licet Deus antecedenti voluntate absoluta velit illa, quæ bona sunt, et quæ fieri præcipit, illa tamen, quæ prohibet et antecedenti voluntate vult non fieri, non possunt ab illo volita esse antecedenti voluntate, nisi sub conditione, si voluntas in illa opera inclinaverit, nimirum ne lædatur libertas arbitrii et potestas operandi uno et altero modo. In ^{Divina voluntas absoluta est circa ea, ad quæ de facto influit.} tamen, quod in hac sententia dicitur, divinam potentiam influere cum voluntate creata sine absoluta voluntate, mihi non probatur. *Primo*, quia ut docet *S. Thomas* 1. p. qu. 25. a. 5. ad 1., nulla esse possunt, quæ Deus faciat, quæ non præsciverit, neque præordinaverit se facturum; influit autem Deus re ipsa in actionem, quæ denominatur mala, quamvis non influit in malitiam illius: ergo Deus æterna voluntate et præfinitione voluit concurrere ad eandem actionem. *Probatur antecedens:*

1-o ex speciali ratione voluntatis divinæ, in qua actus efficaces liberi nihil aliud sunt, quam æterna eius perfectio, quatenus comparatur ut principium ad aliquod opus ad extra. Ex quo fit, ut tunc intelligatur esse voluntas efficax sub conditione, quando Deus futurus esset principium alicuius operis, si talis conditio poneretur; tunc vero intelligatur esse voluntas absolute efficax, quando absolute est principium alicuius operis. Nam ut voluntas est conditionata, respicit opus futurum sub conditione; quatenus vero est voluntas absoluta, respicit opus absolute futurum. Sed divina potentia principium est illius actionis, quæ mala est: ergo in Deo absoluta est voluntas, qua vult influere in eandem actionem, eandemque esse in rerum natura.

Libera Dei voluntio quid.

2-o *idem probatur* ex generali ratione voluntatis, quæ non potest esse principium operandi, quando conditionata est, quousque mutetur in absolutam; nam ille, qui vult aliquid facere sub conditione, si aliquid fiat ab alio, non potest ex vi huius voluntatis operari, quousque videat impletam conditionem ex parte alterius, visa autem impleta hac conditione, necessarium est voluntatem conditionatam mutari in absolutam, nec enim potest aliquis velle sub conditione, quam videt non esse suspensam ad executionem, nam voluntas efficax sub conditione principium necessarium est voluntatis absolute operantis, postquam videtur impleta conditio. Deus autem, qui sub conditione voluit concurrere cum voluntate,

non ignorat quando voluntas concurrat, proinde videt, positam in executione conditionem, a qua pendebat altera voluntas conditio-nata, ergo dum operatur, absoluta voluntate operatur. *Confirmatur hæc ratio*, quoniam quando Deus confert gratiam in Sacramento, sine dubio illam confert absoluta voluntate, sicut etiam absoluta voluntate confert gloriam iis, qui ex vita decedunt cum meritis, illam inquam confert voluntate iustitiæ, aut fidelitatis, opus enim conferendi gloriam ex iustitia aut fidelitate esse non posset nisi procedendo ex voluntate iustitiæ. Nihilominus ante hanc voluntatem fuit in Deo voluntas liberalis electionis respectu eorum, qui salvantur, et voluntas conditionata conferendi gratiam cuilibet, si baptizetur: ergo sola voluntas conditionata non est sufficiens ad applicandam divinam potentiam ad absolute influendum vel cau-sandum aliquid.

Quare dicendum est:

1-o. In Deo esse voluntatem qua vult creatam voluntatem, quando habet obiectum propositum, proportionatum usui liber-tatis, esse potentem omni ex parte ad operandum uno et altero modo, ac proinde efficaciter sub conditione velle utramque opera-tionem, si voluntas in illam inclinet, hoc est, si ipsa libertate sua non retrahat influxum. *Ratio est*, quoniam voluntas nostra, quando aliquid operatur libere, non solum habet potestatem operandi altero modo ex parte creaturæ et conditionum creaturarum, eo modo, quo ignis Babylonicus habebat potestatem calefaciendi ex se, sed etiam voluntas est complete potens, hoc est, habens sibi præsentem divi-nam potentiam ad operandum secum; hoc autem non potest con-tingere sine divina voluntate libera, quæ verisetur circa illam operationem, quæ reipsa non est, ratione libertatis creatæ: ergo in Deo libera voluntas concurrendi cum voluntate ad utramque aperationem est constituenda. Illa autem conditionata esse debet, nam absolute efficax non potest esse respectu utriusque opera-tionis, quæ simul in voluntate esse non possunt. Igitur ad hoc, ut voluntas possit dupli ratione libere operari, præcedere debet æternum decretum Dei, volentis influere cum voluntate in duplēm operationem, quæ subiecta est libertati: impossibile autem est illud decretum esse absolutum, etiam respectu illius operationis, quæ non est futura; esset autem futura, nisi per voluntatem stetisset. Circa quod decretum duo sunt

Notanda: Primum est illud, simul esse absolutum et conditio-

natum respectu diversorum obiectorum. Absolutum quidem, si comparetur ad facultatem voluntatis, quam Deus absolute vult posse operari duplici illo modo, ex vi cuius decreti voluntas est potens ad operandum utroque modo. Nam divina potentia, quæ naturali immensitate necessario est præsens omnibus rebus, ex vi prædicti decreti liberi assistit voluntati ad influendum cum illa iuxta illius naturam, atque adeo voluntas, ut subordinata divinæ potentiae prædicto modo applicata, potens est operari uno et altero modo pro sua libertate. Verumtamen idem decretum comparatione actionis præsertim illius, quæ futura non est, cum posset esse, est conditionatum ex parte obiecti, si voluntas ex parte sua præbuerit suum influxum in eam actionem, qua propter voluntate non influente, illa operatio non ponitur in rerum natura. *Secundo* notandum est: circa idem decretum, illud esse intelligendum post scientiam visionis Dei, respectu unius obiecti, et ante visionem alterius, intelligitur enim esse post cognitionem voluntatis existentis cum conditionibus creatis requisitis ad operandum cum libertate, in quo statu connaturale illi est, ut Deus velit cum illa influere iuxta illius naturam, atque adeo in utramvis operationem, prout ipsa propenderit. Nihilominus idem decretum præcedit scientiam visionis illius operationis, quæ a tali decreto et creata voluntate procedit.

2-o præter voluntatem prædictam intelligenda est in Deo alia diversa ex parte obiecti, non conditionata sicut præcedens, sed absoluta, qua videndo exigentiam creatæ voluntatis circa unam partem contradictionis, in quam illa propendet, Deus absolute vult eandem actionem esse in rerum natura, dependentem ab ipso et a voluntate creata. Deus enim scientia comprehensiva cognoscit voluntatem posse quidem duplici modo operari, nihilominus in tali occasione, nisi negetur illi debitus influxus, facturam potius unum, quam alterum, idque ex sua libertate, non quia in voluntate videatur aliquid factum, antequam Deus absolute decernat influere, sed quia sub conditione influxus requisiti a prima causa certissime Deus videt voluntatem operaturam potius unum, quam alterum. Qua cognita veritate divina potentia applicatur absoluto decreto ad operandum cum voluntate, quæ divina potentia absolute etiam applicaretur ad oppositam actionem, si creata voluntas ad illam simul ex parte sua conaretur. Unde fit, respectu actionis materialis peccati constituendam esse in Deo

Actionis materialis peccati
in Deo est
absoluta præfinitio.

absolutam voluntatem, et quæ præfinitio sit respectu talis actionis, *non tamen independenter a voluntate creata*, a qua cum obiectum huius præfinitionis pendeat, similiter ipsa præfinitio pendet ex parte connotati obiecti, ita ut, siout in potestate voluntatis est efficere unum aut alterum, ita in potestate voluntatis sit influxus causæ primæ ad unam partem potius, quam ad alteram, non quidem ex natura rei, sed ex suppositione, quod Deus voluit cum voluntate influere in illam partem, in quam ipsa influeret, quod recte significavit *Scotus* loco citato ad finem dubitationis primæ inquiens, in potestate causæ secundæ esse concusare causæ primæ, non quia voluntas creata possit determinare primam, sed quia prima se determinavit ad influendum in eam partem, in quam influeret voluntas creata. Vide *Scotum* d. cit. 37. §. ad solutiones.

Ad fundamentum 1-m contrariæ sententiæ respondetur: Cum in Conciliis dicitur, Deum non prædestinare mala, aut non præfinire, omnia esse illa intelligenda de malis operibus, ut mala sunt, non vero de actione materiali, quæ denominatur mala. Nam in *Conc. Trid.* loco cit. non solum dicitur, Deum operari mala solum permissive, sed etiam dicitur, Deum non operari illa proprie et per se. Constat autem Deum proprie influere in actionem materialem peccati. Sensus ergo est, circa malitiam, Deum se habere permissive, tantum volendo illam permettere, non autem illam præfiniendo sed permittendo, ut voluntas creata illius sit principium ea ratione, qua principium esse potest malitiæ.

Ad 2-m iam responsum est: Implicare contradictionem, ut aliquis effectus reipsa procedat a Deo, qui ab eo reipsa volitus non sit, non solum ex generali ratione voluntatis, quæ quando est conditionata, nihil operatur, sed propter speciale rationem divinæ voluntatis, in qua voluntas absoluta efficax nihil aliud postulat, nisi effectum ad extra, in quem voluntas reipsa et absolute influat, quia in nihil Deus absolute influit, nisi absolute volendo. Porro quæ diximus de modo, quo applicatur divina potentia ad influendum, et de voluntate, qua applicatur, intelligenda sunt de influxu generali, qui confertur iuxta exigentiam naturæ. Nam de influxu in operibus gratiæ, ad quem requiritur influxus gratiæ prævenientis, dicemus suo loco.

ARTICULUS III., IV.

An, et quomodo Deus sit causa indurationis et excæcationis hominis.

Quod attinet ad quæstionem, *an sit*, ex divinis libris constat, Deum aliquomodo esse causam indurationis et excæcationis hominum. *Rom.* 9.: Cuius vult miseretur, et quem vult, indurat. *Ioan.* 12.: Excæcavit oculos eorum et induravit cor eorum. Ex quo testimonio colligitur: excæcationem pertinere ad intellectum, indurationem vero ad voluntatem, quæ per cor significatur, sicut per oculos significatur intellectus. Excæcatio autem aut significat positivum errorem infidelitatis, aut ablationem illustrationis, quæ procedit ex gratia. Unde fit, ut homo relictus suæ facultati male deliberet, scilicet quia caret lumine, quo melius cognoscat obiecta honesta. Induratio vero in voluntate significat firmitatem circa aliquod obiectum malum, a cuius electione homo non cessat, etiamsi aliquibus inspirationibus ab illo obiecto retrahatur.

Quid sit
excæcatio
et induratio.

Quomodo
Deus induret.

Sententia autem certa est, Deum non esse causam excæcationis aut indurationis directe immittendo aliquem errorum, aut amorem obiecti mali, sed solum per accidens, idque duobus modis. *Primo*, quando propter peccata hominis Deus aufert illustrationem gratiæ congruæ et contemperatæ voluntati. *Secundo* vero quando positive efficit aliquod opus, etiamsi videat, illius occasione hominem esse indurandum aut excæcandum. Ita explicat *S. Thomas*, hic, et fusius in cap. 9. ad *Rom.* circa illa verba citata; *Augustinus*, qu. 2. ad *Simplician.*, et tract. 53. in *Ioan.*, et epistola 105.; *Hieronymus* ep. ad *Hedibiam* qu. 10. Unus est *Augustini* locus difficilis, de gratia et lib. arbitr. cap. 21. asserentis, Deum modo occulto in cordibus hominum operari, ad inclinandas eorum voluntates, sive ad bona, sua misericordia, sive ad mala, pro meritis illorum. Verum cum *Augustinus* locis. cit. suam sententiam manifeste tradiderit, Deum non indurare impertiendo malitiam, sed non impertiendo gratiam, ex illis locis explicandus est ille alius, ut *S. Thomas* exponit loco citato. Illud scilicet esse intelligendum de operatione positiva, qua immutat cor hominis propter alium finem, homo vero sua malitia inde sumit occasionem superbiæ aut indurationis, quapropter illa particula „ad“, quæ significare solet causam finalem, in eo loco solum significat eventum, quod „Ad“ signifi-
cat sæpe
eventum, non
finem.

interdum contingit, sicut monet *Damascenus* 4. de fid. orth. cap. 20. circa finem, eo enim modo Christus dixit mœchari illum, qui videt mulierem ad concupiscendum, ita ut concupiscat etc. *Augustinus* enim in eo ipso lib. cap. 23., cum auditis, ait, quem vult indurat, eius merita cogitate, quem sic obdurari permittit. Et ep. illa ad Simplician. dicit, illa verba, cuius vult miseretur, et quem vult indurat, non esse eodem modo intelligendum; miseretur enim Deus tribuendo gratiam, non tamen indurat tribuendo malitiam, sed denegando gratiam. Addit *Augustinus*, ideo Paulum intulisse, „igitur non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis“, cum tamen non addat, „Dei indurantis“.

Ex dictis colligitur indurationem et excæcationem non esse qualemcumque permissionem peccandi. Nam iustus aut primus parens, qui permissus est peccare, non dicitur a Deo induratus fuisse, sicut hoc dicitur de Pharaone *Exod.* 57. 9. Significat ergo induratio ex una parte actionem realem Dei positivam, ex qua homo sumit occasionem indurationis, ex altera vero actionem negativam, qua Deus non confert gratiam congruam et efficacem, ut homo non sumat occasionem indurationis. Itaque operari Deum aliquid, videndo hominem inde esse indurandum, est Deum indirecte et per accidens indurare cor hominis: proinde in *Exod.* 100 loco cit., quando significatur induratio Pharaonis, semper coniungitur aliqua actio, ex qua sumpta sit occasio indurationis, quale fuit præceptum, quod per Moysen Pharaoni promulgatum est, ut populum dimitteret, in hoc enim præcepto primo sumpsit occasionem induratio superbi regis, ut indicant illa verba: „Quis est Dominus, ut audiam vocem eius“, acsi diceret: Nescio Dominum, et Israël non dimittam, non cognosco mihi superiorem. Aucta vero est hæc induratio operibus miraculosis, noluit enim rex ille superbus ostendere se victum fuisse. Præterea etiam miraculosa cessatio plagarum fuit occasio indurationis, et mutandi bonum propositum, ut indicant illa verba cap. 9.: „Videns Pharao, quod cessasset grando, auxit peccatum, et ingravatum est cor eius.“ Unde statim in capite sequenti: Ego, inquit Deus, induravi cor Pharaonis, ex misericordia cessavi a supplicio, et inde ille factus est peior; sicut benevolus dominus dicere solet: ego hunc servum perdidii, aut malum feci, quando scilicet pietas erga servum occasio est malitiæ illius solum per accidens. Simile enim quid significat induratio, quando Deus dicitur indurare cor alicuius.

Quaestio LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI.

In qæstione, *an sit*, ex Scriptura compertum est: dæmonem esse causam aliquorum peccatorum hominis, ut *Ioan.* 13.: Cum diabolus misisset in cor, ut traderet eum Iudas etc. Simile quid refertur *Act.* 4. Quod vero attinet ad quæstionem, quomodo id fiat, duo sunt notanda.

Primo est notandum: Id non fieri aliqua necessitate voluntatis, ut dicitur *Ephes.* 6. et 1., *Petr.* 5.: Cui resistite in fide, et *Jacob.*, resistite diabolo et fugiet a vobis. Unde *Augustinus* lib. 1. de liber. arb. cap. 11. et lib. 3. cap. 18.: Mens fieri non potest serva libidinis nisi propria voluntate; et *Gregorius M.* 13. Mor. cap. 9.: Antiquus hostis ad culpam nos sine nostra voluntate non rapit; et egregie *Hugo Victorinus* lib. 4. eruditionis theologicæ lib. 33.: Tota, inquit, militia cœlestis unum ex libero arbitrio consensum extorquere non potest. Inde infert, voluntatem nunquam necessitari, quoniam id facere neque ulla creatura potest, neque Creatorem decet.

2-o notandum est, quod *S. Thomas* docet art. 2.: dæmonem non esse causam peccati directe influendo in malam voluntatem, in quam sola voluntas divina influere potest. Neque præterea directe efficiendo intellectionem aut cogitationem, in sensu corporali. Dæmones enim nihil possunt in corporibus efficere, nisi motum localem, unde neque species impressæ, quibus quis cogitet de obiecto, ab illis effici possunt, alias enim facile possent infundere scientias omnium rerum naturalium, quarum homines sunt capaces. Illorum igitur potestas sola est ad applicandos humores, quibus corpus alteretur ad tristitiam, vel alios motus turpes, quod totum fit per motum localem humorum. Possunt etiam per eundem motum localum facere, ut species vitales, in quibus impressæ sunt imagines obiectorum, ea ratione tangant imaginationem, ut sequatur cogitatio obiecti, quod per illam imaginem repræsentari potest, atque hac ratione faciendo cogitare de obiecto alliciente, et præterea immutando corpus modo explicato causa esse possunt peccatorum; ea autem facultate utuntur, pro ratione divinæ permissionis.

Ultimo notandum est: Quod docet *Augustinus* de eccl. dogmat. cap. 82.: non omnes malas cogitationes excitari a diabolo, sed plures etiam excitari ex passionibus, et nostra libertate, quod a simili facile intelligitur. Nam sicut primus Angelus sine alio tentatore peccare potuit, ita, et multo facilius contingere possunt peccata ratione concupiscentiæ carnis, et aliarum occasione rerum, sine ullo incitamento dæmonis, quæ fusius in contextu *S. Thomæ* videri poterunt.

TRACTATUS DE PECCATO ORIGINALI.

Quaestio LXXXI—LXXXIII.

In his tribus quæstionibus explicatur dogma quoddam præcipuum nostræ fidei circa peccatum originale. Ut enim *Augustinus* dixit, l. 1. de pec. merit. cap. 24., in causa duorum, per quorum alterum venumdati sumus, per alterum vero redempti, fides christiana consistit. Atque in hac controversia duo sunt difficiliora: scilicet: an sit, et quid sit, peccatum originis; reliqua vero, a quo, et in quos hoc peccatum traducatur, et in quo subiecto sit, ex solutione præcedentium pendent.

Prima dubitatio.

AN SIT PECCATUM ORIGINALE, QUOD SINE PROPRIA VOLUNTATE IN HOMINES TRADUCATUR?

Circa hanc quæstionem hæresis fuit Pelagii, asserentis, peccatum primi parentis illi solum nocuisse, tum in animo, tum etiam in corpore; docuit enim eos, qui descendunt ex Adamo, nullum peccatum in animo contrahere, et propterea morituros fuisse secundum corpus, etiamsi primus parens non peccasset, ut sumitur ex *Augustino* hæres. 88., et lib. 1. de pec. merit. a cap. 2. Discipuli tamen Pelagii aliquo modo hanc hæresim temperarunt, nimirum asserentes, eos qui descendunt ex Adamo, necessitatem mortis corporalis contraxisse ex peccato illius, non tamen aliquod peccatum. Proinde communis Pelagianorum expositio fuit, illa verba *ad Rom. 5.*, in quo omnes peccaverunt, esse intelligenda secundum imitationem, non secundum propagationem. Similem errorem

habuit Petr. Abælardus, ut sumitur ex s. *Bernardi* ep. 188 et 190. Eundem errorem amplectuntur hoc tempore Anabaptistæ, qui inter alias hanc adducunt rationem, cur pueri non sint baptizandi, quia scilicet omni peccato carent. Eiusdem erroris sectator fuisse creditur Erasmus, nam in locum citatum s. *Pauli* Rom. 5., illa verba citata, in quo omnes peccaverunt, scripsit esse intelligenda secundum imitationem. Similis fuit antiquior auctor brevior commentariorum in epistolas Pauli, quæ falso tribuuntur S. Hieronymo; ille enim auctor simili modo exponit illa verba. Et sine controversia viri docti arbitrantur, auctorem illorum commentariorum fuisse Pelagianum, nec desunt qui putent fuisse ipsum Pelagium, et aliquibus sublati illum librum editum fuisse nomine Hieronymi; *Augustinus* enim sæpe asserit, Pelagium edidisse expositionem quandam in omnes epistolas Pauli.

Fundamentum primum huius erroris est; quia de ratione peccati est esse voluntarium, quod sæpius diximus in hac materia. Sed in pueris ante usum rationis nihil potest esse voluntarium. Ergo in illis nihil potest esse, quod habeat propriam rationem peccati, hoc est iniustitiae et turpitudinis.

Secundo probatur ex vulgari testimonio, *Ezech.* 18.: Filius non portabit iniquitatem patris. Igitur propter peccatum primi parentis posteri, qui ex illo descendunt, nullum contrahunt iniquitatem aut peccatum.

Tertio, quia nihil esse potest in pueris, quod possit habere propriam rationem peccati. Nam quicquid in illis est positivum, realem habet entitatem, et a Deo procedit sicut a causa; a quo tamen nihil procedit, quod habeat propriam rationem peccati. Si vero in illis consideretur privatio, v. g. parentia sanctitatis supernaturalis, illa parentia, proprie et per se, est a Deo, nam negatio perfectionis positivæ solum procedit a causa, a qua esset producenda illa perfectio positiva; sed sanctitas et iustitia aliaque dona supernaturalia a solo Deo produci possunt: ergo negatio sanctitatis et donorum supernaturalium a Deo procedit, sicut a causa, a quo tamen nihil procedit, quod habeat propriam rationem peccati. Igitur in pueris ex sola propagatione nihil est positivum aut negativum, quod habeat propriam rationem peccati.

Veritas tamen catholica est: peccatum vere et proprie dictum, quod sit mors animæ, in posteros Adami per propagationem traduci, ratione peccati primi parentis. Traditur hæc veritas in *Concilio*

Rom. 5.: In
quo omnes
peccaverunt.

Milevitano can. 2. et *Arausicano* can. 2. et *Toletano* can. 1. et *Tridentino* sess. 5., ubi referuntur canones Concilii Milevitani et Arausicani. Eandem veritatem tradidit *Innocentius* in epistola ad Concilium Milevitatum, in qua confirmat illud Concilium, quæ epistola est in I. tomo Conc., et inter epistolas *Augustini* 93. Idem confirmat *Leo* pontifex epistola 86. decretali.

Primo. Huius dogmatis præcipuum fundamentum est ex testimonio *Pauli*, Rom. 5., ut Concilium Milevitatum et Tridentinum definiunt. 1. Paulus enim manifeste ait: Sicut per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt; et paulo infra: Sicut per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi, ita per unius obedientiam iusti constituuntur multi. In hoc enim testimonio illa verba, „peccatum in hunc mundum intravit“, non significant solum, peccatum prius fuisse in persona Adami, quam in omnibus aliis, atque adeo peccatum per Adam intrasse in mundum, quia ille primus peccavit, constat enim peccata angelorum in mundo fuisse ante peccatum Adami: quapropter si Paulus nihil aliud vellet significare nisi personam, in qua primum fuit peccatum, et in qua proprium habuit domicilium in mundo, non dixisset per unum hominem peccatum intrasse in mundum, sed per unam feminam. Loqui antea Paulum de viro, eonstat ex illo „in quo omnes peccaverunt“, illud enim relativum „in quo“, masculinum est, ut constat ex voce græca. Sensus igitur Pauli fuit, peccatum per primum parentem intrasse in mundum, hoc est, inde transitum in mundum, nempe in humanum genus, quod saepius in Scriptura intelligitur nomine mundi. 2. Quoniam illud verbum „intravit“ simul coniungitur peccato et morti in illis verbis „peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors“, constat autem mortem per primum hominem intrasse in mundum, transitum a primo homine in omnes illius posteros, etiam in illos, qui ante usum rationis moriuntur, in quos mors dicitur transisse per peccatum: significat ergo Paulus, peccatum et mortem ita per primum hominem intrasse in genus humanum, ut sola propagatione transiret in filios Adami. 3. Tandem, quoniam Paulus expresse distinguit peccatum a morte, ut constat ex illis verbis „et per peccatum mors“, ut ita mors transiret in omnes, qui in Adamo peccaverunt. Ergo non solum significat, peccatum primi parentis fuisse causam mortis corporalis filiorum, sed et alicuius peccati illorum, qui scilicet in ipso dicuntur

peccasse. *Confirmant* huiusmodi expositionem verba sequentia „per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi“; nec enim peccatores denominantur illi, qui solum participant effectum peccati alicuius, neque Paulus significat per inobedientiam primi parentis constitui multos peccatores ratione imitationis, quando enim aliqui committunt peccata similia, si nullam habent notitiam aliorum, qui similia peccata fecerunt, non dicuntur in illis peccare, neque illos imitari. Quapropter non dixit Paulus eos, qui nunc sunt, peccare in aliquo filio Adami, etiamsi Cain fuerit homicida; sunt autem multi, qui ignorarunt peccatum primi parentis, quos omnes sanctus Paulus dicit peccasse in Adamo: ergo non loquitur solum secundum imitationem, sed quia per generationem peccatum originale communicatur. Quapropter Concilium Milevitanum loco citato docet, prædictum testimonium ita esse intelligendum; nec aliter intellectum fuit inter alia a *Chrysostomo* et *Ambrosio*. *Theophylactus* etiam *Oecumenius* eo modo interpretatur, et *Augustinus* pluribus in locis, præsertim lib. 4. contra duas epistolas Pelagianorum cap. 4.

Secundo: In Testamento Veteri omnium illustrissimum est testimonium *Psal.* 50: In iniquitatibus conceptus sum etc. Ut enim ait *Hilarius* in Ps. 118. circa finem, qui dixit, in iniquitatibus conceptus sum, non ignorabat se sub peccati origine et lege natum fuisse. In eandem rem aspexit *Iob*, capite 14., inquiens, quis potest facere mundum de immundo conceptum semine, quod LXX. transtulerunt, nemo mundus a sorde, neque infans, cuius est unius diei vita. De eadem etiam generatione intelligitur, quod *Paulus* ait, *Ephes.* 2., natura filii iræ eramus, id est generatione et propagatione, pro qua interdum accipitur nomen natura, ut vel *Philosophus* docuit lib. 2. *Physicorum*, in principio. In qua voce „natura“ tantam esse vim agnoverunt

Scripturæ cor- Pelagiani, ut procuraverint illam auferre ex contextu Pauli.
ruptela.

Verum antiquitas vocis non admisit, ut docet *Augustinus* 1. 6. contra *Iulianum* cap. 4., atque hæc antiquitas, ait *Augustinus*, antiquæ doctrinæ Ecclesiæ custos fuit. Afferri etiam solet illud *Genes.* 17.: Masculus, cuius præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit. Hoc enim in pueris, ad quos et illud præceptum dirigitur, non bene verificaretur, nisi ratione alicuius peccati, quod traxerint a primo parente. Quo testimonio, prout mihi videtur, usus est *Augustinus* ad probandum peccatum originale lib. 2. de peccato

orig. 30., 32. et 3. contra Julianum c. 18., quem imitati sunt *Fulgentius* de incarn. cap. 15., auctor epistolæ 84-æ apud Ambrosium, qui creditur fuisse S. Prosperi; *Gregorius* lib. 4. mor. cap. 2. Et eam expositionem secutus est *Innocentius* in C. Maiores, de baptismo. Verba autem, quæ Augustinum moverunt, ut illud testimonium intelligeret de peccato originali et de infantibus, sunt illa „octavo die“, quæ habentur in editione LXX., qua Augustinus utebatur, in qua editione ita habetur: Masculus cuius præputii caro circumcisa non fuerit, octavo die delebitur anima etc. Illæ autem voces „octavo die“ non possunt nisi infantibus convenire, igitur in illis aliqua est culpa, propter quam deleri possunt de populo Dei, seu de externa felicitate.

Verum ex eisdem vocibus colligitur prædictum testimonium, primario et literali sensu, non intelligi de infantibus, neque pœnam, quæ in illis verbis significatur esse mortem spiritualem, sed potius corporalem. Nam 1-o cum in præcedentibus in ipso præcepto circumcisionis non solum includuntur adulti, sed et infantes, præcipitur in eodem loco, ut infantes octo dierum circumcidantur, et tamen paulo post in verbis, in quibus est comminatio pœnæ, neque mentio est de infantibus, neque de octavo die, nimirum quia ea comminatio solum intelligitur de adultis, saltem primario et literali sensu. Illæ particulæ „octavo die“ neque sunt in editione vulgata, neque in hebraico fonte, continerentur autem illæ duæ voces, si comminatio intelligeretur de iisdem, de quibus præceptum circumcisionis intelligitur.

2-o quia si illud testimonium intelligatur de infantibus et illæ voces „delebitur anima eius de populo“ intelligantur de pœna spirituali, esset necessario asserendum, pueris, qui non circumcidarentur octavo die, nullum iam fuisse remedium contra peccatum originale; in eo enim testimonio non solum diceretur delendum esse de populo, illum, qui non circumcidetur, sed, illum, qui non circumcidetur octavo die. Constat autem, circumcisionem ex negligentia aut alia causa omissam octavo die potuisse suppleri tempore sequenti, nam *Exodi* 4. Deus nolebat Moysem occidere, eo quod non circumcidisset infantem, antequam descendebat in Aegyptum, qua occasione tunc infans circumcisus fuit et pater liberatus a periculo mortis. Ergo illa comminatio, delebitur de populo suo, non significat primario et literali sensu mortem spiritualem, seu exclusionem a regno cœlesti.

3-o efficacius idem probatur ex causa, quæ redditur eodem loco, „quia pactum meum irritum fecit.“ In eo enim loco per pactum non intelligitur præceptum, quod Adamus habuit, et quod ille violavit; nam in Scriptura hoc non vocatur pactum, sed potius intelligitur fœdus inter Deum et Abrahamum eiusque posteros; cuius pacti signum dicitur circumcisio, ut patet ibi. Pueri autem irritum facere non potuerunt hoc pactum. Ergo omnia, quæ ibi dicuntur, non de pueris, sed de adultis sunt intelligenda. Et sic illa verba „delebitur de populo suo“ referenda sunt ad mortem corporalem, qua erat afficiendus hebræus, qui ommittiebat suam vel filii circumcisionem, ut accidit Moysi *Exod.* 4. Hac ratione explicat hunc locum *Chrysostomus* hom. 31. in Gen., *Iustinus* in dialogo cum Tryphone, *Caietanus* et alii in eum locum.

Dixi vero, literali sensu allatum testimonium non intelligi de morte spirituali, quam propter originale peccatum pueri possent incurrere. Nam sensu mystico spirituali per mortem illam corporalem adultorum intelligi potuit mors spiritualis omnium, qui non circumciduntur: sicut per circumcisionem corporalem spiritualis circumcisio significabatur.

4-o. Aliqui conantur ab experimento hanc veritatem confirmare, scilicet a contrarietate, quam experimur esse in homine inter appetitum sensitivum et voluntatem, quæ inordinatio, cum non videatur naturalis, tribuenda videtur alicui inordinationi, quæ in ipsa natura sit. Verumtamen hoc experimentum satis non est ad confirmandum id, de quo disputamus, quia subiectio appetitus sensitivi sub voluntatem non est homini naturalis, sed potius in statu innocentiae effectus fuit originalis iustitiae. Nam per peccatum originale non sunt ablata illa, quæ homini naturalia sunt, et tamen privatus est illa subiectio. Deinde quia vis præveniendi intellectum et voluntatem, quæ est in appetitu sensitivo, originem dicit ex operatione sensuum, quæ in homine naturalis est ante operationem intellectus, et quia appetitus sensitivus, semel proposito obiecto, naturalem vim habet operandi, sine imperio voluntatis. Igitur si natura humana creata fuisset cum sola perfectione naturali, non haberet maius dominium appetitus sensitivi quam habet. In hoc solum est quoddam discrimen, quod post peccatum originale, est aliquid in natura, ratione cuius est indigna quolibet beneficio Dei, et propter quod iustissime potest puniri. Quod

tamen non esset, si natura creata fuisset cum sola perfectione naturali, sine culpa contracta ex peccato alterius, et sine gratia supernaturali, in quo statu ipsi auctori naturæ esset magis con-naturale tali modo gubernare humanam naturam, ut aliqua illius pars assequeretur ultimum naturalem finem, in quem natura rationalis appetitu innato contendit, ut dictum est in materia de beatitudine.

Ad argumenta respondeo: Peccatum actuale, quod committitur ratione propriæ voluntatis, esse non posse sine concursu propriæ voluntatis; illud tamen peccatum, quod non consistit in operatione aut omissione illius, quamvis requirat aliquam rationem voluntarii, non tamen requirere actionem voluntatis, sed sufficere consensum illius, in quo sicut in capite, aliquis contineatur: atque ita contingisse in iis, qui descendunt ex Adamo, qui constitutus est caput humanæ naturæ, et iustitiani accepit sibi et posteris, quare illam potuit amittere non tantum sibi, sed et filiis suis, qui per ipsum accepturi erant illam gratiam, in qua amissione peccatum originale consistit, ut dicemus in dubitatione subsequenti. Illud vero testimonium *Ezech.*: Filius non portabit iniquitatem patris, *Augustinus* exponit lib. 6. cont. Julian. cap. 4. et 6. *Primum* est: Filios Adami non portare iniquitatem patris, quæ solius patris est, sed portare suam iniquitatem, hoc est pro illa puniri, quam in se contrahunt ratione peccati, quod in patre præcessit. *2-o dico*, atque id est probabilius, illa verba „non portabit iniquitatem patris“, includere misericordem promissionem, qua Deus promittit remedium contra originalem iniquitatem conferendum per Christum, ut sensus sit: quamvis filiis Adam conveniat necessitas contrahendi culpam ex primo parente, nihilominus, ratione alterius parentis, futuram regenerationem, qua huiusmodi culpa tollatur, et ut regenerati non portent iniquitatem patris. Quapropter illa propositio verificanda tantum est in his, qui regenerantur et mundantur a peccato propter merita Christi, quo fit ex illis verbis potius confirmari id, quod in Ecclesia traditur de peccato originali. Si nempe filii Adam non essent obnoxii, nec contraherent iniquitatem patris, non esset cur promitteretur, filios non portaturos iniquitatem patris. Nam quod attinet ad pœnam, neque Pelagiani quidem dubitarunt, quin filii portent iniquitatem patris, hoc est, sustineant pœnas, quæ ortæ sunt ex peccato primi parentis.

Sed contra alio modo obiiciunt hæretici, ex eodem *Rom.* 5.,

Filius non
portat iniqui-
tatem Patris.

ex quo maxime peccatum originale confirmatur, quia citato loco Paulus expresse docet, per inobedientiam unius multos effectos fuisse peccatores; si autem peccatum originale transfunderetur solum per propagationem, non solum multi, sed potius omnes homines peccatores constituerentur: ergo Paulus non significavit peccatum originale transfundi vi solius naturalis propagationis. *Respondeo* ex Augustino c. 12. loc. cit., Paulum per illam vocem „multi“ intelligere omnes homines, qui naturali via ex Adamo descendunt. Nam paulo superius id significavit voce universalis „in omnes homines“, scilicet descendentes ex Adamo; qui ideo multi dici potuerunt in sequentibus verbis, quum absolute loquendo non omnes contraxerint peccatum originale, siquidem Christus illud non contraxit, illud tamen contraxerunt multi idest omnes, qui descendunt naturali via ex Adamo, qui interdum a Paulo dicuntur „multi“ interdum vero „omnes“, quia utroque modo dici potuerunt. *Sed urgent*, quia sequitur peccatum primi parentis maiorem vim habuisse ad perdendum genus humanum, quam iustitia Christi ad iustificationem illius, nam sicut peccatum transfunditur per naturalem propagationem, sine dubio extenditur ad totum humanum genus, quod ex Adamo descendit; at vero Christi iustitia efficaciter non extenditur in omnes: igitur multo plures moriuntur peccato Adami, quam vivunt ex iustitia Christi. Consequens autem videtur contra Paulum, ibidem, qui asserit: Non sicut delictum, ita et donum, scilicet extensem fuisse; si nempe unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, et donum in gratia Christi, in plures abundavit, constat autem gratiam Christi non communicari efficaciter omnibus. *Respondeo*: Primo illam particulam „plures“ in Paulo non habere sensum comparativum, ut constat ex voce græca, sed significare idem, quod multus, ita ut comparatio, quam Paulus tradit, non intelligatur in numero eorum, ad quos extenditur peccatum Adami et iustitia Christi, sed potius intelligatur circa numerum peccatorum, respectu personarum, quæ descendunt ex Adamo, aut regenerantur in Christo; nam peccatum Adami solum fuit radix unius peccati, in iis, qui ab ipso generantur; at vero iustitia Christi emundat eos, qui in Christo regenerantur, non solum ab illo uno peccato, sed et a pluribus peccatis, quæ aliquis commisit ante baptismum, quum scilicet iustitia Christi communicatur ad iustificationem ex multis delictis; atque in hoc excedit iustitia Christi. Quod autem hoc contingat in

Cur Paulus
dicit: per
inobedientiam
Adæ multos
constitui
peccatores.

„Plures“ in
divo Paulo
non habet
sensum com-
parativum.

paucioribus hominibus, id nascitur ex accidenti, quoniam naturalis generatio, per quam transfunditur peccatum originale, ad plures pertinet, quam regeneratio baptismi, per quam communicatur iustitia Christi. Si tamen hæc regeneratio pertineret ad omnes, ad quos pertinet naturalis generatio ex Adamo, iustitia Christi esset sine dubio sufficiens a emundandum a peccato originali et ab actualibus commissis ante baptismum.

Ultimo: Ex Patribus obiici potest: *Chrysostomus* hom. 10. in locum citatum Pauli, explicans nemque quomodo per inobedientiam unius peccatoris constituti sunt multi, quid, inquit, hoc verbum peccatores significat. Respondet: mihi videtur tantudem significare, quantum illud, suppicio obnoxii et mortis rei, quod Adamo mortuo, omnes sunt mortales effecti. Quibus Chrysostomus significare videtur, pœnas et mortem corporis communicari ex inobedientia Adami, non autem proprium peccatum. Respondet *Augustinus* ad hoc ipsum testimonium lib. 1. contra Iulianum cap. 2. ex verbis eiusdem Chrysostomi in eadem homilia asserentis, sicut Christus in cruce mortuus est carne, ita homines in baptismo mortuos esse peccato. Unde colligit Augustinus, Chrysostomum non ignorasse peccatum, quod per baptismum tollatur, proinde, quando significat eos, qui descendunt ex Adamo, non contraxisse peccatum inobedientiae, esse intelligendum Chrysostomum de peccato inobedientiae, quod positum est in actione voluntaria, quæ sine dubio non est in pueris, antequam habeant usum rationis, atque idem videtur significare in principio eiusdem homiliæ 10., ait enim, peccatum, quod omnia perdit, non esse illud, quod a legis transgessione ortum sit, sed illud, quod ab Adami inobedientia communicatum est, quasi dicat: non esse peccatum actuale, quod commune est omnibus hominibus, sed aliud peccatum, quod non consistit in actione aliqua, et principium sumpsit ab inobedientia Adami. Et quidem si homilia de Adam et Eva, quæ nomine Chrysostomi habetur 1. tomo, eius est, manifeste constat, Chrysostomum non solum non consensisse errori de peccato originali, sed potius fuisse primum doctorem, qui scripsit contra hunc errorem et alium similem Pelagii contra necessitatem gratiæ. Nam post medium illius homiliæ non minus proprie loquitur Chrysostomus de peccato originali, et de necessitate baptismi et gratiæ, quam Augustinus locutus est.

Secunda dubitatio.

AN PECCATUM ORIGINALE SIT ALIQUA FORMA REALIS, ET POSITIVA IN HOMINE EXISTENS.

Ut explicemus, quid peccatum originale sit, seu in qua forma aut privatione consistat, præmittenda sunt duo principia certa secundum fidem.

Primum est: peccatum originale habere propriam et veram rationem peccati. Hoc principium colligitur ex vocibus, quibus in Scriptura et Conciliis significatur virtus peccati originalis. Illud enim dicimus esse proprium peccatum, quod est iniquitas, macula, et mors, ac iniuria et offensa Dei. Peccatum autem originale est huiusmodi, ut sumitur ex *Concilio Milevitano* cap. 2., *Arausicano* can. 2., et *Tridentino* sess. 5., can. 2., 4. et 5. Nam hic, canone 2. dicitur, Adamum per inobedientiam suam non solum transfusisse in posteros pœnas corporis, sed etiam peccatum, quod mors est animæ; et can. 4., regulam esse fidei et traditionem Apostolicam, infantes, qui nihil in se peccare potuerunt, veraciter baptizari in remissionem peccatorum, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt; et can. 5., per baptismum tolli totum id, quod veram et propriam rationem peccati habet. Idem constat ex Scriptura; nam *Psal.* 50. hoc peccatum dicitur iniquitas, *Rom.* 5. dicitur mors, „unius delicto multi mortui sunt“, *Ephes.* 2. significatur esse offensam Dei, hoc est, esse rationem, qua homines sunt Deo infensi et inimici, „et eramus natura filii iræ“, hoc est, inimici Dei. Eodem modo in hac re loquuntur Patres. Itaque tam certum est peccatum originale esse vere ac proprie peccatum, ut sine errore in fide negari non possit.

Contra huiusmodi veritatem videtur aliquid sensisse *Durandus* in 2. d. 30., q. 2. a num. 8., *Ruardus* contra Luth. folio 74., dum nempe explicat peccatum originale non esse proprie voluntarium, ea ratione, qua voluntarium est peccatum actuale, docere videtur, peccatum originale non esse proprie peccatum, nimirum, quia non est proprie voluntarium. Qui doctores, quamvis excusari videantur, quia non negant peccatum originale esse maculam et mortem animæ, per quam homo efficiatur dignus pœna æterna, nihilominus modus loquendi illorum non imitandus, sed potius repropandus omnino est, quia a *Concilio Tridentino* aperte asseritur,

peccatum originale habere veram et propriam rationem peccati. Nec ratio est, cur dicamus peccatum originale non esse proprie voluntarium, quamvis nempe voluntarium non sit a voluntate propria singulorum, est tamen voluntarium a voluntate primi parentis, qui voluntarie sibi et posteris amisit iustitiam, quæ ratio voluntarii sufficiens est, non quidem ut aliquis dicatur peccare, aut habere peccatum, quod consistit in commissione, sed ut dicatur peccator et inimicus Dei, ratione alicuius maculæ, quam in se habet. Hac nempe ratione a præcedente voluntate peccati homo dicitur habere maculam peccati habitualis, etiam cum non habeat usum rationis. Alio exemplo utitur *S. Thomas* Simile ad ex-
qu. 81. art. 1., nam licet in sola voluntate sit libertas, nihilo- plicandum minus ut actiones aut omissiones aliarum potentiarum peccata quomodo ori-
dicantur respectu ad libertatem, quæ est involuntaria et quæ est tum sit volun-
quasi communis potentia respectu totius hominis, sic etiam vo- tarium.
luntas primi parentis, in quo totum humanum genus continebatur,
et per cuius voluntatem communicanda erat iustitia posteris illius, censebatur voluntas totius generis humani, et ideo ex illa
solum voluntate oriri potuit aliiquid, quod in singulis haberet
vim rationemque peccati, nimirum carentia originalis iustitiae.
Sed contra urget *Durandus* ex Aristotele 3. *Ethic.* cap. 5., quia illa, quæ ex natura accident, non sunt digna reprehensione, nec enim aliquis ait Aristoteles reprehendi potest, quia cæcus natus est. *Respondendum.* Primo, id quod accidit vi solius naturæ, non esse reprehensibile neque peccatum, illud tamen, quod est peccatum originale, non accidere vi solius naturæ, sed potius ob inobedientiam primi parentis, atque adeo in discordia a voluntate communi generis humani. Secundo, licet peccatum quod ab illa voluntate contrahitur, non sit dignum reprehensione et suppicio sensibili, quod consistit in aliquo tormento, verumtamen esse potest dignum alio, et pœna damni, quæ consistit in sola ablitione et privatione boni, ut dicemus in sequentibus. Illud tamen est diligenter notandum, ideo voluntatem primi parentis fuisse communem toti generi humano et potuisse illi nocere, quoniam per illam voluntatem communicanda erat iustitia generi humano, quæ in Adamo continebatur. Itaque ad participandam illam voluntatem duo necessaria fuerunt: primum physice contineri in virtute primi parentis; secundo, per illius voluntatem participandam fuisse iustitiam, nisi ille sibi et posteris perdidisset. Inde Quare volun-
tas primi
hominis fuit
voluntas totius
generis
humani.

enim factum est, ut inobedientia illius nocuerit posteris illius, quia ex illa ordinatione divina, qua iustitia posteriorum habuit dependentiam a voluntate primi parentis, ille constitutus est caput generis humani, habens communem voluntatem illius.

Secundo similiter notandum est, illud, quod est originale peccatum, vere ac proprie per baptismum et iustificationem, non tegi aut radi tantum, sed omnino tolli, ita, ut post baptismum nihil maneat, quod habeat rationem peccati præsentis. Hæc etiam veritas traditur in *Tridentino* can. 5., ubi clarissimis vocibus dicitur, Deum nihil odisse in his, qui regenerantur, sed potius illos induentes novum hominem, effici innocentes, immaculatos, puros et Deo dilectos. Quibus nihil dici potuit significantius. Atque id manifeste tradit *Paulus* Ephes. 5., seipsum, inquiens, tradidit pro Ecclesia, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquæ in verbo vitæ, ut exhiberet sibi gloriosam, non habentem maculam aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta, et immaculata. Ubi per emundationem et per lavacrum aquæ manifeste intelligitur baptismus, qui, ut constat, non nisi semel confertur singulis; neque alio modo mundat Ecclesiam, quam emundando et iustificando singulos. Quapropter recte *Chrysostomus* hom. 4. in 1. Cor. inquit: Deus in lavacro regenerationis gratia mentem tangit et radicale peccatum evellit; et infra: peccatum consummendo quolibet auro puriore, splendentem reddere. Ex quibus efficitur, peccatum originale constituendum esse in forma, qua vere peccatum esse possit, et vere ac proprie auferri possit per baptismum et iustificationem, proinde illa forma, quæ peccatum vere non est, aut non tollitur per baptismum, peccatum originale esse non potest.

Originale peccatum non est aliqua qualitas.

His duobus principiis positis, aperte probatur: Peccatum originale non solum non esse ipsam substantiam animæ, ut aliqui hæretici cum Matthia Illyrico dixerunt, sed præterea esse non posse qualitatem, neque aliquam partem substantialem, aut potentiam hominis.

Primo, quia substantia, qualitas, aut potentia, vere ac proprie a Deo producitur, per quem facta sunt omnia; contra vero peccatum originale, quæ est vera impietas et iniquitas, a Deo esse non potest: quapropter nec est substantia, neque qualitas aliqua realis corporis humani.

Secundo, quia in baptismo neque mutatur substantia hominis, neque aliqua illius pars aut potentia; cum tamen per baptismum

tollatur peccatum originale: ergo hoc peccatum in nulla parte hominis aut qualitate reali consistit.

Contra hoc opinati sunt aliqui Theologi, qui senserunt, peccatum originale esse qualitatem quamdam morbidam quasi acceptam a pomo, quod Adamus comedit et corpus illius infecit et deinde animam, atque hoc modo effecerit semen immundum, ut animæ posteriores, ex solo consortio corporis contrahant veram rationem peccati. Ita *Gregorius* in 2. d. 30. qu. 2 art. 1., *Henricus* quodl. lib. 2., 9., 11., *Guglielmus Parisiensis* tract. de iust. et peccato a cap. 4., *Altissiodorensis* lib. 2. tract. 22., *Driedo* lib. 1. de gratia et lib. arbitrio, tract. 3. par. 4., qui occasionem sumpserunt ex *Magistro* in 2. d. 30., qui interdum docet animam maculari ex consortio corporis. Sententia tamen Magistri alia fuit, et quod dicit de consortio corporis, facilius explicari poterit. Quod autem hi Doctores de illa qualitate asserunt, hac ratione satis impugnatur, nam Adamus semel iustificatus omnino caruit macula peccati, sicut et carent plures parentes iusti, qui tamen generant filios cum peccato originali: ergo hoc peccatum non consistit in illa qualitate, neque transfunditur per semen, quod nempe illud immundum dicatur, solum probat, illos qui generantur ex Adamo, immundos fieri. Unde autem hoc proveniat, in sequentibus explicabitur.

Ex iisdem principiis impugnatur aliis error, communis inter hæreticos huius temporis, qui arbitrantur, peccatum originale consistere in illa inclinatione ad peccatum, quæ est in appetitu sensitivo, qui ablato freno iustitiae originalis, vim habet resistendi voluntati et alliciendi illam ad peccatum. Hic itaque error ea solum ratione satis impugnatur, quia appetitus sensitivus et illius inclinatio ad peccatum non tollitur per baptizmum, per quem tamen vere ac proprie tollitur omnis macula animæ, et reddit hominem Deo amicum, qualem reddere non posset non auferendo quicquid in homine habet veram rationem peccati, quoniam in homine rationem peccati et iniquitates Deus non potest non videre, aut non odisse, si quidem iustitiam diligit et odit iniquitatem, similiter nempe odio habet impium et impietatem eius, ut dicitur *Sap.* 14.: ergo si in baptismo vere homines Deo reconciliantur, sine dubio mundantur ab omni iniquitate. Atque in hoc posita est divina misericordia circa peccatores, quod omnino ab illis aufert iniquitatem, non quod illam dissimulet, quamvis existat et perse-

Qualitas mor-
bida.

Concupiscen-
tia non est pec-
catum origi-
nale.

Non imputari peccatum quid sit.

veret; hoc enim potius esset suscipere patrimonium iniquitatis, ideo *Psal.* 50. utrumque coniungit: „secundum multitudinem miseracionis tuarum dele iniquitatem meam“, — in hoc enim est magnitudo misericordiae Dei. Ideo beatus dicitur is, cui Dominus non imputavit peccatum, quia quando Deus non imputat, sine dubio aufert, quia nec potest ignorare peccatum, quando est, neque potest illud non odisse, quamdiu hoc perseverat.

Cur concupiscentia peccatum dicatur.

Illa autem verba *Pauli Rom.* 7, 17., „sed quod habitat in me peccatum“, *Concilium Tridentinum* docet esse intelligenda de sensualitate, quae est in homine, non quia proprie sit peccatum, sed causaliter, quia ad peccatum inclinat; quando enim ex contextu ipso constat aliquam vocem non sumi proprie, nullum absurdum est, eam exponere figurate. At vero loco citato, paulo infra in principio cap. 8., Apostolus ait, in regeneratis nihil damnationis esse, id est quod damnationem mereatur, in capite autem praecedenti Paulus loquitur de se ipso iam regenerato, faciente id quod non vult, seu ut ille loquitur, „quod habitat in me peccatum“, quod dicit propter desideria, quae in sensualitate sine deliberatione excitantur, illud autem quod in homine fit, nolente ipso hoc, non proprie est peccatum. Merito igitur *Concilium Tridentinum* declaravit, illam vocem intelligendam esse figurate. Sed contra obici potest modus loquendi *Augustini vulgaris*, qui disputans de peccato originali, saepe illud significat per inordinatam concupiscentiam, legem membrorum, et fomitem peccati, per quae nihil aliud intelligitur, nisi appetitus sensitivus. Ita Augustinus lib. de nupt. et concup. cap. 23., 25., et lib. 5. contra Iulianum cap. 3. et lib. 6. cap. 5. *Respondetur*: Augustinum quidem saepe significare peccatum originale per sensualitatem et concupiscentiam, non tamen propter solam rationem appetitus sensitivi, sed propter reatum coniunctum, quem Augustinus saepe asserit esse cum sensualitate ante baptismum, auferri autem per baptismum, manente in homine concupiscentia, ita ut hoc peccatum ab Augustino dicatur ratione coniuncti reatus, quem tamen Augustinus non explicat quid sit, esse tamen separabilem a concupiscentia, clarissime docet libro 6. contra Iulian. cap. 6., concupiscentiam, inquiens, malam dicimus, et manere in baptizatis, quamvis reatus eius, quo reum hominem orginalem faciebat, remissus, atque evanescutus fuerit. Ergo Augustinus per reatum intelligit peccatum. Unde lib. 1. de nupt. et concup. cap. 26., reum, inquit, non esse

peccati, est non habere peccatum. Ille igitur reatus nihil aliud significat, nisi maculam, unde orta est inobedientia appetitus sensitivi, quam Augustinus dicit auferri per baptizmum, manente tota essentia concupiscentiae. Quid autem sit illa macula aut reatus, est difficultas.

Sed contra obiiciunt secundo, quia omne illud, quod contrariatur divinæ legi et voluntatis, est peccatum. Atqui sensualitas divinæ legi contrariatur. Ergo sensualitas est peccatum. *Responde-* Quomodo con-
cupiscentia
contraria sit
Deo, nec ta-
men peccatum. *detur:* Id quod contrariatur divinæ legi formaliter, ex parte obiecti esse peccatum, est nempe actio contraria rei præceptæ. Illud tamen, quod contrariatur divinæ legi solum causalitate, efficiendo actionem contrariam legi, aut alliciendo voluntatem ad contrariam actionem, non esse peccatum, sed causam peccati; atque huiusmodi esse sensualitatem, quæ ut constat, non est actio prohibita, sed potentia, quæ trahit voluntatem ad prohibitum consensum. Alia contra hunc et similes errores afferunt *Medina* et *Valentia*, hic, *Hieronymus Torrensis* lib. 2. Confess. Augustinian. a cap. 1., *Sotus de natura et gratia* lib. 1. cap. 8., *Peltanus* tractat. 8. et 9. de peccato originali, *Bellarminus* lib. 5. de statu peccati a cap. 6.

Tertia dubitatio.

AN PECCATUM ORIGINALE SIT CARENTIA IUSTITIÆ ORIGINALIS,
SINE QUA HOMINES GENERANTUR.

Prima sententia est, carentiam iustitiæ originalis esse non posse peccatum, sed esse peccati effectum; propterea essentiam peccati originalis in alia forma constituendam esse, videlicet in ea ipsa ratione, quæ in Adamo fuit peccati actualis ratio et communicata posteris, ex ratione peccati originalis, videlicet propter denominationem extrinsecam, per quam ii, qui ex Adamo descendunt, non minus sunt peccatores, quam ille erat transacto actu peccati, antequam fecisset pœnitentiam. Proinde rationem peccati esse unam, diversimode afficientem primum parentem et posteros illius. Hanc sententiam tradiderunt Albertus *Pighius* in controversia de peccato originali, *Catharinus* opusc. de peccato originali, eamque nonnihil insinuat *Caietanus* in Rom. 5., quamvis hoc loco clarissime doceat contrariam sententiam. Eandem traditam fuisse a doctissimis viris refert *Vega* lib. 4. in Trid. cap. 2.

Primo. Fundamentum huius sententiæ est loquendi modus *Pauli* Rom. 5.: „unius delicto multi mortui sunt“.

Secundo, quoniam sola ratio peccati actualis, quæ fuit in Adamo, potest denominare proprie peccatores, non minus quam denominare potuit ipsum Adamum transacta iam actione peccati. Ergo frustra queritur alia ratio peccati originalis, a qua posteri Adami dicantur peccatores; præsertim cum in hac facile reperiatur ratio voluntarii, quæ requiritur ad peccatum, nec inveniatur aliquid aliud, quod illam rationem habere possit. Antecedens probatur, quia voluntas primi hominis, in qua virtute genus humanum continebatur, et per quam transfundenda fuisse iustitia, erat voluntas communis toti generi humano, alias nempe non potuisset ex illa voluntate derivari peccatum commune generi humano. Ergo delictum, quod fuit in illa voluntate, denominare potest proprie peccatores et constituere inimicos Deo posteros, qui ex Adamo sine sanctitate generantur.

Tertio, in peccato actuali macula peccati, quæ hominem denominat peccatorem et constituit inimicum Deo, esse potest extrinseca denominatio. Interdum enim actiones sunt malæ extrinseca denominatione ab effectu, e. g. actiones, quæ sunt causa omittendi aliquod opus præceptum, quæ tamen hominem efficiunt proprie peccatorem. Ergo denominatio ratione peccati, quæ fuit in Adamo sicut in capite, habente communem voluntatem, potest esse satis, ut illius posteri sint vere peccatores, etiamsi nihil aliud intelligatur, quod rationem peccati haberet.

Ultimo, quia carentia iustitiae et sanctitatis proprie est effectus peccati, proveniens a Deo puniente peccatum primi parentis, commune generi humano. Ergo illa carentia non habet propriam rationem peccati. Hæc sententia communiter a Doctoribus repetitur, et iudicatur erronea, aut proxima erroris, quam impugnare ceperunt *Anselmus* de conceptu virginis cap. 25., *Ugo Victorinus* in Sum. tractatu 3., cap. 11., et alii, quos infra referimus. Et procul dubio est communissima *Augustino*, qui lib. 2. de nupt. et concup. cap. 26. apposite asserit, peccatum voluntarium primi hominis fuisse causam originalis peccati, quod a posteris contrahatur, ubi Augustinus duo peccata distinguit, nempe actuale ab originale, et unum dicit esse alterius causam. Probatur:

Primo ex Conc. Trid. sess. 5. can. ultimo, ubi aperte dicitur peccatum originale, quod origine unum est, propagatione transfundit, hoc est omnibus esse proprium. Impossibile autem est, singulis convenire proprium peccatum, si illius ratio nihil aliud

dicit, quam denominationem a malitia actuali, quæ fuit in primo parente. Et sess. 6. cap. 3. similiter dicitur eos, qui per Adamum generantur, propriam iniustitiam contrahere, dum concipiuntur. In quibus testimonniis illa vox „proprium“ plane significat aliquid diversum, quod non conveniat omnibus, quod ut significaret Concilium; præmisit, hoc peccatum esse origine unum, nimirum quia in se multiplex est. Dicit præterea Concilium, hoc peccatum transfundi, quæ vox plus significat, quam communicari per extrinsecam denominationem. Confirmatur hæc ratio ex illo verbo intrandi in mundum, per quod *Paulus* Rom. 5. significavit transmutationem peccati originalis; præterea, quia sicut dicit unius delicto constitutos fuisse multos peccatores, similiter dicit per unius inobedientiam plures constitui iustos, per quæ Paulus non significat homines constitui iustos formaliter per iustitiam Christi, sed potius origine et virtute, quia ex obedientia Christi principium summis propria iustitia singulorum. Ergo quando dicit, per unius inobedientiam multos constitui peccatores, non significat, primi parentis peccatum formaliter esse peccatum posteriorum, sed solum esse originem et radicem priorum peccatorum, quæ contrahuntur a singulis.

Secunda ratio, ut mihi videtur, a priori est: quia ratio actionis neque per extrinsecam denominationem potest denominare illud, quod non est reale principium illius; quia esse agens, denominari ab actione, et esse principium illius, sunt omnino idem, proinde malitia actualis, quæ formaliter est defectus in agendo et immediate denominat turpem actionem in qua existit, non potest denominare male agentem, aut malum operatorem, nisi illam personam, quæ sit reale principium illius, eliciendo aut imperando, aut saltem non impediendo cum posset et deberet; sed illi, qui descendunt ex Adamo, nullo ex his modis concurrere potuerunt in mala actione Adami: ergo sicut neque denominantur ab actione Adami, ita et non possunt denominari a malitia actuali, quæ actio Adami mala fuit et ipse Adamus fuit malus in agendo. *Confirmatur hæc ratio a simili*, quia sicut Adamus, qui per inobedientiam amisit iustitiam sibi et nobis, operatus est per voluntatem capitis, quasi commune, simili ratione operatus est bonum tempore præcedente, conservando iustitiam et ex volendo servare divinum præceptum. Sed ab huiusmodi bona voluntate nulla est denominatio in posteris Adami, non solum quando habent peccatum originale,

sed et quando illud dimissum est, atque adeo nullum est impedimentum talis denominationis ab illo opere bono. Ergo in posteris Adami nulla potest esse denominatio boni aut mali formaliter loquendo a bonitate vel malitia actuali, quæ in Adamo fuit. Quo explicato, constat diversam esse rationem inter Adamum et posteros illius in habenda denominatione a præcedente bonitate aut malitia actuali. Nam, sicut nunc per pœnitentiam redeunt bona merita præcedentia, quæ, ut dicunt, per peccatum non moriuntur, neque extinguntur, sed mortificantur et impediuntur, ita et in Adamo bona opera, quæ præcesserunt peccatum illius, ablato per gratiam Christi peccato, illa etiam redierunt; nec tamen inde potuit esse aliqua bona denominatione in posteris illius, nimirum quia persona Adami principium reale fuit illius actionis, atque adeo ille, per respectum ad eandem actionem, dicitur bonus operator, quæ tamen denominatio alicui filio illius convenire non potuit. Igitur malitia peccati originalis non consistit in denominatione a præterita malitia actuali, quæ in Adamo fuit.

Recentiores effugium quæ runt.

Ut fugiant a præcedenti sententia, *aliqui recentiores Theologi* dicunt: peccatum originale non consistere in denominatione a malitia actuali primi parentis, neque in privatione sanctitatis, sed in macula quadam originali, simili maculæ habituali, quæ in primo parente relicta est post peccatum actuale, in quo macula aliqua fuit, diversa a privatione sanctitatis. Hæc tamen sententia facile potest refelli. Nam licet in eo, qui male operatur, aliqua macula sit, diversa a privatione sanctitatis, ut nos dicemus suo loco, et constat ex macula peccati venialis, illa tamen nihil aliud esse potest, quam extrinseca relatio aut denominatio a præcedenti malitia actuali, nondum dimissa, illa nempe non potest esse realis qualitas, neque modus realis inhærens voluntati, quapropter si non est carentia alicuius perfectionis positivæ, necessarium est, illam esse denominationem a malitia actuali præcedenti, quæ hominem denominat, quoisque dimittatur, vel pro illa satis fiat. Ergo si peccatum originale consistat in macula simili illi, quæ in Adamo relicta est a malitia actuali, diversa a privatione sanctitatis, manifeste asseritur, illam esse denominationem a malitia primi parentis, quod tamen hi Doctores fugere contendunt.

*Alii dignitatem
pœnæ dicunt
esse peccatum
originale.*

Respondent alii: relinquunt dignitatem pœnæ, et hanc esse maculam animi. Nam licet pati pœnam malum non sit, fieri tamen pœna dignum, malum est; hæc autem dignitas pœnæ,

transfusa est ab Adamo in posteros eius. Verum hæc quoque sententia facile *impugnatur*, quia dignitas supplicii non potest esse malitia neque macula animi, sed potius debet esse illius passio et effectus, ut sumitur ex *S. Thoma* sup. 9. asserente, meritum et demeritum esse passiones boni et mali, ideo nempe aliquis est præmio dignus aut suppicio, quia in se bonus aut malus est, hæc enim dignitas comparatio quædam relativa est hominis ad supplicium aut præmium, quæ comparatio cum non fundetur in sola hominis substantia, est asserendum illam fundari in aliquo alio, nempe in bonitate aut malitia. Atque hoc quærimus hoc loco, quid sit illa macula et malitia, in qua fundatur dignitas supplicii, cum qua nascuntur posteri Adami. *Confirmatur*, quia dimisso peccato, et ablata tota macula illius, manere potest aliquis reatus ad pœnam, atque adeo manere potest aliqua dignitas, nec enim sine dignitate punitur ille, cui dimissum fuit peccatum: ergo dignitas pœnarum non est macula neque malitia habitualis. Quod vero dici solet, pati pœnam non esse malum, sed fieri dignum pœna, non ideo verum est, quia ipsa dignitas sit malitia, sed quia fieri talem, ut quis dignus sit pœna, est transgredi legem, peccare, aut fieri malum, ipsa tamen dignitas malitiam præsupponit. In re autem præsenti illa dignitas, quæ est in posteris Adami, non fundatur in sola malitia primi parentis aut in denominatione ab illa. Ergo aliqua alia macula quærenda est, in qua sit peccatum originale. *Indignitas quædam sanitatis habitualis*, cum qua posteri Adami nascuntur, inquit aliquis, est peccatum originale. Libet tamen quærere, quid sit illa indignitas. Si denominatio a malitia primi parentis: dicitur illud, quod refutatum est supra, circa primam sententiam. Si est aliquis modus realis existens in anima: idem est absurdum, atque asserere, peccatum originale esse realem qualitatem. Neque potest explicare, quid aliud possit esse illa indignitas.

Ultimo a sufficienti divisione convincitur, peccatum originale aut esse aliquid positivum, aut aliquid negativum; si positivum: aut absolutum, aut respectivum. Si dicatur esse aliquid negativum, efficitur, peccatum originale consistere in carentia alicuius boni. Si dicatur esse aliquid positivum realiter existens in anima, manifeste sequitur, Deum esse causam illius, quia effici non potest ab aliqua causa creata; præsertim quando parentes iusti generant filios in peccato originali, in quo casu in parentibus nihil est,

An indignitas
quædam san-
ctitatis habitu-
alis sit pecca-
tum originale.

Quid sit pec-
catum origi-
nale.

quod possit esse causa formæ realis, in qua dici possit esse peccatum originale. Neque vero dici potest hoc peccatum consistere in aliquo respectu extrinseco ad peccatum primi parentis, ut patet ex dictis contra primam sententiam. Ergo necessario est asserendum: originale peccatum consistere in carentia alicuius boni.

Ad primum igitur argumentum prime sententiae respondetur: Quando dicitur unius delicto multos mortuos esse, non esse intelligendum formaliter, sed virtute et origine, eodem sensu, quo Paulus ibidem ait, per obedientiam unius multos constitui iustos. Simili ratione, illæ voces, „in quo omnes peccaverunt“, non significant formalem denominationem a culpa actuali primi parentis, sed potius significant, omnes, ratione peccati primi parentis, contraxisse necessitatem peccati primi parentis.

Ad secundum respondetur: Extrinsecam denominationem malitiæ esse posse satis, ut aliquis constituatur peccator; verum malitiam, quæ fuit in primo parente, neque per extrinsecam denominationem posse communicari posteris, quia malitia actualis male agendi solum potest denominare principium actionis, quod ab eadem actione denominatur.

Ad tertium in sequentibus dicemus: in cuius boni carentia peccatum originale consistat.

Ultima sententia est: Peccatum originale formaliter consistere in carentia alicuius perfectionis, scilicet originalis iustitiae et sanctitatis, quam primus parens sibi et nobis conservare debuit, et per inobedientiam sibi et nobis amisit. Ita *S. Thomas* q. 82: Nam licet articulo 1. respondeat, peccatum originale esse habitum aliquem, non tamen intelligit habitum positivum, cum manifeste doceat in peccato originali includi privationem iustitiae, quam privationem docet esse formalem rationem et radicem aliorum malorum, quæ ex peccato contigerunt. Eandem sententiam tradiderunt *Alensis* 2. p., q. 122. 4., *Bonaventura* in 2. d. 30., art. 2., q. 1., *Richardus* art. 4., q. 1., *Maior* q. 2., *Occamus* in 2. q. ultima, *Marsilius* q. 19., *Caietanus*, *Conradus*, *Medina*, et alii q. 82., *Soto* lib. 1. de nat. et gratia cap 9., qui Doctores, licet dissentiant in explicando, quid sit iustitia originalis, in cuius carentia consistat peccatum originale, et præterea in explicando, quid habeat rationem materialis in eodem peccato, consentiunt tamen, formalem rationem peccati originalis esse carentiam originalis iustitiae. Ut autem explicemus, proprie in carentia solius san-

Vera sententia
de peccato
originali.

ctitatis originalis hoc peccatum consistere, nonnulla præmittanda sunt de statu innocentiae primi hominis.

Primum est: Adamum antequam peccaret, habuisse sanctitatem et iustitiam supernaturalem, per quam erat Deo amicus. Res est de fide, licet aliqui dubitent. Nam in *Concil. Trid.* sess. 5. can. 1. definitur, Adamum, statim atque peccavit, amisisse sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, et can. 2.; et sess. 6. cap. 7. eos, qui iustificantur, christianam iustitiam accipere, pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit. Quamvis ergo in quæstione esse possit, an in primo instanti suæ creationis Adam hanc sanctitatem a Deo acceperit, illam tamen habuisse ante peccatum, sine ulla controversia esse debet. Multo tamen probabilius est, in ipso primo instanti creationis hanc gratiam collatam fuisse Adamo. Nam in *Concilio Arausiano* can. 19. dicitur, naturam humanam fuisse in integritate, quam sine gratia conservare non poterat. Verba huius canonis sumpta sunt ex *Augustini* epistola 106. ad finem, in quo non dicitur, Adamum solum constitutum fuisse in sanctitate, quod verum esset, etiam si hoc contigisset post creationem, sed dicitur illum conditum fuisse in integritate, conditio autem creationem significat, et integritas sanctitatem includit, aut illam supponit. Præterea multorum Patrum sententia est, hoc fuisse significatum per illa *Genesis*: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem. Exponunt enim imaginem referri ad naturam, quæ per peccatum amissa non fuit, similitudinem vero ad sanctitatem, quæ amissa est per peccatum, et in baptismo reparatur, ut homo sit sanctus, sicut Deus sanctus est, in quo sita est illa similitudo. Ita *Basilius* hom. 10. hexæm., *Chrysostomus* lib. 9. in Genes., *Damascenus* 2. fid. 12., *Hieronymus* ad cap. 28. Ezech., *Bernardus* ser. 1. de Annunc., *Cyprianus* de bono patientiæ, qui omnes similitudinem ab imagine distinguunt, et illam constituunt in sanctitate et virtutibus et in ea perfectione, quam Adam per peccatum perdidit et quæ per Christum restituitur.

Secundo statuendum: Adamum eam sanctitatem non solum sibi, sed etiam filiis suis accepisse, hoc est ut conservante illo per suam obedientiam sanctitatem, illa transfunderetur in posteros, scilicet per originem et per propagationem, quod liberalitas fuit et beneficium Dei erga totum genus humanum. Hoc quoque est de fide, ex *Trid.* sess. 5., can. 2. et sess. 6., cap. 7., definitur

Adam ante
peccatum ha
buit sanc
titatem.

Imago et
similitudo Dei
quid?

Adam sibi et
postoris acc
pit sancti
tatem.

enim Adamum per suam inobedientiam sibi et nobis perdidisse sanctitatem et iustitiam, quam a Deo acceperat. Atqui non potuit nobis sanctitatem acceptam perdere, nisi nobis illam accepisset. Id etiam constat ex alio principio fidei, quia non potuit ex Adamo iniustitia in posteros transfundi, nisi potuisset simili ratione transfundi sanctitas et iustitia, quod multo clarius constat, si supponamus peccatum originale debere necessario consistere in carentia alicuius boni.

Effectus iustitiae originalis.

Tertio, certum esse debet, cum prædicta sanctitate in Adamo fuisse mirabilem quendam effectum illius, quem etiam posteris communicasset, si non amisisset sanctitatem; ille autem erat subiectio appetitus ad voluntatem, qua nihil poterat appetere contra imperium voluntatis, præsertim inordinatum. Ita docet S. *Augustinus* 14. de civit. cap. 17., 19. et lib. 2. contra Pelag. cap. 3., ubi docet, motus sensualitatis obedientes futuros fuisse imperio tranquillissimæ charitatis. Deducitur ex *Trid.* sess. 5. can. ultimo, ubi Concilium exponit sensualitatem vocari ab *Apostolo* Rom. 7. peccatum, quia a peccato est, et ad peccatum inclinat; loquebatur autem Paulus de sensualitate operante contra voluntatem, ut indicant illa verba, „non quod volo facio“. At vero Concilium dicit, huiusmodi effectum esse a peccato: ergo sine peccato futurus non fuisse. Nam si etiam absque peccato futurus fuisse, dici non posset esse a peccato. Ingeniose vero hanc veritatem deducit *Augustinus* ex illis verbis Genes. 2. „erant ambo nudi et non erubescabant,“ et ex similibus, quibus postea refertur pudor, quem post peccatum habuerunt, ratione nuditatis, ut nempe recte ait *Augustinus* 14. civit. cap. 17., illud non potuit contingere, nisi quia ante peccatum nuditas turpis non erat, quia nondum libido partes corporis præter arbitrium movere poterat. Cum vero in originali iustitia præsupponatur sanctitas et præterea in illa includatur vel saltem ei coniungantur quasi effectus diversi habitus et perfectiones naturales et supernaturales, quibus operari possent honeste posteri Adami, et præterea coniungatur illa perfectio rectitudinis potentiarum, hoc est subiectio appetitus respectu voluntatis: Doctores inter se dissident, quæ perfectio sit intelligenda per originalem iustitiam, aut quæ sit illa perfectio, in cuius carentia peccatum originale consistit. Quidam arbitrantur consistere in carentia rectitudinis potentiarum. Alii in carentia alicuius perfectionis, qua homo disponebatur solum in ordine ad

Quid sit iustitia originalis.

finem naturalem. Alii vero dicunt esse in carentia solius sanctitatis supernaturalis, quæ quasi fundamentum erat perfectionum status innocentiae. Alii vero dicunt esse in carentia omnium illarum perfectionum. Verumtamen multo probabilius est peccatum originale formale consistere in privatione solius sanctitatis debitæ in primo parente, non autem in privatione alterius doni. Quod expresse docent *Caietanus* et *Soto*, loc. cit., et sumitur ex *S. Thoma* qu. 82. art. 2. 3., asserente, id, quod est formale in peccato originali, esse privationem iustitiæ, quæ erat radix aliarum perfectionum in statu innocentiae. Et quidem peccatum originale consistere in privatione iustitiæ, manifeste docet *Anselmus* de concep. virg. cap. 26., plurimum etiam indicat *Dionysius* cap. 2. eccl. hier., ubi per baptismum dicit auferri ingenitum habitum dissimilitudinis, per dissimilitudinem autem, phrasi ecclesiastica, intelligit privationem sanctitatis seu similitudinis, per quam, ut distinguatur ab imagine, Patres intelligunt similitudinem cum Deo in sanctitate et iustitia. Præterea alii Patres supra allegati 1. q. 71., qui docent peccatum nihil aliud esse, quam absentiam et privationem boni, idem videntur intelligere de peccato originali.

Ratio est unica: quia essentia peccati originalis non potest esse aliqua forma, aut modus realis, qui transfundatur in posteros Adami, neque sola extrinseca denominatio a malitia actuali primi parentis, ut probatum est supra. Consistit ergo in carentia alicuius boni, quod per obedientiam Adami transfundendum esset in posteros. Hinc autem infertur, peccatum originale aut omnino consistere in privatione sanctitatis, aut saltem, non minus proprie in illa consistere, quam in carentia alterius boni. Sanctitas enim non minus transfundenda fuisset, quam alia bona, imo multo certius est sanctitatem transfundendam fuisse, quam alias habituales perfectiones. Illud nempe clare deducitur ex Concilio Trid. loco citato, ubi statuitur, Adamum per suam inobedientiam sibi et nobis perdidisse sanctitatem. Constat autem nullam esse rationem, ob quam carentia alterius perfectionis transfundendæ per originem, macula peccati sit, potius, quam carentia sanctitatis. Nam privatio sanctitatis, quæ est iustitia et vita animæ, multo proximior est, ut possit esse iniustitia et mors illius, potius quam carentia alterius doni. Itaque cum peccatum originale carentia sit alicuius boni transfundendi per originem, certissimum esse debet, carentiam

Originale peccatum formaleiter est solius sanctitatis privatio.

In solius
sanctitatis ca-
rentia est pec-
catum origi-
nale.

sanctitatis, quæ per originem transfundi debuisset, esse maculam et iniustitiam ac proinde peccatum. Quod autem in solius sanctitatis parentia hoc peccatum consistat, non autem in parentia aliorum cuius alterius boni loquendo formaliter et essentialiter, colligi potest ex Rom. 5., ubi *Apostolus* explicat maiorem vim fuisse meritorum Christi, quam peccati primi parentis, quia hoc induxit condemnationem ex uno, Christus autem iustificationem ex multis delictis, quæ verba, cum opponuntur præcedentibus „ex uno“, indicant per illam vocem „ex uno“ delictum intelligi, atque adeo peccatum originale, quod in singulos derivatur, esse unicum, non multiplex, unicum autem esse non potest nec numero, nec specie, nisi consisteret in sola parentia sanctitatis, quoniam parentia aliorum bonorum non est unica, sed multiplex, pro diversitate perfectionum, quæ in posteros Adami transfundi debuisset. Si autem peccatum originale in parentia tantum unius consistit, procul dubio, illud est sanctitas, quæ est iustitia et vita animi, et quam multo certius est, transfundendam fuisse.

Secundo, quoniam peccatum originale debet esse parentia boni debiti, debitum autem humani generis in Adamo proprie et primarie non fuit nisi sanctitatis, qua transfusa, reliqua omnia transfundenda fuissent, quapropter nihil aliud in Adamo necessarium fuit ad transfundendas omnes perfectiones status innocentiae, quam illud, quod requirebatur, ut sanctitas per originem transfunderetur: debitum ergo generi humano primario fuit respectu sanctitatis, atque adeo huius parentia est, in qua consistit peccatum originale. Illa nempe parentia est perfectionis debitæ, ut debita est. Quod autem in parentia subiectionis sensualitatis nihil peccati originalis consistat, manifesta ratione patet, quia in baptismo, in quo aufertur quicquid pertinet ad essentiam peccati originalis, non aufertur illa parentia subiectionis, ut experimento et fide constat.

Confirmari potest conclusio posita: Macula peccati originalis non est maior, quam illa, quæ relinquitur ex quovis peccato mortali. At vero ex peccato mortali sæpe non relinquitur parentia fidei aut spei supernaturalis, sed solum parentia sanctitatis et denominatio a præcedenti macula actuali. Ergo parentia fidei et spei, cum qua posteri Adami nascuntur, non constituit maculam peccati originalis, sed potius est effectus illius, si nempe illa parentia, prout refertur ad fidem et spem, esset macula et malitia

habitualis, hæc macula in peccato originali maior esset, quæ relinquitur ex primo peccato alicuius, qui prius erat iustus. Et quidem, si certo probari posset, Adamum, quando peccavit, non peccasse contra fidem, sed amissa sanctitate, retinuisse virtutem fidei et spei, inde sumi posset efficax argumentum, ad probandum parentiam fidei et spei, quæ est in infantibus ante baptismum, non pertinere ad essentiam peccati originalis. Nam privatio, quæ in Adamo non fuit, non potest esse macula in posteris illius, nec nempe hi maiores maculam contrahunt, quam ille contraxit. Verum quum plures Patres affirmant, Adamum peccasse etiam contra fidem, atque adeo hanc virtutem amisisse, peti inde non potest efficax argumentum. Ex dictis tamen constat, parentiam prout refertur tantum ad sanctitatem, esse essentiam peccati originalis, ut autem refertur ad alias perfectiones, esse pœnas et effectus peccati originalis; atque hoc significatur cum dicitur, peccatum originale esse parentiam iustitiae originalis, id est sanctitatis, communicandæ per originem, seu debitæ in origine humani generis, id est a primo parente, sumpta iustitia pro sanctitate, ut sæpe contingit.

Quid autem debuerit facere primus parens ad conservandam sanctitatem posteris suis, dicemus dubitatione sequenti.

Dices primo: Præter sanctitatem aliæ etiam virtutes transfundi debuissent in posteros Adami, nisi ille peccasset. Ergo in illis peccatum est non sola parentia sanctitatis, sed etiam parentia aliarum virtutum. *Respondeatur* negando consequentiam, quia peccatum originale non solum dicit parentiam boni transfundendi per originem, sed boni debiti; virtutibus autem, quæ per originem transfundendæ fuissent, proprie et formaliter debita fuit sanctitas, aliæ autem virtutes sicut effectus et passiones, sanctitati adiungentur, et ideo sola illa parentia, quæ refertur ad sanctitatem debitam, habet rationem peccati. Aliqui arbitrantur, parentiam aliarum virtutum, quæ formaliter non sunt sanctitas, non posse esse peccatum, nec mortem animi, quia non sunt parentia sanctitatis in qua consistit animi vita supernaturalis. Quod mihi non probatur, quia sicut parentia actualis diversarum perfectionum peccatum esse potest, etiamsi non sit privatio sanctitatis, ut patet in peccatis venialibus præsertim omissionis, pari etiam ratione privatio alicuius virtutis debitæ posset esse macula animæ, etiamsi illa virtus sanctitas non sit. Nam sicut primo parenti, ut capiti generis humani,

Carentia aliarum virtutum
præter sanctitatem est
peccatum sæpc.

impositum fuit præceptum intuitu conservandi et transferendi sanctitatem posteris: eadem ratione potuit imponi illi præceptum, ad transferendam in posteros aliam virtutem; quapropter illa virtus generi humano debita esset in primo parente, sicut debita fuit perfectio sanctitatis, atque adeo ex inobedientia primi parentis transfundi posset parentia talis virtutis, quæ macula esset, sicut nunc macula est parentia sanctitatis, quæ in homines transfunditur ex inobedientia primi parentis; de facto tamen præceptum et ratio debiti proprie respiciebant solam sanctitatem, ideo in nobis solius sanctitatis parentia habet rationem maculæ. In eo tamen casu, quamvis macula consistaret in parentia illius perfectionis, per illam homo constitueretur Deo inimicus, sicut nunc constitutur per quamlibet omissionem, et ideo ad iustificationem et emundationem talis maculæ necessaria esset forma sanctitatis, sicut modo ad auferendam maculam peccati omissionis, quamvis hæc non consistat in parentia sanctitatis, necessaria est forma, per quam aliquis reddatur Deo amicus, iuxta diversos modos operandi de forma iustificationis.

Dices secundo. Præcepta non sunt de habitibus sed de actionibus, ac proinde ratio debiti, non potest proprie convenire habitibus, ergo ratio peccati et maculæ, quæ esse debet parentia perfectionis, non potest esse parentia alicuius perfectionis habitualis. Quod argumentum fieri potest ad probandum originale peccatum non consistere in parentia sanctitatis habitualis. Qua de causa aliqui opinantur peccatum originale consistere in quadam aversione a Deo aut privatione conversionis ad illum. *Respondetur* tamen, quamvis præcepta immediate sunt tantum de actionibus, sicut de materia proxima, quæ fieri aut fieri non debet, nihilominus esse posse de iis actionibus intuitu conservandi aliquem habitualem perfectionem moralem, pertinentem ad genus moris ita, ut ratio debiti etiam respiciat illam perfectionem habitualem, ut parentia illius qualitatis et debitæ perfectionis habitualis proprie macula sit, atque ita contigisse generi humano in primo parente, cui impositum est præceptum, ut per obedientiam suam transfunderet sanctitatem in posteros, et ideo ex opposita inobedientia factum est, ut in posteris Adami sit parentia sanctitatis debitæ contracta ex transgressione illius præcepti, quod Adamo impositum fuit, sicut capiti generis humani ad transferendam sanctitatem. Atque in ea ipsa privatione sanctitatis consistit privatio conversionis, seu

Aliorum
opinio.

aversio, cum qua nascuntur posteri Adami; homo enim non potest carere conversione ad aliquid extrinsecum vel ab illo averti, nisi carendo forma, per quam converti possit aut habendo formam contrariam, per quam convertatur ad oppositum, sicut quis non potest carere conversione ad aliquod bonum visibile, nisi carendo visione. Cum ergo posteri Adami a Deo aversi sint, idque non per aliquem formam positivam, necesse est, illud contingere per privationem illius formæ, per quam deberent esse ad Deum conversi, qualis est forma debitæ sanctitatis.

Dices tertio: Rationem peccati originalis non esse a Deo tanquam a causa, privatio autem sanctitatis ab illo est, non quidem sicut a causa culpabili, sed sicut a causa physica, ratione, qua forma negativa ab aliqua causa potest procedere. Ergo talis privatio non est ratio peccati originalis. Minor probatur, quia privatio, sicut a causa physica, non procedit, nisi ab illa, a qua producenda esset forma opposita, sicut modo non esse alicuius creaturæ possibilis, non habet aliam causam physicam nisi Deum, qui eam creaturam non producit. Sed forma sanctitatis, etiam præsupposita obedientia primi parentis, transfundenda esset in filios illius, solum ab eo, qui solus potest sanctitatem producere. Ergo privatio huius sanctitatis, immediate sicut a causa exequente, non potest produci ab alio quam a Deo, saltem sicut a causa physica. Confirmatur: quia forma, quæ est poena alicuius, non potest habere rationem culpæ et iniuriæ respectu superioris sumentis vindictam; nam illud, quod est malum poenæ, talis natura esse debet, ut directe possit intendi a superiore ad sumendam satisfactionem. Sed privatio gratiæ, cum qua nascuntur posteri Adami, poena quædam est aut peccati originalis aut saltem peccati primi parentis. Ergo huiusmodi privatio non potest essentialiter esse culpa, nec macula peccati originalis.

Pœna debet posse directe intendi a puniente.

Ad hoc argumentum aliqui respondent: Privationem sanctitatis esse maculam peccati originalis non præcise quatenus est privatio sanctitatis, sed quatenus est voluntaria privatio; Deum autem, quamvis sit causa prædictæ privationis sanctitatis, non tamen esse causam illius quatenus est voluntaria, et ideo non esse causam illius, quatenus est peccatum, solum materialiter esse causam privationis, quatenus denominatur peccatum. Quæ responsio non satisficit, quia licet ratio voluntarii necessaria sit ad quodlibet peccatum, formaliter tamen et intrinsece illud non con-

stituit, sed sicut conditio necessaria ante illud supponitur, ut dicunt, sicut fundamentum. Ratio enim liberi adhuc in actibus etiam voluntatis est extrinseca denominatio, aut saltem in actionibus aliarum potentiarum non potest esse aliquid intrinsecum. In illis autem reperitur ratio peccati non tantum omissionis, sed etiam commissionis iuxta sententiam auctorum solutionis, quam impugnamus. Ergo licet Deus non sit causa rationis voluntarii, a qua privatio sanctitatis denominatur voluntaria, si tamen est directa causa privationis, est directa causa rationis peccati. Confirmatur, quia, quamvis in posteris Adami ratio voluntarii non sit intrinseca, sed solum per extrinsecum respectum a voluntate primi parentis, ipsa tamen ratio peccati in singulis est intrinseca. Ergo licet Deus non sit causa, ut talis privatio denominetur voluntaria, nihilominus est immediata causa illius formæ, quæ constituit essentiam originalis peccati.

Respondeo igitur: Privationem sanctitatis dupli modo posse considerari. Primo, quatenus est physica privatio sanctitatis, quæ est perfectio supernaturalis, qualis privatio intelligeretur in homine, si a Deo creatus esset cum sola perfectione naturali. 2-o quatenus est carentia sanctitatis debitæ et privatio moralis. Priori modo nullum inconveniens est concedere, Deum esse causam illius privationis physicæ, quæ quasi naturale quid est in peccato originali. Quia Deus non est causa huius privationis, quatenus est moralis et sanctitatis debitæ, quia per ipsum non stetit, quominus sanctitas debita transfusa fuerit in posteros Adami, quia potius illius transfusionem promiserat, et gratiam sine dubio transfudisset, nisi Adamus fuisset inobediens. Peccatum autem originale non consistit in carentia sanctitatis, quatenus hæc a Deo potuisset infundi liberaliter, sicut infusa fuit primo parenti ante peccatum aut Beatæ Virgini in primo instanti conceptionis, sed proprie habet rationem maculæ, quatenus est carentia sanctitatis debitæ in primo parente, transfundendæ intuitu obedientiæ illius. Quod autem gratia hoc modo non transfundatur, nullo modo provenit a Deo, quia supposita inobedientia primi parentis, saltem illo intuitu, sanctitatem transfundere non potest, et ideo proprie loquendo, non solum Deus non est causa privationis sanctitatis debitæ et transfundendæ, sed neque potuit esse causa gratiæ transfundendæ ea ratione, quæ est forma positiva peccato originali, seu carentiæ peccati originalis opposita et in quo formaliter consistit essentia peccati originalis.

Et ideo in forma respondetur ad argumentum: negationem quidem formæ procedere a causa, quæ potuit formaliter efficere formam oppositam, sanctitatem autem, prout debitam ex obedientia primi parentis, non potuisse a Deo transfundi posita commissa inobedientia, et ideo carentiam sanctitatis, quatenus est debitæ formæ, nullo modo procedere a Deo, quia licet possit producere sanctitatem in quolibet, non tamen potest illam producere intuitu obedientiæ primi parentis, sicut gratia nobis debita fuisset transfundenda, et hac de causa Deus nulla ratione facit, ut non habeamus sanctitatem, eo modo quo debuissemus habere, quia ut dictum est qu. 79., illa tantum est causa alicuius privationis, per quam stat, quominus producatur opposita forma, per Deum autem nulla ratione stetit, quominus in nobis fuerit sanctitas per transmutationem, hoc est producta intuitu primi parentis. Ergo Deus nullo modo est causa privationis sanctitatis transfundendæ, seu sanctitatis originalis, ratione originis conferendæ.

Ad confirmationem concedenda est maior propositio. Nam forma, quæ essentialiter est malitia, non potest a Deo esse intenta. Unde neque poena ab illo inficta. Neganda tamen est prior pars minoris, videlicet privationem sanctitatis esse poenam aut effectum peccati originalis, quia privatio sanctitatis intrinsece presupponitur ad peccatum originale, et ideo non potest esse illius effectus neque poena. Si tamen loquamur respectu peccati actualis primi parentis et de privatione nostræ sanctitatis: respondendum est cum distinctione, privationem realem sanctitatis esse poenam respectu illius peccati, scilicet quod Deus non conferat gratiam, quam posset conferre; privationem vero moralem debitæ sanctitatis, quæ refertur non solum ad sanctitatem, sed etiam ad modum, quo debuimus illam habere, non esse poenam illius peccati, esse tamen illus effectum. Quod facilius intelligetur, si dicamus, duas esse privationes, essentialiter distinctas: alteram quasi physicam, alteram vero moralem, quæ quamvis non distinguantur subiecto, differunt tamen propter modos formales, quos respiciunt. Nam privatio physica solum respicit sanctitatem supernaturalem, quæ haberis posset. At vero altera privatio moralis sanctitatem respicit, non solum formam possibilem haberis, sed sicut formam quæ haberis debuisset per originem a primo parente. Quæ distinctio sufficit ad intelligendum, cuius formæ Deus causa non sit, in qua consistat originale peccatum. Simili enim modo privatio et negatio

distinguuntur, quamvis respiciant eandem formam, quia negatio visus non respicit hanc potentiam ut possibilem haberi a subiecto, quem tamen modum possibilitatis respicit illa parentia, quæ est privatio. Quum vero ratio debiti locum non habet, nisi ubi est usus libertatis, ideo privatio moralis rei debitæ necessario supponit ut fundamentum aliquam rationem liberi. Quod vero *S. Thomas* docet infra q. 85. art. 1. et 2. II. q. 164. art. 1. in corp. et ad 4., ablationem integritatis naturæ, aut iustitiae originalis, esse effectum aut poenam peccati originalis, non significant parentiam sanctitatis esse huius peccati effectum, sed significant parentiam rectitudinis potentiarum seu subjectionis sensualitatis sub imperio voluntatis esse effectum peccati originalis, quod verissimum est.

Dices ultimo. Ex dictis sequi videtur maculam peccati originalis non esse intrinsecam singulis, sed extrinsecam denominacionem. Nam parentia formæ extrinsecæ simili modo est quid extrinsecum subiecto, sicut ipsa forma, c. gr. non videri extrinsecum est colori, sicut ipsum videri. Sanctitati autem extrinsecum aliquid est fuisse debitam. Ergo parentia sanctitatis prout debitæ non est aliquid intrinsecum. *Respondetur* negando consequentiam, quia parentia sanctitatis non refertur ad formam extrinsecam, sed ad intrinsecam, debitam a subiecto, eo modo, quo peccatum omissionis est negatio operationis debitæ, quæ negatio intrinsecum aliquid est, quamquam referatur ad operationem debitam, cui operationi extrinsecum aliquid est esse debitam; intrinsecum autem aliquid dicitur esse parentia debitæ formæ, non sicut forma positiva intrinseca, sed sicut aliquid negativum morale proprium subiecti. Atque hoc est quærendum in peccato originali, nempe ut singulis conveniat proprium peccatum, et non sit denominatio ab uno peccato primi parentis, sed potius consistat in aliqua forma proprie subiecti. An vero illa sit aliquid negativum et an referatur ad formam oppositam, consideratam cum aliqua extrinseca denominatione, non multum refert ad propriam malitiam singulorum explicandam, qui contrahunt peccatum originale, præsertim cum quælibet forma negativa proprie loquendo sit aliquid extrinsecum subiecto, solum enim parentia dicitur intrinseca, quia refertur ad intrinsecam formam oppositam, in quo distinguitur ab illa parentia, quæ respicit solam formam extrinsecam, qualis est negatio denominationis, qua res dicatur visa.

Quarta dubitatio.

EX QUO PECCATO PRIMORUM PARENTUM TRADUCATUR PECCATUM
ORIGINALE.

Post quæstionem, quid sit peccatum originale, sequitur alia, de causa efficiente illius. Cum autem constet, huiusmodi peccatum esse per originem ab aliquo parente, vel ab utroque, difficultas est: ex quo peccato illorum peccatum originale dependeat, fuit enim peccatum Evæ, præterea peccatum Adami, non unum, sed multiplex iuxta communiorum sententiam Patrum; præterea fuit peccatum internum voluntatis et peccatum externum edendi ex fructu prohibito. Quod adtinet ad peccatum Evæ, dicendum est, illius peccatum fuisse radicem et causam remotam peccati originis, non tamen fuisse causam per se sufficientem aut requisitum ad transfundendum peccatum originale. Quod fuerit peccatum Evæ causa remota, ex Scriptura constat, quia fuit causa ut Adamus peccaret, ideo bene dicitur mulierem fuisse initium omnis peccati, scilicet generis humani. Quod autem non fuerit causa sufficiens, atque adeo peccatum originale non fuisset, nisi peccasset Adamus, quamquam uxor eius peccavisset, deducitur aperte ex divinis verbis, ubi dicitur in Adamo omnes mortuos fuisse, *1. Cor. 15, 22.*: Sicut in Adamo omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur, et *Rom. 5.* Per unum hominem peccatum intravit in mundum, per quem intelligi virum, probatum est supra, dubit. 1. Præterea *Concilium Tridentinum* can. 2. et 4. et sess. 6. cap. 7. dicit eundem Adamum nobis perdidisse sanctitatem et iustitiam, hoc autem fuisset impossibile, si peccatum Evæ esset satis ad perditionem generis humani, quum huius peccatum tempore prius fuit, quam peccatum Adami, ut patet *Genes. 3.* Quare si illud peccatum Evæ esset causa sufficiens, Adamus nihil potuisse nobis perdere per peccatum suum subsequens, iam enim amissemus iustitiam per peccatum Evæ præcedens. Atque adeo in hominibus futurum fuisset peccatum originale, etiamsi Adamus non peccasset; constat autem ex Scriptura, peccatum Adami non cuisse posteris: ergo peccatum Evæ non fuit causa sufficiens transfundendi peccatum originale. Certum igitur est, quamquam peccasset Eva, si tamen Adamus non peccasset, transfundendum si Adam non peccasset, non fuisse peccatum originale, quod S. *Thomas* docet, qu. 81. a. 5., *Anselmus* de conceptu virg. ca. 9., *Beda*, lib. var. qq., q. 14. fuisse peccatum originale.

Quod vero peccatum Evæ non fuerit causa requisita, valde probabiliter colligitur ex Scriptura, in qua, quando agitur de origine peccati originalis, solum fit mentio de Adamo, *1. Cor.* 15.: „in Adamo omnes moriuntur“, et in Concilio Trid. sess. 5. et in Milevitano et Arausicano can. 1. Ratio vero est, quia sicut Adamus fuit principium generis humani, ita et illi concessa est iustitia conferenda posteris illius per obedientiam ipsius. Unde illud præceptum non manducandi ex fructu arboris scientiæ impositum illi fuit ante creationem Evæ, ut constat ex *Genes.* 2., ipse autem illud præceptum revelavit Evæ. Illud autem præceptum fuit, per cuius obedientiam, aut transgressionem, transfundenda erat in posteros iustitia originalis. Itaque Evæ concessa est iustitia originalis sicut privatae personæ, ita ut sanctitas posteriorum non penderet ab illius obedientia vel inobedientia, quare si Adamus peccasset, illa non consentiente, simili modo transfusum fuisset peccatum originale.

Cur peccata aliorum parentum non transfundantur. Similis ratio est, ob quam peccata aliorum parentum non transfunduntur in filios, quoad malitiam culpæ, quia his parentibus non confertur sanctitas, ut transfundatur in posteros, et ideo nulla privatio sanctitatis, aut alterius boni, quæ possit esse culpa, derivatur in filios, ex peccatis parentum, ut optime *Anselmus* de conc. virgin. cap. 25. Illud ergo *Eccl.* 25. „a muliere factum est initium peccati“, intelligendum est sicut a causa remota, quæ fecit, ut Adamus peccaret, e quo ista iustitia dependebat, et ideo, sicut a remota causa, quæ per se non requirebatur, dicimus peccatum originale aliquo modo ortum fuisse ex delicto Evæ, quo tamen sensu, id non possumus dicere de peccato Adami, quod posterius fuit, et nullo modo fuit causa peccati Evæ, quapropter solum potuit esse causa peccati originalis proxima et per se, sicut diximus.

Constat igitur, Adamum solum fuisse causam totalem et per se peccati originalis. Cum tamen in illius actione plura peccata considerentur, difficultas est: per quod peccatum, seu per quam malitiam fuerit causa peccati originalis.

Quod peccatum fuit in Adamo? Aliqui Patres non obscure supponunt, in actione Adami fuisse peccatum superbiæ, inobedientiæ ac transgressionis præcepti positivi et præterea infidelitatis, scilicet, quod non crediderit mortem futuram ex ipsius operatione, sicut illi dictum erat a Deo. Et quidem in Eva fuisse peccatum superbiæ, indicant illa verba, quibus allecta est ad peccandum: „eritis sicut Dii“ etc. Unde *Chrysostomus* hom. 16. in Gen., ut divinitatem imaginata est, ad esum properavit,

et *Augustinus* lib. 11. Gen. ad lit. cap. 30. de illa idem asserit, et de Adamo 14. de civit. cap. 13. et 2. de Gen. contra Manich. cap. 15., *Leo* Serm. 5. de nativit., *Prosper* de vita contemplativa et 1. contra Collatorem, utrobique cap. 19., *Gregorius* 4. Moral. cap. 9. Ex quibus Augustinus et Prosper aperte loquuntur de superbia proprie dicta, quæ consistit in appetitu similitudinis cum Deo, et Prosper explicat in Adamo peccatum incepisse per superbiam, et ideo motum fuisse ad desiderium accipiendi ex fructu prohibito, nempe sicut ad medium, per quod poterat comparari similitudo et excellentia, quam desiderabat. De infidelitate illud docet *Augustinus* 14. de civit. cap. 17., *Prosper* in responsione ad quæstionem 3-am Genevensium, *Leo* serm. 4. de nativ., *Fulgentius* 2. de incarn. cap. 22., *Chrysostomus* hom. citata. Ex quibus sumi potest ratio dubitandi, quia primum peccatum, quod ordine naturæ præcessit in voluntate Adami, fuit peccatum superbiæ. Ergo ex vi illius amisit sanctitatem sibi et nobis ita, ut peccatum transgressionis, quod ex illo ortum fuit, non potuerit esse causa, ut perderemus iustitiam originalem. Nam iustitia ex vi superbiæ amissa, non potuit amitti ex peccato, quod ex superbia ortum est, Videtur igitur dicendum, si proprie et formaliter loquamur, peccatum originale non transfundi ex vi illius transgressionis, sed ex vi superbiæ, aut certe ex vi infidelitatis. Si enim Adamus infidelis fuit, non credendo damnum futurum ex ipsis inobedientia, hoc dictamine habuit aliquam causalitatem circa electionem manducandi ex fructu prohibito, unde fieret, inobedientiam, quæ in Adamo fuit contra præceptum positivum, non fuisse causam per se peccati originalis.

Sententia tamen mihi videtur esse certa, peccatum originale transfundi ex peccato transgressionis et inobedientiæ contra præceptum positivum, nempe ex actione illa manducandi de fructu prohibito. Probatur id *primo* ex modo loquendi *Pauli* et Conciliorum, quando explicant causam peccati originalis. Paulus enim *Rom.* 5., per inobedientiam, inquit, unius peccatores constituti sunt multi, et Concilium Trid. sess. 6. cap. 7., Adamus sua inobedientia sibi et nobis perdidit iustitiam, et sess. 5. hoc tribuitur prævaricationi Adami, sicut etiam id tribuit Paulus loco citato. Inobedientia autem et prævaricatio proprie dantur de transgressione præcepti positivi. *Secundo* efficacius, quia peccatum originale in homines traducitur ex eodem peccato Adami, ex quo contrahunt pœnam mortis et ex vi cuius

Infidelitas.

Peccatum
originale est
ex transgres-
sione et
inobedientia.

ille factus est mortalis. Patet ex *Rom.* 5., „per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors“; idem significat Concilium Trid. sess. 5. can. 2. At vero mors corporis in nobis ex Adamo orta est, sicut ex causa per se, ex transgressione præcepti positivi in paradiſo, ut patet ex illis verbis, quibus hoc præceptum positum fuit *Gen.* 2., „in quacunque die comedeleris ex eo, morte morieris.“ Id ipsum aperte asserit Concilium Trid. sess. 5. can. 1., agens enim de prævaricatione Adami, dicit, ex illa amissam fuisse sanctitatem et iustitiam, et præterea Adamum incurrisse pœnam mortis, quam antea Deus illi comminatus fuerat. Constat autem hanc comminationem fuisse positam contra inobedientiam præcepti positivi. Igitur peccatum originale et miseriæ corporis, sicut ex causa per se, oriuntur ex transgressione illa præcepti positivi; hoc autem propterea est, quia, ut certe docet *s. Bonaventura* in 2. d. 30. a 3. q. 2., præceptum illud positivum proprie impositum fuit Adamo non tantum sicut personæ privatæ, sed sicut principio humani generis, ut pro ratione obedientiæ circa tale præceptum iustitiam originalem transfunderet. Idem docet *Valentia* q. 11. punto 3. hoc loco, et desumitur ex *Chrysostomo* de interdictione arboris et de lapsu primi hominis. Videtur enim Dominus huiusmodi præceptum posuisse, sicut rem externam, per quam cognosceretur, essetne in hominibus conditio a principio statuta, a qua dependeret status iustitiæ originalis, in quo primus homo creatus est. Quicquid tamen de hoc sit, quod adtinet ad causam peccati originalis, dubitandum non est, illam fuisse peccatum inobedientiæ contra præceptum positivum, sive dicamus in Adamo fuisse alia peccata, sive secus. Id enim, præter dicta, colligitur ex *Gen.* 3. Nam idem peccatum fuit in Adamo causa, ut tolleretur subiectio sensualitatis et causa peccati originalis, quod transfunditur in posteros. Inobedientia autem Adami fuit causa, ut illa subiectio tolleretur, ut Deus significavit illis verbis, quis indicavit tibi, quod nudus esses, nisi quod ex ligno, de quo præceperam tibi ne comederes, comedisti. Ergo illud peccatum etiam externum comedendi contra præceptum positivum, causa fuit inobedientiæ potentiarum, cuius occasione verecundia orta est. Ergo illud ipsum peccatum fuit causa, ut simile malum transfunderetur in posteros, atque adeo ut transfunderetur peccatum originale. Nam in testimonio allegato plane significatur, nullam aliam causam saltem sufficientem fuisse inobedientiæ, quam Adamus est expertus,

nisi quod comedederit contra præceptum, ut indicant illa verba „nisi quod ex ligno comedisti“.

Ad argumentum suppositum tribus modis responderi potest. *Primo:* In Adamo re ipsa primum peccatum fuisse transgressionem præcepti positivi et nullum aliud peccatum in Adamo in ea actione fuisse, præsertim quod fuerit principium illius transgressionis, illud autem peccatum dici superbiam, generali quadam acceptione, qua audacia transgrediendi præceptum positivum, præsertim immediate positum a Deo ipsi Adamo, superbia quædam dici potest. Idem etiam aliquomodo vocari infidelitatem, non contra virtutem fidei, quæ est in intellectu, sed contra fidem, per quam implantur promissa, quasi Adamus transgressus fuerit pactum initum cum Deo et non stetit promissioni obediendi illi præcepto. *Præterea* idem peccatum dici inordinatum amorem uxoris, quum propter amorem illius ex fructu comedet, ut illi pareret necessitudini sociali, ut *Augustinus* dicit. Nominatim *Scotus* in 2. d. 21. q. 2. videtur asserere, in Adamo non fuisse speciale peccatum proprie superbiae. Communior tamen est inter Scholasticos contraria sententia, qui propter testimonia Patrum supra cit. docent, non solum in Eva sed et in Adamo fuisse superbiam appetendi aliquam similitudinem cum Deo, in maiori scientia, quam habebat; atque hoc indicant verba *Gen.* 3., in quibus Adam reprehenditur, „ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum“, ubi reprehensio quædam est affectatæ similitudinis in scientia boni et mali.

Secundo. Modo respondere aliquis posset, fuisse quidem in Adamo superbiam prius natura quam peccatum inobedientiæ, verumtamen iustitiam filiorum Adami non fuisse dependentem ab observatione præceptorum legis naturalis, sed solum ab obedientia illius præcepti positivi, quod illi impositum fuit sicut capiti generis humani. Alia nempe præcepta communia sunt cuilibet rationali creaturæ, atque hinc fieri, ut causa privationis iustitiæ posteriorum non fuerit superbiam, sed solum inobedientia, quia iustitia filiorum Adami solum pendebat ab obedientia præcepti illi impositi tamquam capiti. In hac solutione, quod dicitur illud præceptum positivum impositum fuisse Adamo, sicut capiti, est probabilissimum, ut supra diximus ex *Bonaventura*. Quod tamen conceditur, in Adamo ante peccatum inobedientiæ fuisse aliud peccatum, quod fuerit causa inobedientiæ, mihi non probatur,

quia in Concilio Tridentino sess. 5. can. 1. anathemate damnatur, si quis non confitetur primum hominem, cum mandatum Dei in paradyso fuisse transgressus, statim sanctitatem et iustitiam amisisse incurrisseque poenas, atque adeo mortem, sicut Deus illi comminatus fuerat. Ubi ut constat, sermo est de mandato positivo, de quo dixit Dominus poenam mortis illius poenam futuram, huiusmodi autem non fuit in paradyso aliud mandatum nisi non edendi ex fructu arboris scientiae. Docet autem concilium, cum Adamus fuisse transgressus, statim sanctitatem et iustitiam amisisse. Ergo usque ad transgressionem iustitiam habebat, quam ex inobedientia amisit, quod contingere non potuisset, si aliud fuisse prius peccatum, ex quo provenerit inobedientia.

In Adamo
superbia fuit.

Respondeo ergo tertio, in Adamo fuisse quidem peccatum superbiæ, ut Scholastici docent et S. Thomas 2. II. q. 163. et Patres supra citati; nihilominus peccatum originale derivari solum ex inobedientia, et ante huiusmodi inobedientiam non fuisse aliud peccatum in Adamo, etiam ordine naturæ. Ut autem intelligatur, quomodo id fieri potuerit, etiamsi ille opere externo operatus fuerit ex desiderio superbiæ. Notandum est, in modo operandi esse posse duplum causam finalem, alteram præcipuam, quæ dicitur motiva, alteram minus præcipuam, quæ dicitur impulsiva, et impulsiva, quæ facit libentius operari. Deinde est notandum, quando movetur homo ex diversa ratione boni, quamquam operatio externa sit una, internam tamen actionem voluntatis esse duplum in substantia sua, quam diversitatem essentiale sumit a diversitate obiecti. Cum ergo Adamus motus fuerit præcipue ex amore erga uxorem, et præterea ex desiderio superbiæ, quamquam externa actio fuerit una, in voluntate tamen fuit duplex actio interna, præcipuam autem causam peccandi fuisse amorem uxoris, docet Augustinus 14. de civit. et l. 1. de Gen. ad litt. cap. 31. 34., et videtur Adamus significasse Genes. 3. quando dixit, „mulier, quam dedisti mihi“, societatem nempe uxoris significat fuisse causam. *Respondendum ergo est*: quamquam Adamus opere externo ex desiderio superbiæ operatus fuerit, tamen in eodem fuisse voluntatem manducandi, ut placeret uxori, et ideo vere amisisse iustitiam per hanc voluntatem comedendi, non minus quam per desiderium superbiæ, et fortasse magis præcipue, si illud desiderium fuit causa motiva. Nihilominus ex his duabus peccatis per se, sicut causam necessariam et sufficientem illud, quod fuit

inobedientiæ, fuisse causam peccati originalis, quamquam per se loquendo iustitia humani generis solum dependebat ab obedientia præcepti positivi, ut colligitur ex illo *Gen. 2.* „in quocunque die comederis ex eo“, quare, ut notat bene *Valentia* loco citato: verumtamen quamquam iustitia posteriorum Adami dependens tantum fuerit ab inobedientia illius, illa tamen dona, quæ Evæ collata fuerunt, ipsa sibi per se amisit ratione suæ inobedientiæ, etiam antequam Adam peccaret, illa nempe non solum peccaverat desiderio superbiæ, sed etiam contra præceptum positivum. Ex alia vero parte, iam non pendebat ab Adamo, ergo iustitia et dona illius ab Adamo non pendebant, ergo sicut amiserat gratiam gratum facientem, similiter amiserat iustitiam originalem, antequam Adamus peccaret.

Contra hoc opinatur *Abulensis* in cap. 3. *Gen. q. 6. et 7.*, ait enim in Eva conservatam fuisse adhuc iustitiam originalem, ut esset locus tentationi Adami, quam Deus voluerat permittere. Hoc tamen sine fundamento asseritur, quod enim asserit, Evam nondum erubuisse, nihil probat, nam illa verecundia, quæ in primis parentibus fuit, orta est ex experimento inobedientiæ sensualitatis, quam illi experti non sunt, antequam Adamus peccaret et viderentur corpora nuda; facile enim contingit, ut aliquo brevi tempore nullus sentiatur motus sensualitatis, præsertim, quando in corpore nullum est præternaturale temperamentum, quale erat corpus Evæ, quæ sollicita, quomodo virum adduceret ad esum pomæ, brevi illo tempore ignorare potuit damnum, quod illi evenerat ex transgressione; postquam vero Adamus transgressus est, cognita mutua sensualitatis inobedientia, ambo erubuerunt. De Adamo vero dicendum est, quamvis gratiam gratum facientem amisit sibi, ubi primum deliberate voluit transgredi divinum præceptum, nihilominus non amisisse subiectionem potentiarum, nec nocuisse posteris, quoisque actu externo peccatum consummavit. Illa enim pœna mortis, ac proinde amissio iustitiae posteriorum, quæ illi pœnæ conjuncta erat, imposta tantum fuit contra peccatum inobedientiæ consummatum opere externo, ut indicant illa verba *Gen. 2.* „in quacunque die comederis etc.“. Illud igitur peccatum exterius consummatum, quatenus fuit contra legem positivam, est causa peccati originalis. *Sed contra dicet quis*, quia illud peccatum iam non est, ergo non potest esse causa efficiens singulorum peccatorum originalium, quæ de novo

a singulis contrahuntur, nec enim effectus novus a causa non existente oriri potest. *Respondetur* negando consequentiam. Nam licet effectus positivus procedere non possit a causa non existente, ille tamen, quæ in sola privatione consistit, ex actione præterita oriri potest. Nam eo ipso quod Adamus peccavit, fecit ut sanctitas originalis transfundi non posset, illa ratione qua fuisse transfundenda, atque adeo posito illo impedimento ex natura rei sequitur, ut homines concipientur sine illa iustitia ac proinde cum peccato, nisi Deus in eodem instanti, in qua fuisse transfundenda sanctitas ex vi originis, transfundat sanctitatem ex mera liberalitate et gratia, ut contigit in B. Virgine, non secus, atque causa est tenebrarum ille, qui noctu impedimentum opponit, ne mane oriente sole lumen producatur in aliquo loco, in hoc nempe casu actio præterita causa est privationis luminis.

Quinta dubitatio.

IN QUO SUBIECTO SIT PECCATUM ORIGINALE, ET QUOMODO
TRANSFUNDATUR.

Causa mate-
rialis peccati
originalis.

Alia causa peccati originalis est materialis, in qua malitia illius recipitur, ea ratione, qua privatio alicuius formæ recipi potest. Circa quam tria oportet explicare. 1-o quid sit illud materiale, quod denominatur peccatum originale; sicut enim in actuali peccato, præter potentiam, in qua illud recipitur, consideratur entitas realis actionis, quæ est subiectum malitiæ et denominatur peccatum, pari ratione in peccato originali aliquod proportionatum esse debet, quod habeat rationem materialis. 2-o explicandum est, in qua potentia aut parte hominis hoc peccatum existat. 3-o qui sunt ii, qui subiecti sunt necessitati contrahendi hoc peccatum.

Prima sen-
tentia.

Circa primum aliqui arbitrantur, peccatum originale componi quidem ex materiali et formalí, sicut cetera peccata, et formalem quidem partem esse privationem iustitiæ, materialem vero esse potentias inferiores inordinatas, præsertim sensualitatem. Ita *Bonaventura* 2. d. 30. art. 2. q. 1., *Richardus* a. 4. q. 1., *Alensis* 2. p. q. 122. 4., nonnihil favet *S. Thomas* q. 82. art. 3.; ait enim, inordinationem potentiarum esse in peccato originali, sicut aliquid materiale, ut etiam docent *Caietanus* et *Conradus* ibidem, qui id dixisse videntur ad explicandum Augustinum, qui ut

retulimus supra, interdum asserit, peccatum originale esse concupiscentiam ratione reatus.

Hæc tamen sententia, si proprie sit intelligenda de illo quod Non probatur. materia sit, in qua recipiatur malitia peccati originalis, non probatur, quia ratio formalis peccati non habet aliud materiale, nisi illud in quo inhæret; peccatum autem originale, quod est privatio iustitiae, non existit in aliqua parte corporea hominis, sed in ea parte spirituali, in qua futura esset communicata iustitia, qualis est anima, aut immediate per se, aut ratione alicuius potentiae: ergo potentiae materiales, aut sensualitas, non possunt in hoc peccato esse aliquid materiale. Si ratio peccati originalis esset privatio rectitudinis et subiectionis potentiarum, dicere aliquis posset, peccatum originale esse in his potentiis, in quibus futura fuisset illa subiectio, supra tamen diximus, hanc privationem non auferri per baptismum et ideo non pertinere ad essentiam peccati originalis. Quapropter si hoc formaliter consistit in privatione sanctitatis, ut docent auctores citati, neccessario est asserendum, illud esse in parte hominis spirituali, in qua futura esset sanctitas et iustitia, ut *Anselmus* docet lib. de concep. virgin. cap. 3. Nec vero *S. Thomas* significat, partem materiale, quæ constituit originale peccatum, quatenus hoc est quoddam concretum accidentale, esse potentias sensitivas, sed significat, sensualitatem ratione inordinationis esse subiectum cuiusdam figuratae denominationis, quæ sensualitas a *Paulo* dicta est peccatum, quia a peccato est et ad peccatum inclinat, et ideo sicut aliquid materiale pertinet ad originale peccatum, quo etiam sensu locutus est *S. Augustinus*, ut supra retulimus. Ergo.

In parte spi-
rituali hominis
est.

Notandum est pro solutione: Ea ratione, qua in peccato omissionis potest considerari aliquid materiale, quod est subiectum malitiæ, ita in peccato originali, quod est privatio cuiusdam formæ debitæ, esse aliquid materiale, nempe ipsam privationem, quatenus refertur ad formam sanctitatis, quatenus est quædam entitas, formale vero in eodem peccato est eadem privatio; quatenus refertur ad bonitatem et necessitatem illius formæ debitæ. Quod explicari potest in peccato omissionis ut explicat *Petr. Soto* lect. 6. de peccatorum discriminé; nam sicut in actione debita ex præcepto affirmativo est ipsa actio, quæ in se est quædam entitas, et præterea est bonitas illius, qua est forma conveniens homini et necessaria illi ex præcepto: ita et in privatione huius actionis

est privatio entitatis et bonitatis illius et bonitatis necessariæ, quæ in illa esset. Unde sicut in ipsa actione entitas esset subiectum illius bonitatis obiectivæ, ita in privatione contraria, quæ est omissio, illa privatio, prout refertur ad entitatem, est materiale, quod denominatur peccatum; privatio vero, prout refertur ad necessitatem et convenientiam illius actionis, habet rationem formalis, ita ut in peccato omissionis distingui possit aliquid formale et materiale. Hoc igitur modo distingui potest in peccato originali, quod est privatio sanctitatis debitæ in prima origine. Nam eadem privatio, prout refertur ad entitatem, habet rationem materialis, prout vero refertur ad bonitatem relativam illius, est formale aliquid in peccato originali, quod essentialiter est privatio illius sanctitatis, quatenus conveniens et necessaria erat toti humano generi, nec in peccato omissionis aut originali necessaria est maior distinctio in illo, quod habet rationem materialis aut formalis constituentis malitiam.

In essentia
animæ est.

Deinde est asserendum: Peccatum originale esse in parte hominis spirituali, non ratione alicuius potentiae, sed immediate in essentia animæ. Ita S. Thomas q. 83. art. 2. et 3., Caietanus art. 2., et communiter Thomistæ. Ratio vero est, quam Caietanus conficit ex principiis S. Thomæ, quia peccatum originale formaliter consistit in privatione sanctitatis, atque adeo in ea parte, quæ sanctitatis est capax; huiusmodi autem est illa, quæ est spiritualis, non secundum aliquam potentiam suam, sed immediate per suam substantiam, ut nempe docet S. Thomas infra, gratia sanctificans non est aliquis habitus operativus, quæ sit in intelligentia aut voluntate hominis, sed alia forma immediate inhærens in substantia animæ multo perfectior, quam habitus operativi. Hi enim habitus non possunt animo præstare maiorem sanctitatem, quam eorum actiones, multo nempe melius est bonum agere, quam posse bonum agere. Probabimus autem de gratia, nullam esse actionem, etiam charitatis, quæ sit forma sanctificans animum, formaliter incompossibilis cum peccato. Ergo habitus operativus, qui non habet aliam perfectionem, quam efficiendi huiusmodi actum, non est forma incompossibilis cum peccato. Et ideo dicemus gratiam sanctificantem esse aliam formam, quæ per se proprie non ordinatur ad operandum immediate, atque adeo nullam esse rationem, cur constituatur in aliqua potentia, sed in essentia animæ. Iuxta quam sententiam consequenter est asserendum, peccatum originale immediate esse

in substantia animæ. Siquis tamen contendat, formalem sanctitatem potius esse in anima mediante voluntate, consequenter etiam dicere debet, eandem voluntatem esse immediatum subiectum peccati originalis, quod docet *Anselmus* de conc. virg. cap. 3., quam sententiam sequuntur *Scotus* et alii, qui putant sanctitatem non distingui ab habitu charitatis, qui immediate est in voluntate. Verum in eo omnes convenire debent, peccatum esse in ea potentia aut substantia animæ, in qua sanctitas inhæret, sicut in subiecto proximo; nam ut bene *Anselmus* docet, privatio non est nisi in subiecto, in quo opposita forma esse potest.

Si tamen peccatum originale sit in anima, quæ est spiritualis et per creationem a Deo producitur, *difficultas est* Quomodo maculari possit per unionem cum corpore, cum ipsa non descendat ex Adamo, ex quo descendit peccatum originale. Difficile etiam videtur, quomodo generatio possit esse conditio aut causa ut peccatum in animam transeat, quam tamen generatio non attingit. *Respondeo*, 1-o. Per generationem animam uniri cum corpore, et per hanc generationem fieri partem hominis descendantis ex Adamo, debentis habere sanctitatem, quam cum ille non habeat in illa parte, in qua habere deberet, eo ipso intelligitur in anima esse carentia sanctitatis debitæ, atque adeo corpus, aut generatio, aut semen hominis non maculat animam sicut causa per se, sed sicut conditio, quæ requiritur ad hoc, ut anima sit pars hominis descendantis ex Adamo, pertinentis ad illam multitudinem, quæ in Adamo gratiam habere debet, nec enim alia est causalitas per se in corpore ad causandam maculam peccati. 2-o. Iuxta prædicta facile intelligitur peccatum originale in omnibus esse eiusdem naturæ, in singulis numero diversum, et æquale, quoniam consistit in privatione similis et æqualis sanctitatis. Ad cuius rei probationem S. *Thomas* q. 82. art. 4. repetit illam propositionem, privationes, quæ sunt totius formæ, in quibus nihil est formæ contrarium, æquales sunt in subiectis. Quod intelligendum est, quando capacitas aut debitum habendi formam sunt æqualia ut contingit in re præsenti, debitum enim habendi sanctitatem in singulis fuit æquale, atque adeo privatio totius sanctitatis non potest esse maior malitia in uno quam in alio. Quando tamen debitum est inæquale, fieri potest, ut privationes sint inæquales, etiamsi nihil habeant adiunctum formæ contrariæ, qua ratione maior privatio est morali respectu actionis in illo, qui ex voto debebat aliquid recitare

Maior est
privatio rati-
one maioris
debiti.

plus et maius, quam alter debebat, quamquam enim uterque cesseret omnino ab oratione, ille tamen, qui plus debebat, maiorem habet privationem, non quia alter habeat aliquid de forma contraria, sed quia minus debebat. Illud ergo principium verum est, privationes totius formæ esse æquales, quando capacitas et debitum subiecti est æquale, ut contingit in repræsentanti.

*Qui contrahunt
hoc peccatum.* *Tertio loco explicandum est,* qui sint homines, qui subiecti sunt contrahendo peccato originali. In qua re est de fide, illos duntaxat contrahere peccatum originale, et eosdem tantum esse subiectos necessitati contrahendi, qui per naturalem generationem descendunt ex Adamo. Ita *Concilium Trid.* sess. 6. cap. 3. Si ergo aliquis produceretur, non descendendo ex semine Adami, per virilem actionem, illum non contracturum peccatum originale. Ratio est, quoniam Adamo data est sanctitas pro posteris illius, et impositum præceptum conservandi hæc sanctitatem posteris suis per obedientiam unius præcepti positivi: quapropter illi, qui ex Adamo non descenderent, sicut non dependerent in habenda sanctitate ab illo, ita non contraherent peccatum originale ratione illius. Pari etiam ratione, si aliquis homo genitus fuisset ab Adamo antequam peccaret, atque ideo transfundisset in illum sanctitatem: quamquam Adamus postea peccaret, filius antea genitus sanctitatem non amitteret, quia accepta semel sanctitate amplius ille filius a primo parente non dependeret. Et idem fortasse est, ut mihi videtur, probabilius, etiamsi filius nondum fuisset conceptus, fuisset tamen iam seminatus, videlicet quia iam non continetur in Adamo: Ut tamen omittamus conditionalia, in iis, qui naturaliter ex Adamo procedunt, *duæ difficultates* esse possunt. Prima, utrum omnes, qui ex Adamo descendunt modo explicato, contraxerint debitum maculæ peccati originalis, seu necessitatem illud contrahendi, nisi aliquo speciali privilegio præserventur, ita ut in hoc nulla sit exceptio. Secunda est, utrum pari ratione omnes re ipsa contrahant peccatum originale, an vero locus sit exceptioni alicuius unius aut plurium.

De B. Virgine. Circa primum aliqui putant, non omnes qui descendunt ex Adamo contraxisse necessitatem incurrendi in peccatum originale, sed potius B. Virginem ita fuisse exceptam a primo peccato, ut illa non contraxerit necessitatem illud peccatum incurrendi, ita *Galatinus* lib. 7. cap. 10., *Catharinus* opusc. de peccato originali, qui moti videntur ea ratione, quia, quod diximus, non fuit

impossibile, et videtur augere excellentiam Virginis, in qua, sicut cum magna probabilitate dici potest, non fuisse peccatum originale ratione specialis privilegii, eadem ratione dici posse videtur, habuisse illo maius privilegium, ut etiam fuerit excepta a necessitate contrahendi illud peccatum.

Ego vero sicut arbitror illud non fuisse impossibile, ita etiam certissimum censeo, illam exceptionem in nullo factum fuisse, ita, ut etiam B. Virgo in propria persona contraxerit necessitatem incurriendi illud peccatum, nisi præservaretur, atque adeo vere et proprie indiguisse Redemptore. Primum facile ostenditur, quia ad contrahendum peccatum originale necessaria est dependentia ab Adamo in accipienda sanctitate; potuisset autem Deus velle alicui filio Adami conferre sanctitatem absolute, sine dependentia ab Adamo, quicquid ille faceret circa observationem præcepti, vel etiam potuisset conferre sanctitatem Adamo pro aliquibus et non pro aliis; quod si fecisset, ex natura rei fierat, ut non possent contrahere peccatum originale illi, qui in habenda sanctitate ab Adamo non penderent. Verum hoc in nullo contingesse, atque adeo omnes posteros Adami habuisse periculum contrahendi peccatum originale et necessitatem, nisi præservarentur, efficaciter probari potest. 1-o. Quoniam omnes illi, pro quibus mortuus est Christus, mortui sunt in Adamo, saltem virtute, contrahendo in illo necessitatem propriæ et formalis mortis; *Paulus* enim 2. Cor. 5. ita argumentatur, si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt in Adamo, qua argumentatione significat, eosdem esse illos, pro quibus Christus mortuus est, et qui in Adamo mortui sunt, iuxta illud quod docet S. *Leo* serm. 1. de nativ., sicut nullum a reatu liberum reperit, ita pro liberandis omnibus venit. Constat autem Christum mortuum esse etiam pro B. Virgine, quia nisi in sanguine Christi nulli mortaliū confertur gratia iustificationis. Ergo B. Virgo, et quivis alius descendens ex Adamo, saltem in illo mortuus est, hoc est, in illo contraxit necessitatem mortis, nisi divina misericordia præservetur. 2-o. Quia cum mors intraverit in mundum per peccatum, ut *Paulus* docet, nullus hominum habuit necessitatem mortis, nisi ratione peccati, aut saltem propter debitum contrahendi peccatum. Nam ut *Augustinus* ait lib. 4. contra duas epistolas Pelag. cap. 4., pati mortem, sine meritis mortis, de uno solo Mediatore fides catholica novit; sed nullus hominum de-

B. Virgo
habuit neces-
sitatem con-
trahendi pec-
catum ori-
ginale.

scendens ex Adamo caruit necessitate mortis: ergo similiter nullus caruit necessitate contrahendi peccatum. Idem confirmant illa testimonia Patrum, in quibus universaliter asseritur, omnes homines, præter Christum, mortuos fuisse in Adamo; illa enim exceptio confirmat universalem propositionem sine alia exceptione. Quare omnino dicendum est, B. Virginem etiam in persona, fuisse subiectam necessitati contrahendi peccatum originale, atque hoc modo verum est, quod ait S. Thomas q. 4. de malo art. 6., erroneum est dicere, aliquem ab Adamo naturaliter descendere absque originali peccato, intellige, vel absque necessitate illud contrahendi, *Cordubensis* etiam lib. 1. q. 44. concl. 5. dicit, errorem esse in fide, aliquem excipere a necessitate contrahendi peccatum.

Ad fundamentum contrarie sententie respondendum est: Quamquam ob speciale privilegium B. Virginis opinari liceat eam non contraxisse actu peccatum originale, non tamen licere illam excipere a debito aut necessitate illud contrahendi. Nam sententia *Pauli* et dogma fidei hoc requirit, ut dicamus, omnes homines traxisse ex Adamo originale peccatum, ex vi ordinariæ legis, nisi forte aliquis misericordia præservetur. Ad hoc autem, ut misericordia necessaria sit alicui, ut impediatur ipsius miseria, necessario præintelligendum est periculum illius, et ideo ab hoc periculo nullus est excipiendus, tametsi opinari liceat B. Virginem ab ipso peccato præservatam fuisse. Neque vero hoc ulla ratione derogat illius sanctitati aut puritati; illa nempe necessitas aut subiectio contrahendi peccatum originale non est macula, sed periculum illius, a quo per divinam gratiam præservari potuit.

B. Virgo non
contraxit actu. Circa 2-m de iis, quæ actu contrahunt originale peccatum hucusque in Ecclesia permisum est opinari, B. Virginem actu illud peccatum non contraxisse, qua de causa *Sixtus IV.*, in Extravag. „Grave nimis, de reliquiis et venerat. sanctorum“, pronuntiat, hanc quæstionem nondum esse in Ecclesia definitam, et poenam excommunicationis infert contra damnantes alterutram sententiam; et *Concilium Trid.* sess. 5. in fine declarat, non fuisse intentionem Concilii Virginem comprehendi in decreto præcedenti de peccato originali, sed esse observandam constitutionem Sixti. Ideo piissime multi opinantur B. Virginem a peccato originali fuisse præservatam, qua de re optime tractat *Bellarminus* tom. 3. lib. 4. de ammissione gratiæ a cap. 15., et fusius *Suarez* tom. 2. in 3. partem disp. 3. sect. 5. Qua veritate præsupposita, ita res exponenda est:

B. Virginem in primo instanti obnoxiam quidem fuisse contrahendo peccato, præservatam tamen ne contraheret, quod facile intelligitur, si constet, quid sit hominem nasci obnoxium contrahendo peccato. Pro cuius intelligentia

Notandum est, hominem prius natura habere esse hominis quam sanctitatem aut peccatum. Substantia enim hominis ad sanctitatem aut peccatum comparatur, sicut subiectum ad formas sibi accidentales, et ideo prius natura habet esse hominis quam formam accidentalem sanctitatis aut peccati. In eo autem instanti, quando aliquis concipitur naturaliter ex Adamo, causæ ita sunt dispositæ, ut ex illis in primo instanti naturæ futura sit macula peccati originalis, nisi hæc supernaturaliter impediatur, quoniam omnes, qui ex Adamo descendunt, habuerunt illud debitum habendi gratiam per obedientiam primi parentis, ex alia vero parte, propter illius inobedientiam ablata est spes habendi sanctitatem, ex illo derivatam. Igitur in primo instanti conceptionis cuiusque, causæ creatæ ita sunt dispositæ, ut ex illis macula peccati originalis futura sit in singulis, nisi, ut dixi, supernaturaliter impediatur. Potest autem impediri, quoniam sicut, si Adamus non peccasset, in primo instanti naturæ infundenda fuisse sanctitas in quolibet descendente ex Adamo: ita Deus potest in eodem instanti, ob suam liberalitatem, gratiam infundere, et hoc modo quasi prævenire naturam et creatas causas, ex quibus macula originalis nasceretur, ut recte explicat *I. Damascenus* oratione 1. de nativ. Mariæ, dum explicat, naturam tantisper expectasse, ut Dei gratia suum fructum produceret, atque hoc modo B. Virginem fuisse præservatam. Aliorum testimonia, et variæ rationes in eius rei confirmationem, sumi possunt ex Suarezii loco citato.

Dices: Ex prædictis sequitur, non esse certum de fide, singulos homines in particulari concipi in peccato originali, poterit enim aliquis dicere, omnes quidem concipi subiectos illi contrahendo, verum unum, aut alterum, speciali aliquo privilegio præservari. *Probatur consequentia*, quoniam ut liceat opinari de Beata Virgine, necessario est asserendum dogma fidei solum esse, omnes qui descendunt ex Adamo subiectos esse contrahendo peccato originali, illudque contrahere actu lege ordinaria, nisi quis speciali privilegio præservetur; nondum autem fide constat, nullum alium præservatum fuisse, vel præservari, præter B. Virginem. Ergo sine errore poterit quis id opinari de aliquo alio. *Respondeo* cum *Bellar-*

mino loco cit., et *Valentia* in hunc locum, fidem catholicam hoc requirere, ut credamus, omnes qui ex Adamo descendunt, contrahere originale peccatum, nisi singulari privilegio quis præservetur, proinde cum ad singulos descenditur, non esse hæresim asserere, illud privilegium alicui fuisse concessum; hoc tamen sine temeritate dici non posse, neque sine suppositione erroris, quum nihil probabile adduci potest, ut asseratur, illud privilegium concessum alteri fuisse præterquam B. Virginem. Atque eadem est mens *Caietani*, quando hoc loco dicit, in illa sententia „in quo omnes peccaverunt“ solum significari, virtute in Adamo omnes peccasse, contrahendo necessitatem et debitum proprii et formalis peccati, nec enim negat, etiam in actu omnes illud peccatum contrahere lege ordinaria, hoc enim sine errore negari non posset, quia in Concilio Tridentino definitur, omnes homines trahere ex Adamo peccatum originale, ad cuius remissionem Sacramentum Baptismi necessarium est, atque adeo hoc sacramentum parvulis conferri vere et proprie in remissionem peccatorum, quod supponit omnes homines non solum esse subiectos contrahendo peccato, sed etiam illud contrahere secundum legem ordinariam. *Aliter aliqui obiiciunt*: in primo instanti, quo quis concipitur, quemlibet esse filium Adami, atque adeo peccatorem, et ideo nullum posse concipi sine peccato originali. Hæc tamen obiectio nullam vim habet, nam esse filium Adami non est, esse peccatorem, sed esse subiectum contrahendo peccato, nisi divina misericordia aliquis præservetur, sicut enim sanctitas solum in primo instanti naturæ esse posset, ita etiam privatio sanctitatis, in qua consistit peccatum originale, solum in primo instanti naturæ locum habet, si in illo non infundatur sanctitas.

Sexta dubitatio.

QUÆ SIT PROPRIA PŒNA PECCATI ORIGINALIS.

Pueri sine
Baptismo
æternum dam-
nantur.

Præter miserias corporis, et inobedientiam sensualitatis, quæ sunt effectus et pœna peccati originalis, est alia pœna futura post mortem ratione huius peccati, de qua pœna quæstio est, qualis et quanta futura sit. Ac *primo supponimus* in hac dubitatione, pueros vel amentes, qui decederent in peccato originali solo, futuros in aliqua æterna damnatione, quæ veram propriam rationem pœnæ habet. Ita colligitur ex verbis *Pauli Rom. 5.*: „Iudicium ex uno in condemnationem“, et paulo post. „Per unius

delictum in omnes homines in condemnationem". Ut enim recte dixit *Fulgentius*, si originale aliquod peccatum est, necessarium est, illos, qui in hoc peccato nascuntur, damnari, nisi illud dimitatur. Ita S. *Augustinus* lib. 1. de pec. merit. cap. 16., et colligitur ex decreto *Concilii Florentini* sess. ultima, ubi definitur, animas eorum, qui in peccato mortali, aut originali moriuntur, in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas. Idem docet *Anselmus* lib. de conc. virgin., *Bernardus* ep. 191. Contra quam veritatem fuit error Pelagianorum, qui quamvis dicerent, animas puerorum, qui non baptisantur, non intrare in regnum cœlorum, neque frui beatitudine supernaturali, dixerunt tamen, eorum animas habituras quandam felicitatem inferiorem, medium inter beatitudinem cœlestem et damnationem inferni, ut *Augustinus* docet lib. 1. de origine animæ cap. 9. et lib. 2. cap. 12. Cuius hæresis occasione *Leo* ep. 86. præcipit, ut Pelagiani non recipiantur in Ecclesiam, nisi inter alios hunc errorem abiurent, pueros mortuos sine baptismo non posse damnari. De fide igitur credendum est, ob peccatum originale, etiamsi alia peccata non sint, futuram pœnam et damnationem æternam. Circa qualitatem vero huius pœnæ difficultas est: an illa futura sit tantum privatio visionis Dei et beatitudinis supernaturalis, an vero cum hac, futura sit etiam alia pœna sensibilis tormentorum et cruciatuum.

Qualis pœna
puerorum sine
baptismo.

Aliorū
sententia.

Aliqui affirmant, ut *Driedo* lib. 1. de gratia et lib. arb. tract. 3. cap. 2. part. 5., in quam sententiam inclinat *Gregorius* in 2. d. 30. q. 3.; qui quamvis doceant tormentum hoc futurum minus in parvulis, dicunt tamen aliquod esse futurum. *Primo*, quia omnis arbor, quæ non facit fructum, excidetur et in ignem mittetur. Pueri autem mortui cum peccato originali arbores sunt sine fructu. *Secundo* quia ut dicitur *Luc.* 3., *Matth.* 3., Christus congregaturus est triticum in horreum, paleas autem in ignem, ut comburantur; pueri autem habentes peccatum originale paleæ sunt. *Tertio* difficilius, quia huiusmodi pueri in die iudicii non sunt futuri a dextra Dei sed a sinistris, quibus dicitur: ite maledicti etc. *Matth.* 25. *Quarto*, quia si in his pueris non est futura alia pœna, quam privatio supernaturalis beatitudinis, non habebunt maiorem pœnam, aut maiorem parentiam boni, quam essent habituri mortui, cum sola perfectione naturali, sine peccato et sine gratia: ergo aliquod aliud maius malum in illis constitendum est, quod habeat rationem pœnæ, quod non potest esse

aliud, nisi malum pœnæ sensibilis, quæ in aliquo cruciatu posita sit. Confirmant id aliqui Patres, nam *Fulgentius* de fide ad Petrum cap. 27. docet, firmissime tenendum esse, non solum adultos, sed etiam parvulos, qui in matris utero moriuntur, ignis æterni supplicio esse puniendos. Fere similia habet *Augustinus* serm. 14. de verbis Apostoli, et lib. 5. contra Julian. cap. 8., *Gregorius* lib. 9. Mor. cap. 12., et auctor hypognosticon apud *Augustinum* lib. 5. post medium.

Sententia contraria communior et probabilius est: Futuram quidem perpetuam damnationem, et pœnam damni, quæ consistit in privatione visionis Dei, ratione originalis peccati, non tamen futuram propriam pœnam sensus, quæ consistit in dolore et tristitia, et post resurrectionem corporum in aliquo cruciatu corporali ab igne. Ita docent S. *Thomas* infra q. 87. art. 7. et 8., *Magister* in 2. d. 33., *Bonaventura* et *Richardus* ibid. art. 3. q. 1., *Durandus* q. 3. *Scotus* et *Gabriel* q. unic., *Marsilius* q. 19. art. 5., *Alensis* 1. p. q. 39. memb. 3. art. 4., *Soto* lib. 1. de nat. et grat. cap. 14., *Catharinus* opusculo de hac re, *Albertus Pighius* controv. 1. Cui sententiæ præbuit auctoritatem magnam *Innocentius* cap. Maiores de bapt. Sed adhuc, ubi asserit, pœnam peccati originalis esse parentiam visionis Dei, actualis vero peccati pœnam esse cruciatum gehennæ æternum, et quidem pœnam tormentorum ignis inferni, futuram non esse ratione peccati, quod trahitur ex primo parente, testatur *Ambrosius* lib. 2. de Abraham cap. ult. et in cap. 5. epistolæ ad Rom. Et hac ratione intelligi potest *Nazianensi* oratio in S. Baptisma.

Fundamentum habet hæc sententia in illis *Apoc.* 18., quantum glorificavit se in deliciis, tantum date illi tormentum et luctum. Ubi significatur, proportionem tormenti et luctus futuram iuxta id, quod fit propria voluntate, eo quod quis voluerit propriam voluntatem implere, cum transgressione legis divinæ. Pueri autem, in quibus nihil contractum fuit propria voluntate, nullam habent proportionem cum his, qui propria voluntate peccarunt: ergo nulla in illis futura est pœna tormenti et cruciatus, quæ respondeat transgressioni propriæ voluntatis. Ratio vero naturalis esse videtur, quia pœna, quæ consistit in tormentis et cruciatu, non habet locum, ubi non potest esse rationabilis reprehensio, neque debetur pœnitentia aut dolor de re facta. Sed pueri, qui nihil propria voluntate commiserunt, non possunt pœnitentiam

habere, neque digni sunt propria reprehensione, nec enim, ait *Aristoteles*, reprehendi possumus propter illa, quæ sine nostra voluntate accidunt. Ergo pœna sensibilis tormenti locum non habet in pueris; qui enim tali pœna dignus non est secundum se, non potest rationabiliter puniri; neque credere debemus sine huiusmodi dignitate vera ac propria aliquos a Deo puniri maiorí pœna, quam illis debeat.

Ad argumenta vero contrariæ sententiae: Ad tria priora, necessario est asserendum, illa, quæ ex Matthæo et Luca referuntur, esse intelligenda solum de adultis; adulorum enim proprium est facere, aut non facere fructum: ergo illud quod dicitur, omnis arbor quæ non facit fructum, et similia, solum de adultis intelligenda sunt. De iisdem sunt intelligenda illa Matth. 25. „Ite in ignem æternum“, ut patet ex ratione, quam Christus subdit: „Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare“ etc. Itaque in eo loco proprie describitur iudicium peccatorum actualium adulorum, imo *Augustinus* lib. de fid. et opere cap. 15. et in qq. ad Dulcitium q. 1. asserit, ibi solum describi iudicium eorum, qui sunt in Ecclesia, alludens ad illud, „qui autem non credit, iam iudicatus est“. Vel quamvis dicamus, pueros decedentes in peccato originali, esse intelligendos inter illos, qui erunt a sinistris, illa tamen verba: „Ite in ignem“ etc. esse intelligenda secundum proportionem culparum, ut scilicet illi mittantur in ignem æternum ab illo cruciandi, qui ratione peccati actualis digni sint illa pœna, reliqui vero mittantur quidem ad locum inferni, non tamen ad cruciatum ignis, iuxta illa quæ statim dicemus.

Circa quartum argumentum difficultas est, qualis futurus sit ille status, sine beatitudine cœlesti et sine pœna ignis inferni, status pueros scilicet, in quo ille status futurus sit dissimilis statui, qui futurus esset in puris naturalibus. Circa quam difficultatem *Catharinus* et *Pighius*, loco citato, nescio qua pietatis specie decepti, arbitrantur eos, qui decesserunt cum solo peccato originali, post resurrectionem corporis futuros in medio quodam statu inter damnatos et beatos, et ut *Catharinus* loquitur, velut in quodam paradiso terrestri, non iam sub potestate diaboli, neque aliqua tristitia afflitti. Parum abest ut dicant illos futuros cum beatitudine naturali. Hanc tamen sententiam periculosam esse merito arbitrantur Theologi recentiores, et videtur valde similis sententia Pelagianorum circa statum eorum, qui decesserint sine baptismo; dixerunt enim huius-

modi non futuros in damnatione, sed potius procul a carcere
damnatorum sine ulla molestia, quamquam extra regnum cœlorum,
et ita damnationem parvulis non timebant, ita *Augustinus* de hæres.
88. et lib. 2. de origine animæ cap. 12.

In inferno erunt hi pueri. Propterea dicendum est eos, qui cum peccato originali dece-
serint, futuros in inferno, sicut in carcere et loco damnationis,
quamquam sine tormentis ignis, ita Scholastici S. *Thomas*, *Bona-
ventura*, *Scotus*, *Durandus* in 2. d. 33. Probatur.

Primo, ex Ioan. 5.: „Omne, qui in monumentis sunt, audient
vocem filii Dei et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem
vitæ etc.“ Quamvis enim ultima verba: qui bona aut mala egerunt,
videtur pertinere ad adultos, tamen duæ conjecturæ sunt, ut
intelligamus hæc verba de omnibus hominibus. Altera, quia post
hæc verba fit distributio prioris partis huius sententiæ, omnes, qui
in monumentis sunt, audient vocem filii Dei, quod de omnibus
hominibus intelligitur. Altera vero, quia illa verba, qui bona ege-
runt, in resurrectionem vitæ, etc. comprehendunt parvulos bapti-
satos, qui si non per se, saltem per parentes sacramenta suscep-
perunt, et Christo uniti sunt. Ergo ultima verba etiam intelliguntur
de parvulis, ac proinde hi etiam resurgent in resurrectionem iudicii
et condemnationis.

Secundo, in *Concilio Florentino* sessione ultima definitur, animas
eorum, qui cum peccato mortali, vel solo originali decedunt, mox
in infernum descensuros pœnis tamen disparibus puniendas. Fide
igitur constat nunc animas parvolorum in infernum descendere
sicut in carcerem et locum condemnationis. At ubi lignum ceci-
derit, ibi erit. *Eccles.* 11. Quod intelligendum est, ut docet *Hiero-
nymus*, de illo statu, in quo post mortem aliquis constituitur. Et
propterea quia eadem culpa sit post resurrectionem in iis, qui
mortui sunt cum peccato originali, manifeste infertur similem
damnationem tunc futuram ergo etiam post resurrectionem, futuri
sunt in inferno, sicut in carcere et loco damnationis.

Tertio, licet priores dubie loquantur de qualitate et quantitate
pœnarum, tamen de damnatione perpetua, non sicut de re proba-
bili sed sicut de re certa secundum fidem loquuntur. *Augustinus*
li. 1. de orig. animæ cap. 9. Nemo, inquit, promittat parvulis
inter damnationem regnumque cœlorum, quietis et felicitatis cuius-
libet, atque ubi libet, quasi medium locum; hoc enim eis hærcsis
Pelagianorum promittit. Ubi *Augustinus* non dixit, inter gehennæ

supplicium et inter regnum cœlorum, sed inter damnationem regnumque cœlorum, inter quam medium statum non admittit, quamvis plures arbitrentur, esse medium statum inter beatitudinem et supplicium tormenti ignis, ita etiam *Augustinus* 1. de pec. merit. cap. 28., *Fulgentius* de fid. ad Petr. cap. 3. dicit futuram damnationem æternam, similiter *Beda* in Ioan. 14., *Gregorius* et *Augustinus* locis supra cit. et ep. 106. vocat æternam mortem, quin potius *Ioannes P. P.* perpetuam mortem etiam appellat, Canon. Ad limina 30. q. 1., cum docet, recte puerum quendam a laico fuisse baptisatum, ut eriperetur a morte perpetua et de potestate tenebrarum. Dicendum igitur, perpetuum statum damnationis futurum ob originale peccatum, in inferno, tanquam carcere et loco damnationis. An vero afflictio et tristitia aliqua futura sit, aut propter amissam beatitudinem, vel propter locum carceris, non potest certa ratione definiri. Illud autem videtur probabilius, proprie loquendo, et per modum poenæ perpetuae, nullam futuram molestiam doloris et tristitiae; nihilominus, potestatem esse futuram, cogitandi amissam beatitudinem et habendi aliquam tristitiam non ex necessitate per modum poenæ, sed naturali modo operandi, ratione cogitationis boni amissi. Prior pars probatur, quia de ratione poenæ est necessitas eius, qui patitur; si enim quis in sua habet potestate aliquid pati aut non pati, illud non potest habere rationem poenæ: quamvis ergo in pueris concedamus esse aliquam liberam molestiam, non tamen inde sequitur, illam proprie et directe esse poenam. Quod autem illa libera sit futura, non necessaria, patet, quia si non patiuntur dolorem ignis inferni, ea sola ratio est, quia poena doloris propria est peccati actualis; at vero eadem est ratio, ut dicamus, nullam aliam molestiam doloris actualis inferri propter illam culpam. Igitur dolor et tristitia necessaria, quum habeat directe rationem poenæ, ratione solius peccati originalis non erit. Verumtamen quoniam non ignorabunt, qui decesserint cum peccato originali, plurimos alios esse in eodem statu, et multo plures in maioribus suppliciis, utcunque erit aliqua ratio solatii, quoniam si vixissent, periculum fuisset similis supplicii. Propterea ergo iuxta cogitationem diversorum obiectorum in eo statu, vel tristitia, vel aliquando carentia tristitiae esse poterit.

Circa reliqua vero, quæ pertinent ad illum statum, nihil certi definiri potest, quanta rerum cognitio, vel quæ societas inter illos, qui cum peccato originali decesserunt. Probabilius videtur,

An tristentur
in inferno
pueri.

rerum cognitionem fore valde exiguum, quia humana cognitio ex sensibus per experimentum generatur, præsertim quoniam diversitas rerum, quæ efficiuntur a diversis agentibus, generat admirationem, et efficit desiderium, ut per discursum et comparationem diversarum rerum, cognoscantur ea, quæ prius erant ignota. In eo autem statu omnino simili, hæc diversa experimenta esse non poterunt, neque alii ab aliis discere poterunt. Ideo cognitio eorum, qui erunt in eo loco, esse non poterit nisi exigua. Qua de causa aliqui putant, eos ignoraturos statum beatitudinis, in quo sunt alii, et damnationis, quam alii patiuntur.

Quoniam vero *Augustinus* sæpe hanc pœnam puerorum dicit esse mitissimam, advertendum est, hanc pœnam posse comparari cum pœna sensus solius, quæ est in aliis damnatis, vel certe cum tota pœna aliorum damnatorum. Si hoc modo loquamur, erit omnium mitissima, idest minima, quæ erit in damnatis, et sic loquitur Augustinus. Si tamen priori modo loquamur, dicendum est illam pœnam esse multo maiorem, quam pœnam sensus, quamvis non afferat tantam tristitiam, ut enim *Chrysostomus* dixit hom. 24. in Matth. et 47. ad pop.: „Omnium maxima pœna est, maximo bono privari“. Atque hoc sensu dicere solemus, pœnam damni esse maiorem quam pœnam sensus, quoniam est parentia maximi boni.

TRACTATUS
DE MODO CAUSANDI, EFFECTIBUS, DISTINCTIONIBUS,
ALIASQUE
PROPRIETATIBUS PECCATORUM.

Quaestio LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI, SECUNDUM QUOD
UNUM EST CAUSA ALTERIUS.

Unum peccatum esse alterius causam constat experientia, nempe ex intemperantia moveri aliquem ad fornicandum; quamvis enim peccatum formaliter sumptum non sit realis naturæ, quæ possit per causalitatem realem aliquid efficere, pro materiali tamen peccati reale desiderium esse potest, et hoc modo esse potest principium aliorum peccatorum. Hanc quæstionem videtur proposuisse *S. Thomas*, ut explicaret duo testimonia, in quibus asseritur, superbiam et cupiditatem esse initium et radicem omnis peccati. *Eccl.* 10. „initium omnis peccati est superbia“, ubi sicut notat *Prosper* 1. 3. de vita contempl. cap. 2., non dicitur aliquius, sed omnis peccati. Alterum testimonium est *Pauli* 1. Tim. 6.: „radix omnium malorum est cupiditas“, per quam cupiditatem amor divitiarum intelligitur ex *Chrysostomi* hom. 17. in eum locum. Circa quæ testimonia *duæ sunt difficultates*. *Prima*, quomodo inter se non contrariantur, si enim superbia omnis peccati initium est, similiter erit initium avaritiæ, unde non poterit fieri ut cupiditas vel avaritia sit radix omnis peccati. Aut si hæc omnium malorum est radix, similiter erit radix superbie, et sic ab illa sumere non poterit initium. *Secunda* est, qua ratione

Quomodo
superbia et
cupiditas ini-
tium peccati.

illa testimonia in se vera sint, plura enim sunt peccata intemperantiæ, quæ ex superbia non oriuntur. Igitur superbia non est initium omnis peccati. Multa etiam sunt peccata, quæ non oriuntur ex cupiditate divitiarum, nam prodigalitas et negligentia in conservanda re familiari, non potest oriri ex cupiditate divitiarum.

Ad solutionem utriusque difficultatis: Aliqui Theologi dixerunt, per superbiam in testimonio allegato, non intelligi illud speciale peccatum quod est inordinatum in desiderium excellentiæ aut honoris, sed intelligi appetitum cuiusque boni, quod quis vult assequi, non subiiciendo se legibus, vel eo fine ut habeat aliquam maiorem rationem boni; per cupiditatem etiam intelligi, non inordinatum desiderium divitiarum, sed aliquid communius, nempe inordinatum amorem proprii boni, hac autem ratione superbia et cupiditas sunt principia omnis peccati. Verum S. Thomas art. 1. et 2. merito arbitratur, testimonia allegata esse intelligenda de superbia, quæ consistit in elatione mentis, et desiderio propriæ excellentiæ, et de cupiditate divitiarum, et utrumque colligitur ex contextu Scripturæ, in eo enim capite *Eccl.* 10. sermo est de superbia proprie dicta, quod indicant subsequentia verba, „sedes ducum superborum destruxit Deus, et sedere fecit mites pro eis“; et in illo loco *Pauli*, paulo superius dicitur, „qui volunt divites fieri, incident in tentationem et in laqueum diaboli“.

Respondeo igitur: Quando dicitur superbiam esse initium omnis peccati, duo posse significare. Primo appetitum propriæ excellentiæ fuisse initium peccati Evæ, ex cuius suasione ortum est peccatum Adami, ex quo ulterius occasionem sumpserunt peccata generis humani; sic enim aliqui Patres illud testimonium interpretantur, ut retulimus in quæst. præced. dub. 4. Si vero intelligatur de superbia, prout reperitur in singulis hominibus, non significatur eo loco, nullum esse peccatum quod non oriatur ex superbia, sed nullum esse genus peccati, quod ex superbia oriri non possit, proinde inordinatum desiderium excellentiæ ita possidere animum hominis, quem occupat, ut vim et efficacitatem habeat ad alliciendum hominem ad quodlibet genus peccati. Simile quid voluit significare S. Paulus, cum dixit: „Radix omnium malorum est cupiditas“, nempe hanc esse vehementem passionem, ex qua homines moveri solent ad quælibet peccata, etiamsi magna sint. Nec vero dixit Paulus, avaritiam esse radicem

omnium malorum, sed cupiditatem divitiarum, quæ etiam amplectitur desiderium illius, qui divitias desiderat, non ut per avaritiam illos detineat, sed potius per prodigalitatem illas consumat. Propter similem causalitatem assignantur alia vitia capitalia, de quibus *S. Thomas* artic. sequenti, in quibus explicatur, esse alia desideria, ex quibus oriuntur diversa genera peccatorum; sicut ex peccato superbiæ aut cupiditatis divitiarum.

Quaestio LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI.

In art. 1. et 2. explicat *S. Thomas*, quomodo bonum naturæ diminuatur per peccatum, et an per illud possit omnino tolli. *Respondeo* autem, illud bonum naturæ, quod consistit in principiis constitutivis illius et in propriis passionibus, quæ ex essentia oriuntur, nullo modo diminui per peccatum; aliud tamen bonum naturæ, quod erat donum iustitiæ originalis collatum a Deo toti naturæ, per peccatum non modo diminutum, sed omnino ablatum fuisse, quod docet *S. Thomas* ad intelligenda aliqua testimonia Conciliorum et Patrum, in quibus asseritur, humanam naturam viribus attenuatam fuisse per peccatum primi parentis, vel factam fuisse debiliorem, aut quid simile. Sic in *Concilio Tridentino* sess. 6. cap. 1. in fine dicitur, liberum arbitrium per peccatum viribus attenuatum fuisse, et can. 5. anathemisatur, qui dixerit illud per peccatum fuisse extinctum; per quæ significatur, ratione peccati originalis ablatum fuisse donum iustitiæ, quo liberum arbitrium potens erat ad operandum supernaturaliter. Præterea debilitatum fuisse etiam circa opera naturalia honesta, non quia in intrinseca virtute diminutum fuerit, sed quia ablata est subiectio appetitus sensitivi, et ideo factum est, ut superveniente passione appetitus, difficilior sit electio voluntatis. Et in hoc proprie consistit infirmitas, quam liberum arbitrium contraxit ratione peccati; unde peccata ex passione dici solent peccata ex infirmitate. Quoniam vero donum iustitiæ et rectitudinis potentiarum erat bonum collatum toti naturæ, ideo recte dicitur bonum naturæ diminutum fuisse per illud peccatum, non quia fuerit diminutum bonum naturale, quod

ex natura rei debetur creaturæ rationali, sed quia ablatum est donum gratuitum, toti naturæ collatum.

Præter hæc duo bona naturæ, docet S. *Thomas* esse aliud tertium bonum, scilicet inclinationem ad bonum, quam respondet diminutam fuisse per peccatum; non tamen posse omnino per illud tolli. Quod quomodo sit intelligendum, est magna controversia, quoniam quidquid diminuitur per aliquam actionem, potest omnino tolli, si illa iterum atque iterum repetatur. Respondetur tamen ex S. *Thoma* a. 2. ad 3-am, illam inclinationem, quam homo habet ad bonum honestum, non esse determinatum solum ad illud genus boni, sed esse indifferentem ad diversa genera et obiecta, circa quæ versari potest. Quoniam vero operando circa bonum dishonestum aliquis habitus generatur, quo facilius inclinat in similes actiones, iam censetur minus inclinari in obiectum honestum quam ante, quia non respicit illud cum eadem indifferentia cum qua antea, non quia respectus circa honestum aliquo modo diminuatur, sed quia respectus ad obiectum dishonestum ratione habitudinis acquisiti maior est, quam antea erat. Ex qua doctrina intelligitur

De charitatis imminutione. ratio, ob quam inclinatio charitatis non diminuatur per peccata venialia eo modo quo inclinatio voluntatis dicitur diminui, quia inclinatio charitatis determinata est ad genus honesti circa Deum, nec habet ullam inclinationem ad aliud obiectum, et ideo, quamvis crescat habitus vitii venialis, v. g. loquendi otiose, non dicitur charitas diminui, quia illa inclinatio habitus acquisiti solum informat voluntatem illamque determinat ad obiectum, in quod etiam ipsa inclinabatur, charitas vero illo habitu non informatur, nec ullo modo ab illo determinatur, ut inclinet in aliud obiectum, quod honestum non sit, et ideo inclinatio virtutis charitatis nullo sensu dicitur diminui per peccatum veniale, cum tamen inclinatio potentiae voluntatis in bonum dicatur per peccatum diminui ratione habitus, qui producitur ex peccato. Unde fit, si aliquod peccatum contingere ex pura omissione, absque aliquo actu posito, ex illo peccato non futuram minorem inclinationem voluntatis in bonum, quia ex tali actu nullus habitus positivus produceretur, per quem voluntas magis inclinaretur in malum, quam antea inclinabatur.

Duae sententiae. Duæ igitur sunt propositiones in re præsenti, quibus tota difficultas expeditur. *Prima* est, inclinationem naturalem hominis ad bonum intrinsece non diminui per peccatum per ablationem aliquius partis. *Secunda* est, illam hominis inclinationem diminui per

extrinsecum respectum ad alteram inclinationem ad malum, quæ crescit ratione peccati, quoniam enim inclinatio ad bonum prohibitum crescit, inclinatio ad bonum magis exceditur et ideo dicitur diminui, hoc est plus superari et excedi, quam antea. Qua ratione, si duo corpora prius essent æqualia et uni aliquid adiungeretur, alterum esset minus, non per ablationem alicuius, sed quoniam alterum per addictionem maius factum esset. Hac ratione possunt conciliari duæ sententiæ, quæ in hac re videntur contrariae. Altera est *Scoti* 2. d. 37. q. 1., quam sequitur *Gabriel* d. 35. et *Durandus* d. 34., qui sentiunt, inclinationem hominis ad bonum non diminui per peccatum, quæ sententia vera est, si intelligatur de interna diminutione, neque *S. Thomas* contradicit, potius enim ait, proprietates homini naturales non diminui per peccatum, inclinatio autem ad bonum non distinguitur a natura potentiarum hominis, et ideo diminui intrinsece non potest sine illarum diminutione. Altera sententia, quæ videtur contraria, est, hominis inclinationem diminui per peccatum, quam sequuntur *Bonaventura*, *Richardus* et *Gregorius* in 2. d. 35. Intelligunt tamen, sicut *S. Thomas*, prædictam inclinationem diminui solum secundum proportionem, ratione augmenti alterius inclinationis ad peccatum, qua crescente, inclinatio ad bonum dicitur magis excedi et superari, quam superabatur ante peccatum. *In forma vero ad argumentum supra positum* respondeo: Illud quod diminuitur per ablationem alicuius internæ partis, tandem omnino finiri, per continuam diminutionem. Illud tamen, quod solum diminuitur per respectum ad alterum quod crescit, non potest finiri per huiusmodi diminutionem, per quam nihil ab illo aufertur, atque hoc sensu, inclinationem hominis ad bonum diminui per peccatum, quatenus per hoc crescit inclinatio eiusdem ad malum. *In art. 3. explicat S. Thomas vulnera*, quæ in natura oriuntur ratione peccati, et dicit esse quatuor, scil. ignorantiae, malitiæ, infirmitatis et inordinatae concupiscentiæ, quæ docet ad explicanda quatuor vulnera naturæ, quæ traduntur a *Beda* in cap. 10. *Luc.*, quando explicat vulnera illius hominis, qui descendebat ab Hierusalem. Verum *S. Augustinus* duo tantum vulnera numerare solet, ignorantiam et infirmitatem, lib. 2. de pec. merit. et remiss. 17., quem sequitur *Fulgentius* li. 1. ad Monim. cap. 28.; nomine tamen infirmitatis comprehendit illa tria, quæ *S. Thomas* asserit pertinere ad voluntatem et appetitum, hæc autem vulnera nihil aliud sunt in voluntate aut appetitu, quam

Vulnera ani-
mæ ex peccato
quatuor.

inobedientia sensualitatis, quæ in operando potest prævenire operationem voluntatis et ideo voluntas redditur infirmior ad eligendum secundum rationem. Præterea ex peccatis actualibus crescent habitus vitiorum, unde etiam redditur difficilior electio boni. Ignorantia vero ratione peccati originalis orta est ex eadem radice, si enim essent potentiae sensitivæ subditæ rationi, nec essent infirmitates corporales, quæ initium sumserunt a peccato originali, sine dubio in imaginatione esset melius temperamentum et perfectior operatio; et propterea homines essent magis expediti, atque adeo possent omnes navare ad comparandam cognitionem omnium rerum. Ex contraria autem ratione factum est, ut comparatio scientiarum sit difficilior; atque hoc est, ignorantiam ortum habuisse ex peccato, licet enim similia contingerent in natura creata cum sola perfectione naturali, nihilominus prædictæ imperfectiones non dicerentur vulnera naturæ, sed naturalis illius imperfectio, quia opposita sanitas et perfectio in illa non fuisset, nunc vero quia natura humana sine illis imperfectionibus creata fuit et sine illis permaneret, nisi præcessisset peccatum, ideo ablato illarum perfectionum rationem haberet vulneris, ut bene *Caietanus* q. 109. infra art. 2. *Sotus* lib. 1. de nat. et grat. cap. 16., qui recte animadvertisit, hominem post peccatum originale eadem ratione comparari ad hominem creatum cum sola naturali perfectione, sicut inter se comparantur nudatus homo et nudus.

Quaestio LXXXVI.

DE MACULA PECCATI.

Prima dubitatio.

AN PECCATUM ACTUALE CAUSET MACULAM IN ANIMA.

In hac quæstione in duobus articulis agitur: An per peccatum actuale aliqua macula in animo efficiatur, quæ in illo maneat post actionem peccati. Et quidem quod adtinet ad quæstionem, an sit, videtur res certa de fide, peccatum non solum esse maculam animæ quando actu existit, sed etiam animum relinquere maculatum, atque adeo in illo manere aliquam maculam, quæ per

iustificationem mundari debet. Colligitur id ex illo *Ezech.* 36. „Effundam super vos etc., et mundabimini ab omnibus iniquis-
mentis vestris“. Commune est etiam testimonium Scholasticorum
ex *Iosue* 22. „usque in præsentem diem macula huius sceleris
in nobis manet“. Idem significatur in forma baptismi, illud enim
verbum „ablueri“ manifeste supponit maculam esse peccatum,
quod per baptismum tollitur. Similiter *Concilium Tridentinum*
sess. 5. can. 4. docet, peccatum originale per baptismum expiari,
et sess. 14. cap. 2. peccatum actuale dicit esse contaminationem
animæ, et hanc afferri per absolutionem. Ex quibus infertur,
peccatum non solum esse maculam quando actu existit, sed etiam
relinquere aliquam maculam in anima. Nam per baptismum aut
pœnitentiam aufertur macula peccati; constat autem non afferri
maculam actu existentem, quando actio peccati realiter existit:
ergo per hæc sacramenta proprie loquendo illa macula aufertur,
quæ post actionem peccati in animo manet. Illa etiam verba ex
Ezech. „et mundabimini“ etc. plane referuntur ad præcedentia
peccata. Igitur post actiones peccatorum manent in anima macula,
a quibus homo per iustificationem mundetur, et quæ per sacra-
menta expiari debeant, ut loquitur Tridentinum.

His præmissis circa quæstionem, an sit: magna est contro-
versia in quæstione, quid sid macula peccati, quæ in homine
manet post actionem peccati.

Prima sententia est, hanc maculam nihil aliud esse, quam
reatum et obligationem ad pœnam, ad quam peccator manet
obligatus. Quam sententiam prius videtur docuisse *Scotus* in 4. d.
14. q. 1. §. Dico ergo, quam sequitur *Gabriel* q. 1. art. 1.,
Almainus ibidem. Eandem videtur sequi *Durandus* q. 5. ad 1-am.
Quorum Doctorum *fundamentum est*:

Primo, quoniam macula peccati non potest esse realis qua-
litas aut habitus, qui productus sit per actionem peccati. Neque
vero potest esse privatio sanctitatis aut alterius perfectionis, quia
si natura rationalis creata fuisset cum sola naturali perfectione,
in ea relinqueretur aliqua macula peccati, in qua tamen non esset
privatio sanctitatis debitæ. Ergo macula peccati formaliter in ea
privatione non consistit, neque propterea privatio bonitatis actualis
esse potest macula, quando aliquis non operatur. Igitur macula
peccati non consistit in aliqua privatione. Superest ergo illam
solum consistere in obligatione aut reatu ad pœnam.

Anima peccans
post peccatum
manet macu-
lata.

Magna contro-
versia circa
„quid sit“.

Secundo videtur huic sententiæ favere *Augustinus* li. 6. contra Julian. cap. 8., ubi sæpe repetit, transacta actione peccati nihil iam remanere, nisi reatum, qui dimittatur. Per reatum autem intelligit obligationem ad pœnam, nam circa finem citati capitis dicit, illum reatum non esse in corpore aut in anima, sed solum in occultis legibus Dei, quæ scriptæ sunt in mentibus Angelorum. Per quæ significare videtur, reatum nihil aliud esse, quam destinationem ad pœnam, ad quam destinatus est peccator ratione ordinationis et voluntatis Dei, punientis peccata.

Macula non
est reatus
pœnæ.

Hanc tamen sententiam ut minus tutam refellunt communiter Theologi, nihil enim videtur distingui a propositione quadam, qui in Bulla Pii V. et Greg. XIII. damnata est contra quendam Doctorem Lovaniensem, illa autem in ea Bulla est 54-a, quæ sic habet: In peccato duo sunt, actus et reatus, et transeunte actu, nihil manet nisi reatus sive obligatio ad pœnam, et hic tollitur per baptismum et poenitentiam.

Secundo: Responsio est manifesta, quia per maculam peccati non est intelligendum aliquid, quod directe a Deo proveniat, sed potius aliquid per quod homo est Deo inimicus, et quod a Deo odio habetur. Destinatio autem ad pœnam directe venit ex voluntate Dei, iuste volentis punire; quam destinationem Deus non odio habet, sed potius iustissima voluntate illam constituit: ergo huiusmodi destinatio non est illa macula, qua anima deformis manet et in statu peccati. Ideo aliqui Doctores prædictam sententiam benigne interpretantur, per reatum aut obligationem ad pœnam, quæ est pœna peccati non esse destinationem ad pœnam, quæ directe provenit a voluntate divina, sed esse intelligendam dignitatem, qua peccator manet dignus pœna, quounque illi peccatum remittatur, illam autem dignitatem esse maculam, quia, fieri aut esse pœna dignum, malum est, ut *Dionysius* dicit c. 4. de div. nomi. *Nihilominus hæc etiam sententia impugnari efficaciter potest*. *Primo*, quia dimisso peccato quoad culpam, potest manere aliqua obligatio ad pœnam, cum aliqua dignitate eius, qui ad pœnam obligatus est, ille enim, qui dimisso peccato quoad culpam in purgatorio punitur, vere dignus est illa pœna, nec enim sine dignitate punitur, et tamen ea dignitas nullam habet rationem maculæ. Ergo obligatio ad pœnam, sive reatus aut dignitas illius, essentialiter non habent rationem maculæ.

Secundo, quia, ut dicebam circa peccatum originale, dignitas

pœnæ denominatio quædam est respectiva in ordine ad suppli-
cium, formaliter enim consistit in quadam æqualitate operis
humani cum suppicio, quod quidem opus si sit malum, dignum
est pœna illi proportionata; in huiusmodi autem respectiva
comparatione macula esse non potest, sicut nec sanctitas aut
bonitas potest consistere in dignitate alicuius præmii, ideo enim
homo est dignus præmio maiori aut minori, quia in se est bonus
aut melior, huiusmodi enim respectus meriti et demeriti in boni-
tate et malitia fundantur: ergo propter dignitatem pœnæ debemus
constituere aliquid aliud, quod sit macula et deformitas animi.

Tertio, quia diversorum peccatorum maculæ sunt essentialiter
diversæ, alia enim est macula mendacii, alia vero furti, aut per-
iurii; at vero dignitas respectu pœnæ non est essentialiter diversa,
sicut dignitas præmii diversorum bonorum diversa non est: ergo
deformitas et macula peccati essentialiter non est dignitas respectu
pœnæ.

Ad fundamentum sententiae præcedentis respondeo, maculam
peccati non esse qualitatem aut habitum aliquem realem, esse
tamen privationem permanentem per modum habitus, qua homo
manet deformis et maculatus, quoisque illi remittantur peccata, ut
infra explicabimus. Ad argumentum vero respondeo, per reatum
illum intelligi non reatum pœnæ, sed reatum culpæ, quæ forma-
liter in aliqua privatione consistit aut in denominatione ab illa
privatione, in qua consistit malitia actualis. Quod vero ait, huius-
modi maculam non esse in anima, solum significat non esse in
illa obiectum sicut in cognoscente, quod constat ex illius ratione,
quia sequeretur, inquit, huiusmodi reatum non esse, quando
animus illius reatus oblitus est. Dicit ergo obiective huiusmodi
reatum esse in occultis legibus Dei, scriptis in mentibus Ange-
lorum, qui scl. cognoscunt, qualis sit malitia et dignitas cuius-
que subiecti, non tamen explicat subiectum denominationis, quod
prædicta culpa dicitur maculatum; huiusmodi tamen est animus,
qui a malitia peccati præteriti denominatur, quoisque peccatum
dimittatur, in quo modo existendi per modum habitus consistit
peccatum habituale ut infra dicemus.

Secunda sententia est aliquorum asserentium, maculam peccati
consistere in habituali aversione a Deo, aut in elongatione ab illo
per dissimilitudinem, aut in privatione pulchritudinis et nitoris
animi, cuius nitor quolibet peccato maculatur. Ita loquitur *Magister*

4. d. 18. cap. ult. *Richardus et Bonaventura*, dum explicant contextum illius capituli. Qui Doctores nihil aliud volunt significare, quam maculam peccati esse privationem sanctitatis, in qua consistit animi pulchritudo, et conversio illius in Deum, de qua sententia statim dicemus. Nonnulli tamen recentiores, qui negant maculam peccati consistere in hac privatione aut in denominatione a malitia præterita, nihilominus dicunt maculam peccati consistere in aversione animi a Deo aut in quadam deformitate ex peccato reicta, sicut aliquod corpus manet inquinatum, eo solum, quod

Macula debet esse vel privatio vel ratio positiva. aliquis liquor per illud transierit. Hæc tamen sententia nihil dicit intelligibile, quicquid enim re ipsa existit, et per veram cognitionem cognosci potest, sicut est, aut est aliqua forma positiva, aut privatio alicuius formæ, aut certa denominatio desumpta ab aliqua forma aut privatione. Si ergo post peccatum in animo est aliqua aversio aut diformitas, aut esse debet forma positiva, aut privatio alicuius formæ, aut respectus ad aliquam formam aut privationem, a qua denominatur. Quod autem dicitur de corpore, quod maculatur transeunte liquore, etiamsi is in corpore non maneat, nullius est momenti; liquor enim si maculat, alias partes relinquit adhærentes corpori, quas si non reliquisset, nihilo illud maculasset; peccatum autem nullam sui partem relinquit adhærentem animæ, et ideo non potest eo modo maculare transeundo per ani-

Non est aver-sio, qualem quidam fin-gunt. mam. *In specie vero illud, quod dicitur de aversione a Deo, impugnatur*, quia animus esse non potest aversus ab aliqua re extrinseca, nisi aut carendo conversione intrinseca circa illam, aut habendo conversionem in rem contrariam, aut habendo positivam aversionem, hoc est detestationem ab illa re. Ergo aversio a Deo constituenda est in aliqua positiva aversione, aut conversione, aut in privatione alicuius conversionis in Deum, sive illa sit privatio sanctitatis, sive privatio bonitatis actualis, permanens per modum habitus, quoque peccatum dimittatur.

Tertia sententia est, maculam peccati consistere in privatione sanctitatis, quæ est nitor et pulchritudo animæ. Ita *Soto* in 4. d. 15. q. 1. art. 2., *Conradus et Medina*, hic, et magna ex parte *Caietanus*, favet plurimum *S. Thomas*, hic, art. 1. ad 3. et q. 109. art. 7., ubi asserit, saepè, in privatione sanctitatis aut luminis divini positam esse maculam peccati. Explicant vero hi Doctores, hanc privationem non dici maculam peccati sine respectu ad actum peccati præteriti, ex quo causata est. *Fundamentum esse videtur*

probabile, ex dictis de peccato originali, cuius deformitas essentialiter consistit in privatione sanctitatis transfundendæ per originem ab Adamo. Hinc enim infertur, privationem sanctitatis habere rationem peccati, et esse maculam animæ; sed huiusmodi privatio ex peccatis relinquitur: ergo macula habitualis nihil aliud est, quam privatio sanctitatis. Eodem argumento probatur, rationem peccati habitualis esse privationem sanctitatis, quia privatio huius perfectionis essentialiter est peccatum, ut patet a simili in privatione sanctitatis originalis.

Dicendum est primo: Maculam peccati habitualis ex parte Præter privationem aliquid est, quod essentialiter est macula animæ. quidem consistere in privatione sanctitatis debitæ; aliquid tamen aliud necessario esse constituendum, quod essentialiter sit macula animæ et peccatum habituale. Prior pars huius conclusionis *primo* deducitur ex fundamento tertiae sententiæ, quia privatio sanctitatis debitæ essentialiter est macula, et peccatum, ac mors animæ. Sola enim privatio sanctitatis, habendæ per originem, est macula originalis peccati. Igitur in quolibet homine adulto privatio sanctitatis causata ex proprio peccato similiter est macula et peccatum personale. Nec enim sanctitas minus debita est cuilibet homini adulto, quam omnibus in primo parente. Ergo carentia illius sanctitatis essentialiter est macula et peccatum habituale. *Secundo*, quia macula, quando non est aliud positum, nihil aliud esse potest, quam privatio pulchritudinis et nitoris animi. Sed huiusmodi est privatio sanctitatis, quæ essentialiter est pulchritudo et mundities animi. Ergo privatio sanctitatis essentialiter est macula, quæ esse potest in anima. Quod tamen propter hanc maculam habitualem concedenda etiam sit alia ratio maculæ et peccati habitualis, desumitur ex *S. Thoma* art. 1. in corp., ubi duas partes assignat in macula peccati, quatenus ex peccato in animo relinquitur privatio nitoris, qui in animo est ex refulgentia luminis naturalis, et privatio nitoris luminis divini. Responsio est manifesta.

Primo, quia si natura rationalis creata fuisset cum sola naturali perfectione, ex transgressione naturalis legis in illa causaretur aliqua macula, quæ tamen non consisteret in carentia debitæ sanctitatis. Ergo propter hanc carentiam aliquid aliud relinquitur ex transgressione legis divinæ, quæ habeat rationem maculæ.

Secundo, quia in illo, in quo non est ablata macula originalis, et in hominibus, qui per aliquid peccatum amiserunt sanctitatem per peccata subsequentia, aliqua macula causatur in anima, a qua

homo denominatur fur aut blasphemus, et tamen ex his peccatis non causatur privatio sanctitatis, quando enim in subiecto procedit privatio sanctitatis, talis privatio causari non potest per peccata subsequentia. Ergo præter hanc privationem est alia macula quæ a peccatis causari potest.

Tertio, quia macula peccatorum in anima non est una sed multiplex, maior aut minor, pro gravitate peccatorum, quæ homo committit, privatio autem sanctitatis, est una tantum in singulis, et in omnibus similis. Ergo propter privationem sanctitatis est alia macula. Respondent aliqui ex *S. Thoma* art. 1. ad 3., privationem sanctitatis esse maculam, includendo ordinem ad causam ipsius, et ideo constituere diversam maculam pro diversitate peccatorum, a quibus causatur, sicut umbra, inquiunt, est multiplex pro diversitate corporis impedientis productionem luminis, corpus enim quadratum similem umbram causat. Hæc tamen responsio neque in rebus moralibus, neque in physicis vera est; omissio enim actionis debitæ, v. g. audiendi Sacrum, non est diversa pro diversitate causarum, quibus quis impeditur, ne audiat Sacrum, proinde neque est diversum peccatum, neque causat diversam maculam in animo: ergo privatio similis sanctitatis non est diversa macula in se, etiamsi causetur a diversis peccatis. Et in rebus physicis privatio, qua materia aëris et aquæ caret forma ignis, non est diversa, etsi causetur a diversis formis positivis. Ergo diversitas privationum nunquam desumitur ex diversitate causæ, sed solum ex diversitate perfectionis positivæ, cu tales privationes opponuntur: Quod vero dicitur de umbra, quæ proportionatur figuræ corporis opaci, non est ad propositum. Nam corpus opacum pro diversitate figuræ impedit productionem luminis in diversis partibus corporis, quod illuminaretur, et hoc modo facit, ut umbra aliquo modo imitetur figuram corporis impedientis, atque adeo sit in se dissimilis pro diversitate figuræ corporum. Peccata vero mortalia eodem modo causant privationem sanctitatis: ergo non faciunt huiusmodi privationem esse diversam in se, aut constituere diversam maculam. Ergo propter huiusmodi privationem alia macula necessario concedenda est.

Ultimo, quia peccata venialia iustorum aliquam maculam in animo relinquunt, ut infra probabimus, quæ tamen peccata non causant privationem alicuius sanctitatis, neque causa sunt, ut sanctitas habitualis diminuatur, ut docet *S. Thomas* 2. II. q. 24.

art. 10. Igitur propter privationem sanctitatis aliqua alia macula est, imo vero ut ex dictis constat, multo certius est, aliquid aliud esse, quod habeat rationem maculæ, quam privationem sanctitatis. Fortasse enim aliquis explicare posset huiusmodi privationem non esse maculam, quod tamen dici non posset, de ratione peccati habitualis, quam quodlibet peccatum actuale relinquit, etiamsi non causet privationem sanctitatis, atque illa multo certius habet rationem maculæ.

Dicendum est secundo. Propriam maculam habitualem, quæ ex singulis peccatis relinquitur, formaliter esse extrinsecum respectum hominis, seu denominationem eius ad malitiam, præteritam quidem secundum physicam durationem, nondum tamen dimissam, sed perseverantem moraliter, quousque pro illa satisfiat, vel a superiore dimittatur. Colligitur ex S. Thoma, loco citato asserente, maculam peccati dicere privationem nitoris luminis naturalis, et luminis divini; nitor enim luminis naturalis in anima nihil aliud esse potest, nisi perfectio operandi secundum rationem, quare in privatione huius perfectionis et nitoris consistit una pars maculæ peccati. Nam sicut illi, qui semper bene operatur, dicitur mundus ab omni culpa, et perfectus in modo operandi, non quia semper operetur implendo omnia præcepta, hoc enim est impossibile, sed per habitudinem ad opera præterita, quia semper operatus est iuxta dictamen rectæ rationis: similiter quicunque operatur malum, denominatur a malitia peccati, quod semel commisit, quousque condigne pro illo satisfaciat, vel alio modo impediatur hæc denominatio a culpa præterita. *Quæ quidem ratio maculæ diversa et inæqualis est pro diversitate peccati actualis,* nimirum, quia forma peccati actualis præteriti, a qua homo denominatur, diversa est et inæqualis, per quam ille, qui commisit actionem furti, et iniuste denominatur fur et iniustus, alius vero denominatur intemperatus aut blasphemus, pro diversitate peccati, quod commisit, quæ ratio maculæ etiam sequeretur in puris naturalibus, quamvis in eo statu privatio sanctitatis non haberet rationem maculæ. Ubi advertendum est, huiusmodi maculam tribus modis a Doctoribus explicari, qui in re non dissentunt, sed solum in modo explicandi. *Quidam enim aiunt,* maculam peccati habitualis esse ipsam malitiam actualem, durantem non physice sed moraliter, vel durantem non per modum actus, sed per modum habitus. *Alii vero dicunt esse respectum rationis hominis ad malitiam præteritam.* *Alii vero esse denominationem hominis a malitia præterita.* In quibus nihil diversum

Quid sit hæc
macula

Inæqualitas
maculæ.

Tribus modis
explicatur hæc
ratio maculæ.

significatur. Nam loquendo secundum rem, nihil aliud esse potest, nisi hominem propria voluntate aliquando commisisse peccatum, et postea non satisfecisse condigne pro illo, nec aliquid aliud habuisse, quod satisfactioni æquale sit; hinc enim fit, ut continuo homo denominetur a macula peccati actualis, quod præteriit, et hoc est manere maculatum ex peccato præterito, aut manere in statu peccati, vel peccatorem per modum habitus. Quamvis enim aliqui distinguant cum *Caietano*, hic, rationem peccati et maculæ habitualis, ea tamen distinctio nihil habet ad rem, quod dignum sit consideratione, quoniam macula in moribus, de qua hic disputatur, et ratio peccati, nihilo inter se distinguuntur, nisi forte per aliquod respectum ad aliquod connotatum, unde sumpta est denominatio maculæ aut peccati, intrinsece tamen loquendo sicut macula actualis et ratio peccati actualis non distinguuntur, ita idem sunt ratio peccati et maculæ habituales. Quare sicut diximus duo esse, quæ habent rationem maculæ relictæ ex peccato præterito, similiter sunt duo, quæ habent rationem peccati habitualis, nimirum privatio sanctitatis et respectus ad culpam præteritam nondum retractatam, quæ censemur moraliter præsens in voluntate, quo usque condigne pro illa satisfiat. Hæc tamen duo, quæ habent rationem maculæ, inter se hoc differunt, quod illa macula, seu ratio peccati habitualis, quæ est privatio sanctitatis, in omnibus est æqualis, et tamen causatur per peccatum, per quod expellitur gratia, nec causaretur in puris naturalibus, sicut nunc non causatur per peccata venialia. Illa vero macula, quæ consistit in respectu ad malitiam præteritam, moraliter adhuc perseverantem ex diversis peccatis, est inæqualis et diversa, et efficit ex singulis peccatis, suo modo etiam ex venialibus, et causaretur ex peccatis, quæ contra legem naturalem committerentur in statu puræ naturæ, in quo statu macula peccati nihil aliud esset, quam tempore præcedenti fecisse maculam et postea non satisfecisse condigne pro illo, quo usque enim homo satisfaciat pro culpa præterita, vel obtineat remissionem a Deo, continuo denominatur a præterita culpa.

Dices primo: Deus non est causa maculæ, neque rationis peccati habitualis, et tamen est causa privationis sanctitatis, quæ expellitur per peccatum: ergo hæc privatio non est macula neque ratio peccati habitualis. Minor probatur, quia sicut causa producens gratiam est solus Deus, ita Deus videtur causa, quæ subtrahendo influxum corrupit gratiam, quam dederat, nimirum

propter peccatum hominis. Respondetur negando minorem, et ad Deus, qui est probationem respondetur: Deum quando subtrahit concussum, quo ^{causa privatio-}
 nis gratiae, non
 potius gratiam corrupti solum ab homine peccatore, qui ponit est causa
 formam peccati in compossibilem cum gratia, quam Deus conser-
 vare non potest saltem connaturaliter cum ratione peccati mortalis,
 per quod homo constituitur Deo inimicus, et propterea impossibile est in eo instantे conservari formam amicitiae cum Deo;
 quamvis enim illa causa, quae potest conservare aliquem effectum, cessando libere ab influxu, censeatur efficere negationem illius effectus, illa tamen causa, quae propter aliquid impedimentum cessat ab influendo, neque censetur causa cessandi ab influxu, neque negationis effectus, qui non conservatur, sicut sol quando propter impedimentum interpositum non illuminat in aliquo loco, non est causa tenebrarum, neque cessationis ab illuminando in illo loco. Quod autem impossibile sit conservari a Deo sanctitatem, quando est ratio peccati actualis præsens in anima dicemus. q. 113.

Dices secundo, si privatio sanctitatis est macula aut peccatum habituale, sequitur, quando duo homines, qui erant iusti, inæqualiter tamen, committunt duo peccata æqualia, illum qui iustior erat, contrahere maiorem maculam, et manere magis peccatorem, quam alterum, etiamsi maius peccatum non commiserit. Probatur sequela, quia in illo, qui est magis iustus, maior sanctitas expellitur, atque adeo causatur maior privatio sanctitatis. Respondetur negando sequelam, quia licet in illo, a quo maior sanctitas expellitur, efficiatur maior privatio sanctitatis, non tamen efficitur maior privatio sanctitatis debitæ. Unde neque maior macula, hæc enim non consistit utcunque in privatione sanctitatis, sed in privatione sanctitatis debitæ, debitum autem habendi sanctitatem in indivisibili consistit, quatenus est debitum habendi sanctitatem simpliciter, non autem intensam sanctitatem in hoc aut in illo gradu, et ideo privatio maioris sanctitatis quæ causatur in illo, qui iustior erat, non habet rationem maioris maculæ. Simili ratione communior sententia Doctorum est, pœnam damni essentialis, quæ consistit in exclusione a beatitudine, in omnibus damnatis esse æqualem, quoniam exclusio a beatitudine debita non habet rationem damni essentialis, prout refertur ad maiorem vel minorem beatitudinem, sed præcise prout refertur ad essentiam beatitudinis, a qua peccator excluditur ratione suæ culpæ.

Magis sanctus
 maiori gratia
 privatus per
 peccatum non
 eo ipso magis
 peccat.

Pœna damni
 æqualis in
 damnatis.

*Secunda dubitatio.*AN EX PECCATIS VENIALIBUS ALIQUA MACULA IN ANIMO
RELINQUITUR.

Ratio dubitandi est responsio S. *Thomæ*, q. 89. art. 1. asserentis, ex peccato veniali proprio loquendo non causari maculam, quia non causatur aliqua privatio sanctitatis habitualis. Nihilominus dicendum est, ex peccato veniali causari aliquam maculam, non quidem quæ consistit in privatione alicuius gradus sanctitatis habitualis, sed solum in denominatione a præcedenti culpa, nondum condigne retractata. Ita S. *Thomas* 3. p. q. 87. art. 2. ad 3. Et deducitur ex *Chrysostomo* hom. 72. in Ioa. et in Psalmum 14-m, dum explicat illa verba „et ingreditur sine macula“. Ita etiam *Augustinus* serm. 41. de sanctis, *Hieronymus* in cap. 3. Malachiæ, qui manifeste docet, levibus culpis, quibus animus non occiditur, illum tamen maculari. Ratione probatur, quia in pœnitentia iusti absolvuntur vere a peccatis venialibus, etiam quoad culpam, ex *Trid. sess. 14.* Sed non absolvuntur a peccatis præsentibus secundum actum; peccatum enim, quod actu committitur, tunc remitti non potest: igitur absolvuntur a peccatis præteritis, quæ in ipsis perseverant habitualiter. Impossibile autem est illa perseverare sine macula animi, in quo perseverant, quia essentialiter sunt maculæ, quamvis leves. Quod autem huiusmodi macula non consistat in privatione alicuius perfectionis habitualis, docet S. *Thomas* utroque loco, et per se constat, quia nullus gradus sanctitatis habitualis expellitur per peccatum veniale, ut etiam docet S. *Thomas* 2. II. q. 24. art. 10., alias enim per multiplicationem peccatorum venialium posset expelli tota sanctitas, quod esset erroneum. Respondent quidam recentiores, quamvis macula relicta ex peccato veniali non sit privatio alicuius gradus sanctitatis habitualis, esse tamen privationem cuiusdam habilitatis ad expeditum usum charitatis: quasi vero ad usum unius habitus alius habitus necessarius sit. Certe in re præsenti nullo modo explicari potest, quid sit habilitas positiva requisita ad usum charitatis, quæ diminuitur per peccata venialia.

Macula peccati Dicendum ergo est, maculam veniale nihil aliud esse, quam *venialis est* moralem præsentiam peccati commissi nondum retractati, seu, *moralis præ-* denominationem hominis a peccato præterito, pro quo nondum *sentia peccati* non retractati. condigne satisfecit, quæ denominatio et macula, causa est, ut in

homine aliquid sit, quod Deo displiceat, et quod impedit collationem aliquorum donorum et auxiliorum, quibus homo ferventius uteretur charitate, quam habet, et ideo dicitur esse minus habilis ad expeditum usum charitatis.

Quaestio LXXXVII.

DE REATU PŒNÆ.

Prima dubitatio.

AN REATUS PŒNÆ PECCATI MORTALIS INFINITUS.

Alius effectus peccati est reatus ad pœnam, dignitas et obligatio ad pœnam proportionatam culpæ commissæ, quod ratione naturali et fide cœtum est. Circa hunc tamen effectum difficultas est: Utrum reatus pœnæ determinatæ, qui nascitur ex peccato mortali et gravi, sit respectu pœnæ determinatæ et finitæ, an vero ex quolibet peccato mortali nascatur dignitas et reatus pœnæ infinitæ. Cuius difficultatis solutio ex alterius solutione pendet, illius inquam: an malitia peccati finita an infinita sit; pœna enim proportionari debet malitiæ peccati et ideo finita esse debet ^{An malitia} _{peccati finita.} si illa finita sit. In ea autem difficultate *S. Thomas* art. 4. docere videtur, malitiam peccati esse infinitam, ea ratione, qua est avercio a Deo, et offensa Dei infiniti, unde consequenter docet, pœnam debitam peccato esse infinitam, nimirum privationem boni infiniti. Idem videtur docuisse *Bonaventura* et *Richardus* in 3. d. 20., eo solum fundamento, quia malitia offensæ proportionata est dignitati personæ, quæ offenditur. *Sententia tamen contraria est probabilior*, malitiam peccati obiective solum et extrinsece esse infinitam, quatenus est offensa contra Deum infinitum, intrinsece tamen, et in se, in ratione malitiæ offensæ et aversionis, esse finitam et determinatæ quantitatis. Ita *Scotus* in 3. d. 20. q. 1. §. Contra ea, quæ dicuntur, et in 4. d. 15. q. 1., *Paludanus* 3. d. 20. q. 2. Responsio est manifesta, quia malitia peccati aut consideranda est ut est privatio alicuius bonitatis, aut quatenus est causa aversionis a Deo; utroque autem modo intrinsece est finita, est enim privatio determinatæ bonitatis, et quamvis sit

causa aversionis a Deo, illud tamen nihil aliud est, quam esse causam privationis illius formæ, per quam homo est conversus ad Deum. Utroque autem modo peccatum aut est privatio determinatæ formæ, aut causa privationis alicuius formæ finitæ et limitatæ. Ergo peccati ratio nullo modo est infinita. Idem argumentum fieri potest in ratione offensæ; nam peccatum propterea est offensa Dei, quia est forma, per quam homo redditur Deo offensus, et odio habitus ab illo, aut certe est forma destruens sanctitatem in homine; hæc autem ut diximus finita sunt: ergo ratio offensæ eodem modo est finita. Confirmatur, quia hæc ratio offensæ non est forma aliqua positiva, sed necessario debet esse privatio. Atqui non est privatio alicuius infinitæ formæ: ergo in se infinita non est, nisi solum extrinsece, quia refertur ad infinitam dignitatem Dei, quod satis non est, ut ratio offensæ intrinsece non sit finita; quoniam actus charitatis, quo diligitur Deus, vel visionis, quo videtur, etiamsi referantur ad infinitam perfectionem Dei, in se tamen finitam habent naturam. Ergo aversio a Deo, et offensa Dei, etiamsi referantur ad bonum infinitum, in se tamen finita et limitata est. Altera ratio esse potest, quoniam peccata non solum in malitia ex obiecto, sed etiam in ratione offensæ Dei inæqualia sunt; aliqua enim peccata sunt maioris offensæ quam alia, ut constat ex dictis q. 72. Illud autem contingere non posset, sit ratio offensæ in singulis peccatis esset infinita. Ergo ratio malitiæ et offensæ in peccatis finita et limitata est. Ex dictis infertur: Pœnam, quæ debetur peccato, intrinsece etiam esse finitam et limitatam, quoniam pœna inficta per iustitiam proportionata et æqualis debet esse delicto. At vero proportionata esse non potest, si sit infinita, malitia vero delicti finita sit. Igitur pœna debita peccatis finita est, Deo certissime cognita et ab illo iustissima voluntate constituta, ita ut loquendo a priori et a causa ideo dicendum sit, Deum constituisse determinatam poenam pro quolibet peccato, quia quodlibet peccatum dignum est tanta et determinata pœna, quam Deus certissime cognoscit. Nec S. *Thomas* aliquid contra hoc docet, quando enim significat malitiam et pœnam peccati esse infinitam, solum significat illam esse infinitam extrinsece, quatenus malitia est offensa Dei infiniti, et pœna et privatio visionis Dei infiniti. Unde III. p. q. 1. art. 2., de eadem re disputans, non docet, malitiam peccati esse infinitam, sed peccatum habere quandam infinitatem, hoc est

Pœna peccatorum finita est intrinsece.

Aliquo modo peccatum infinitum.

respectivum ad obiectum infinitum, quo sensu similiter pœna habet quandam infinitatem, quoniam tamen est privatio visionis finitæ, in sua natura et intensione finita est. *Ultimo dicendum est,* quodlibet peccatum inducere reatum pœnæ æternæ, atque adeo infinitæ ex parte durationis. Responsio est manifesta a posteriori, quoniam peccata mortalia puniuntur pœna æterna *Matth.* 25. „Ite in ignem æternum“; sed non puniuntur ultra pœnam condignam: ergo peccatum mortale, ratione suæ malitiæ, dignum est pœna æterna, hoc autem est inducere reatum æternæ pœnæ. Occurrit gravis quædam difficultas, quia maior duratio in aliqua pœna sine dubio est argumentum illius; æternitas autem includit infinitam durationem: ergo includit infinitum augmentum huius pœnæ. Ergo dicendum est, in peccato esse malitiam infinitam, cui respondeat æternitas pœnæ, qua peccatum punitur, aut dicendum est pœnam infinitam posse iuste imponi propter culpam finitam, quod supra negavimus. Quod autem augmentum durationis faciat pœnam maiorem, lumine naturali notum est; nam licet pœna in privatione consistat v. g. in exilio, sine dubio maior pœna est duobus annis, quam uno anno exulare. Ad hanc difficultatem respondet S. *Gregorius* li. 4. Dialog. cap. 44., etiamsi homines peccent tempore finito, quia eorum vita finita est, illos tamen, qui moriuntur in peccato, ostendere, se voluisse sine fine peccare; et ideo ad iustitiam pertinere, ut nunquam careant suppicio, qui in hac vita nunquam voluerunt carere peccato: itaque æternitas pœnæ, etiamsi includat aliquam infinitatem, secundum iustitiam respondet perpetuitati, qua peccatum in homine duravit usque ad finem vitæ. Hæc tamen ratio licet sit probabilis in peccatoribus, qui vellent sine fine vivere, ut sine fine peccarent, aut in iis qui voluntarie moriuntur in peccato; aliquando tamen contingit, ut aliquis abutatur misericordia Dei, et ideo audeat peccare, quia sperat se consecuturum veniam ante mortem, in quo casu, si homo repente moriatur, nihilominus ipsius peccatum est dignum pœna æterna, etiamsi nulla fuerit voluntas permanendi in peccato usque ad mortem. Alia ergo est ratio ob quam æterna pœna respondet cuilibet peccato mortali.

Secundo isto modo respondet S. *Thomas* peccatum mortale ex sua natura esse malum irreparabile, atque adeo perpetuum, quia pro mortali peccato homo non potest satis facere viribus propriis et per peccatum constituitur inimicus Deo, indignus qui

Pœna æterna
debitur ani-
mis pecca-
torum.

Nota.

Cur finita
peccata æter-
na pœna ple-
tuntur.

1-a ratio.

2-a ratio.

ab illo adiuvetur, ut possit impetrare remissionem peccati, et ratione huius perpetuitatis peccatum esse dignum pœna æterna, nec enim poena ante finiri potest, quam auferatur culpa. Iuxta quam doctrinam, docet peccatum veniale, quod coniungitur cum peccato mortali, per consequens puniri æterna pœna, quia ratione peccati mortalis durat perpetuo. Quæ responsio est probabilis satis. Ad illud vero quod dicitur, æternitatem in pœna esse augmentum illius infinitum, concedendum est antecedens, simul tamen est dicendum, huiusmodi augmentum infinitum iuste respondere finitæ malitiæ peccati, non præcise propter infinitatem aliquam, quæ in peccato sit in ratione malitiæ, sed propter perpetuitatem, quam peccatum mortale ex natura sua adducit, in quantum est malum irreparabile per vires naturales. Addere etiam possimus aliam rationem, quoniam peccatum, quatenus est operatio deliberata creaturæ mortalis, eo ipso dignum est, si usque ad mortem duret, pœna et suppicio æterno; quoniam creatura rationalis, quæ mortalis est, dum est in via per deliberatas operationes, connaturaliter tendit in aliquem statum perpetuum, in quo sit constituenda, pro ratione operum bonorum aut malorum huius vitæ, et ideo, sicut opera bona connaturaliter hominem conducunt ad perpetuam felicitatem, ita et contrario, opera mala sunt digna perpetua in felicitate. Hoc enim proprium est operum rationalis creaturæ, ut iis respondeat præmium aut supplicium infinitum ex parte durationis, nec enim inter meritum et præmium querenda est æqualitas in esse naturæ, in gradibus, aut in partibus durationis, sed potius in duratione præmii aut meriti, ut scilicet illud bonum conferatur, quo opus bonum dignum est, etiamsi in se minorem habeat perfectionem in entitate. Solum enim æqualitas præmii attendenda est secundum dignitatem moralem, eademque ratio habenda est in demerito. Qua de causa, opera bona dicuntur esse semina vitæ æternæ, nimirum ad significandum, vitam æternam virtute tamen morali contineri in operibus bonis ea ratione, qua fructus, segetes, arbores, et similia corpora viventia in seminibus suæ speciei continentur, non formaliter, sed tantum virtute. Sic enim opus creaturæ rationalis, quatenus est operatio alicuius creaturæ immortalis, tendentis in quandam statum perpetuum, est semen præmii, aut supplicii perpetui, quia continet dignitatem illius æternitatis sive in præmio, sive in supplicio. Quod intelligendum est de operibus mali, quæ in se continent notabilem malitiam, nam illa, quæ levia

Bona opera
finita semina
vitæ æternæ.

sunt, ex natura rei respiciunt supplicium temporale, nisi coniungantur cum aliqua gravi culpa. Quod vero dictum fuit, culpæ finitæ tantum respondere pœnam finitam, intelligitur de gradibus et partibus illius mali, in quo consistit pœna, non vero de illius duratione, de qua in præmio et suppicio asserendum est, infinitam durationem respondere posse operi habenti bonitatem aut malitiam finitam.

Secunda dubitatio.

AN REATUS PŒNÆ EX OMNIBUS PECCATIS MORTALIBUS SIT
AEQUALIS.

Supponimus in hac dubitatione, pœnam, quæ futura est propter peccatum mortale, consistere in exclusione a regno cœlesti, quod dicitur pœna damni, et in tristitia et dolore, quod dicitur pœna sensus. Atque de hac secunda, quæ futura est in dolore et tristitia omnino certum est, illam futuram inæqualem pro diversitate peccatorum. Unde reatus pœnæ sensus inæqualis est in peccatis inæqualibus. De altera vero pœna est controversia. Multi Doctores affirmant, in pœna damni similiter futuram inæqualitatem, ut in pœna sensus. Ita *Almainus* li. 3. Moral. cap. ultimo, *Scotus* in 4. d. 50. qu. 6. §. Ad primam quæstionem, *Maior* qu. 2., *Soto* in 4. d. 16. q. 1. art. 1., supplementum *Gabrielis* d. 44. q. 3. *Fundamentum vero est*, quia incredibile videtur pœnam damni tantam esse in iis, qui mortui sunt tantum cum peccato originali, quanta est in Iuda aut in Luthero. Quamquam vero hi Doctores dicant, pœnam damni esse inæqualem, plurimum tamen dissentunt in explicanda ratione inæqualitatis, quorum sententias in confirmatione nostræ sententiæ addicemus.

Secunda sententia est multo probabilior, dolorem quidem et tristitiam, quæ in damnatis est ob amissum commodum felicitatis, esse inæqualem, sicut etiam inæqualis dolor in corpore post resurrectionem; pœnam tamen damni, quæ formaliter consistit in exclusione a regno cœlesti, atque adeo in sola carentia et privatione beatitudinis, in omnibus damnatis esse æqualem, ita *Bonaventura* in 4. d. 22. art. 1. q. 2. *Paludanus* et *Durandus* q. 1. cap. 2. q. 2. a. 3. Ratio huius sententiæ præcipue est, quoniam pœna damni essentialiter consistit in exclusione a regno cœlesti, et in carentia beatitudinis. Sed hæc carentia in omnibus damnatis est

Pœna damni
æqualis in
damnatis.

æqualis. Nam sicut in illis æqualis est capacitas obedientialis, ita etiam carentia beatitudinis totalis in illis æqualis est; neque potest assignari ratio, ex qua sumi possit inæqualitas illius privationis. Igitur pœna damni in omnibus damnatis est æqualis. Respondet primo auctor Supplementi Gabrielis, inæqualitatem in prædicta carentia sumendam esse ex ordine ad maiorem beatitudinem, in quam aliqui ex damnatis ordinati fuerunt; multi enim per opera bona fuerunt ordinati in maiorem beatitudinem quam alii, et ideo maiori carent beatitudine, quam alii, qui in tantam beatitudinem ordinati non fuerunt. Hæc tamen responsio improbabilis est, ex illa enim sequeretur multos ex damnatis, qui minus peccaverunt, graviori pœna puniri, multi enim sunt, qui postquam per bona opera acquisierant ius in magnam beatitudinem, postea illam amiserunt per aliquid peccatum minus grave, quam fuerint peccata aliorum, qui in tantam beatitudinem ordinati non fuerant. Consequens autem est absurdum, quando enim quærimus inæqualitatem supplicii, non illa quærimus, ut intelligatur, illos, qui minus peccarunt, gravius puniri, sed potius ut explicetur, maiorem esse pœnam eorum, qui gravius peccarunt. Ex solutione autem, quam retulimus, sequitur, maiorem esse pœnam damni et carentiæ beatitudinis in aliis, qui minus peccarunt, et per opera præcedentia ordinati fuerant in magnam beatitudinem, qui quidem quamvis ex accidenti patientur maius quoddam damnum accidentale, quia amiserunt augmentum beatitudinis, quam iam meruerant, dicendum tamen non est, illos puniri maiori pœna essentiali, quam alios, qui gravius peccarunt.

Secundo respondet Scotus, quod licet negatio beatitudinis in omnibus damnatis sit æqualis, beatitudinis tamen privationem, in qua pœna damni consistit, esse inæqualem per ordinem ad maiorem beatitudinem, qua privantur illi, qui gravius peccarunt; hi enim privati sunt maiori bonitate, per quam debuissent ordinari in maiorem beatitudinem, respondentem illi maiori bonitati, et ideo sicut sua culpa maiori illa bonitate caruerunt, ita etiam carent maiori beatitudine, in quam per maiorem bonitatem ordinarentur, et ideo hi maioris beatitudinis carentiam habet, atque adeo maiorem pœnam damni. *Verum etiam hæc responsio impugnatur præcedenti argumento*, quia carentia maioris beatitudinis, in quam homines per sua opera ordinantur, non est maior pœna essentialis, ut contra præcedentem responsonem probatum est:

ergo carentia maioris beatitudinis, in quam homines per maiorem bonitatem ordinari debuissent per sua opera, non habet rationem poenæ damni maioris. *Secundo*, quia ratio peccati non consistit in carentia illius bonitatis; hæc enim bonitas debet aliquo modo esse supernaturalis, dignificata per sanctitatem eius qui operatur; peccatum autem formaliter consistit non in privatione huius bonitatis supernaturalis prædicto modo dignificatæ, sed in privatione bonitatis debitæ, sine qua non est operandum, aut in privatione actionis debitæ, quæ sine merito esse potest: ergo ex carentia maioris bonitatis, qua carent illi, qui gravius peccarunt, non recte colligitur, in illis esse carentiam maioris beatitudinis, quæ sit maior poena damni essentialis.

Tertio respondent Almainus et Maior, inæqualitatem poenæ damni sumendam esse ex causa maiori, aut minori, ob quam damnatus excluditur a beatitudine, ita, ut carentia beatitudinis maior poena sit in illo, qui ob plura peccata beatitudine privatur. Hæc tamen responsio minus probabilis est, quam præcedentes, quia licet poena essentialiter consistat in malo inficto ob culpam, poena tamen non propterea est maior, quia infligitur propter maiorem causam, sed quia est maius incommodum eius, cui infligitur. Unde si aliquis poena capitis plectatur propter duo homicidia, non maiori poena punitur, quam illi, qui propter unum homicidium simili modo suspenduntur. Ergo poena non fit maior, quia propter graviorem culpam infligitur, sed quia est maius incommodum eius, cui infligitur.

Quarto respondet Sotus, illam inæqualitatem esse sumendam ab effectu, quia illi, qui propter plura peccata carent beatitudine, maiori dolore et tristitia affliguntur. Hæc tamen responsio, licet explicet maiorem poenam sensus, non tamen explicat inæqualitatem poenæ damni; hæc enim essentialiter consistit in sola carentia beatitudinis, non vero in eadem carentia, quatenus causat dolorem et molestiam, in his enim qui mortui sunt in peccato originali solo, reperitur poena damni sine illa molestia, quæ necessario sequatur ex carentia beatitudinis. Ergo ex inæqualitate doloris non bene colligitur inæqualitas poenæ damni. Nullum est igitur caput, unde possit assignari inæqualitas poenæ damni essentialis, quæ per se reperitur in omnibus damnatis.

Secunda ratio a priori est. Quia ad hoc, ut actus humanus ratione suæ gravitatis sit causa maioris præmii aut supplicii,

necessarium est, ut sicut absolute consideratus est causa præmii aut supplicii, ita etiam per suam gravitatem sit causa augmenti, quod sine tali gravitate non esset; sed peccatum ratione suæ gravitatis non est causa alicuius parentiæ beatitudinis, quæ non eodem modo futura fuisset, etiamsi illa gravitas in peccato non esset: ergo peccata ratione maioris gravitatis non sunt causa maioris pœnæ damni essentialis. Maior constat inductione, quia sicut actus charitatis ratione suæ naturæ est causa meritoria visionis Dei, ita ratione augmenti sui est causa augmenti in visione, quod augmentum non esset, si in charitate non fuisset illud augmentum. Simili modo augmentum peccati mortalis est causa augmenti in pœna sensus, quod augmentum non fuisset in eo dolore sine augmento in malitia peccati; augmentum autem peccati non potest esse causa carendi aliquo gradu beatitudinis, quo homo non caruisset, etiamsi peccatum esset minus, dummodo illud esset mortale. Ergo in pœna damni, nullum est augmentum quod respondeat augmento peccatorum; ubi enim tota essentia beatitudinis et quilibet illius gradus auferendus est ob quodlibet peccatum, fieri non potest, ut maior beatitudo auferatur propter gravius peccatum, quam propter minus, et ideo necessarium est, ut illa pœna, quæ consistit in exclusione ab essentia beatitudinis in omnibus peccatis sit æqualis, cum tamen beatitudo essentialis inæqualiter conferatur propter inæqualia merita, nam augmentum beatitudinis confertur propter augmentum meritorum. Nec absurdum est concedere, tantam esse pœnam damni essentialis in uno peccatore atque in altero, dummodo asseramus dolorem et tristitiam in damnatis esse inæqualem, pro inæqualitate peccatorum personalium. Nam in pœna essentiali negatio beatitudinis ex natura rei habet annexam parentiam cuiusque augmenti in beatitudine, et ideo hæc parentia augmenti non potest esse proprie pœna augmenti peccatorum.

Cavendum tamen hic est extreum quoddam aliorum Doctorum, qui ideo docent pœnam damni esse æqualem in omnibus peccatis, quia in omnibus infinita est, non solum extrinsece, sed etiam intrinsece, quia quodlibet peccatum excludit ab omni beatitudine, et per consequens ab omnibus gradibus beatitudinis, qui in visione Dei esse possunt. Quæ tamen sententia manifeste est falsa, nam parentia illorum graduum beatitudinis, qui futuri non essent, etiamsi homo nunquam peccasset, non potest esse effectus

neque pœna peccati, nimirum, quia sine peccato futura esset, igitur pœna damni non consistit in exclusione ab infinitis gradibus beatitudinis, sed præcise in exclusione ab essentia beatitudinis. Si enim beatitudo quoad essentiam alicui conferretur, non posset in illo esse pœna damni, neque miseria essentialis, in qua pœna damni consistit. Potius ergo infelicitas et pœna damni essentialis posita est in exclusione ab ultimo fine, quæ æqualis est in omnibus damnatis.

Tertia dubitatio.

QUOMODO UNUM PECCATUM POSSIT ESSE PŒNA ALTERIUS.

De hac re tractat S. *Thomas* art. 2., in qua certissimum est, *Unum peccatum aliquo modo esse pœnam alterius*, quod indicant illa verba *Rom.* 1. „propter quod (peccatum) tradidit eos Deus in passiones ignominiae“ etc. Sic loquuntur Patres, asserentes unum peccatum esse pœnam alterius, *Augustinus* lib. 5. contra *Iulian.* cap. 3., *Gregorius* hom. 11. in *Ezechiel*, *Chrysostomus* hom. de *Adam et Eva*. *Quæstio vero est: quo sensu hoc intelligatur.* Pro cuius intelligentia notandum est, in peccato *In peccato tria mala* considerari posse. 1-o est malitia moralis, per quam *sunt tria mala.* peccatum constituitur, quod licet formaliter sit defectus quidam bonitatis, in quo defectu consistit malitia actualis male agendi, cum tamen defectum sequitur, quasi passio necessario adiuncta, malitia obiectiva, qua quælibet ratio peccati est subiecto inconveniens et ab illo odibilis. 2-o malum est parentia gratiæ prævenientis, congruæ et efficacis, qua peccata evitarentur, si talis gratia homini collata fuisset, quod malum proprie loquendo ordine naturæ antecedit peccatum, est enim causa per accidens illius. 3-o malum est subsequens ipsum peccatum, vel proprie loquendo actum naturalem, qui denominatur peccatum, aliquando autem id est nocumentum corporis, aliquando ignominia, aut vituperium, vel quid simile. *Quæstio autem est: An peccatum secundum rationem malitiæ moralis, quæ aliquomodo est incommoda subiecto, possit esse pœna alterius peccati.* Graves Doctores affirmant, ut *Bonaventura* et *Richardus* 2. d. 36. art. 1. q. 1., *Gabriel* qu. 1. art. 3., *Scotus* d. 37. §. Ad quæstionem istam 3-am, et aliqui recentiores, hic. Fundamentum eorum est, quoniam malitia peccati, ut diximus, aliquod est incommodum respectu

subiecti, ergo quatenus subiecto incommoda est, potest esse pœna peccati præcedentis. Quod si ita dicatur, proprie intelliguntur testimonia Scripturæ et Patrum, qui asserunt, unum peccatum esse pœnam alterius. Quod tamen proprie verum non est, si peccatum non est pœna ratione malitiæ moralis, sed ratione alterius adiuncti antecedentis, aut subsequentis. Id vero recentiores ita verum esse intelligunt, ut malitia peccati sub ea consideratione, qua est mala subiecto, sit pœna eiusdem peccati, quatenus est opus defectuosum, quod in peccato prius est, quam esse malum subiecto.

Peccatum ratione malitiæ non est pœna peccati.

Sententia contraria est probabilior, malitiam moralem neque secundum se, neque ut est mala subiecto, esse posse pœnam peccati, ac proinde peccatum esse pœnam alterius, non ratione malitiæ moralis, sed ratione alicuius mali adiuncti, præcipue ratione denegationis auxilii efficacis, quod malum in omni peccato præsupponitur. Ita S. Thomas art. 2., *Caietanus* ibidem, et communiter Thomistæ, *Durandus* 2. d. 36. q. 2. Colligitur etiam ex eo, quod ait *Dionysius* cap. 4. de divinis nominibus, puniri non esse malum, sed fieri pœna dignum; si enim malitia moralis posset esse pœna, affici malitia morali simul esset malum et esset affici pœna. Ratio vero est *primo*, quia malum pœnæ ex sua natura non debet supponere consensum voluntatis, quamvis enim pœna damni non debeat esse positive in voluntate, tamen ad hoc, ut aliquod malum possit esse pœna, necessarium est, ut non dependeat a voluntate propria, sed infligi possit a superiore independenter a voluntate eius, qui patitur. Malitia autem moralis essentialiter dependet a voluntate, ergo talis malitia non potest esse pœna. Et hoc est quod S. Thomas dicit art. 2., pœnam debere esse contra voluntatem, idest esse malum, quod ex sua natura saltem contra voluntatem esse possit, etiamsi actu non sit.

Secunda ratio est manifestior, quia malum pœnæ essentialiter debet esse tale, quo superior possit sibi satis facere, et sumere vindictam ob iniuriam præcedentem; malitia autem moralis non potest hoc habere, quia essentialiter est iniuria superioris Dei, ad quem pertinet imponere pœnam pro peccato; est autem irrationalis, vindictam ab aliquo sumere in alia offensione et iniuria eiusdem, qui per præcedentem iniuriam offensus sit.

Tertio in Deo est specialis ratio, quia pœna effectus quidam est virtutis iustitiæ vindicativæ, atque adeo debet esse tale malum,

quod Deus possit intendere et efficere. Sed malitia moralis non est huiusmodi, ergo non potest procedere secundum se a iustitia vindicativa Dei, ac proinde nec secundum se esse pœna peccati præcedentis, sed solum ratione mali adiuncti, nimirum ratione permissionis, et denegationis auxilii efficacis, quod Deus sæpe dengat ob peccata præcedentia. Et hoc sine dubio voluit *Paulus* et Patres supra citati. Nam Paulus per illud verbum „tradicidit“ significat pœnam, de qua tractat, ut indicat illa causalis „propter quod tradidit“; per illud autem verbum communiter Patres exponunt, non intelligi causalitatem peccati, sed denegationem auxilii efficacis, ut expresse docet *Chrysostomus* hom. 3. ep. ad Rom. circa illum locum, et *Augustinus* ep. 105. Igitur peccatum solum est pœna peccati ratione alicuius mali adiuncti, non vero ratione malitiæ moralis, ut S. *Thomas* docet.

Illiud vero, quod dicitur, malitiam moralem, ut est incommoda subiecto, esse pœnam eiusdem peccati, aperte ratione refellitur, quoniam malum pœnæ a culpa dependet, sicut a causa morali demeritoria, physice autem a virtute iustitiae vindicativæ superioris, cuius concursus, quoniam necessarius non est ut infligatur aliquod malum, manifestum indicium est, illud malum non esse pœnam inflictam a superiore, sed effectum alterius causæ. Malitia autem moralis ex sua natura est incommoda subiecto, non indigens punitione superioris, ut subiecto infligatur, imo potius, nulla potentia fieri potest, ut hæc ratio mali separetur a peccato, a quo sicut passio, necessario dependet. Ergo impossibile est, huiusmodi rationem incommodi esse pœnam illius peccati, cum qua coniungitur. *Sed dices*, privatio sanctitatis ex natura rei adiungitur peccato mortali, et tamen est pœna illius. Respondeo: iuxta sententiam eorum, qui docent, privationem sanctitatis non posse non sequi ex peccato, si sanctitas in subiecto præcedat, illam privationem non esse pœnam, sed effectum naturalem peccati. Illud ergo quod aliqui dicunt, privationem gratiæ esse pœnam peccati, ortum est ex doctrina aliorum Doctorum, qui sentiunt sanctitatem non nisi demeritorie expelli per peccatum, non autem ex necessitate naturæ rei, quod tamen verum non esse suo loco dicemus.

Secundo, hic aliqui disputant, utrumquis possit puniri pro peccatis alterius, v. g. filii pro peccatis parentum; quæ quidem possit pro peccatis alienis.

ergo de iudicio divino sermo sit, *S. Thomæ* sententia est communis, non solum filios posse puniri a Deo pro peccatis parentum, sed etiam aliquando puniri. *Exod.* enim cap. 20. Deus dicitur visitare peccata parentum in tertiam et quartam generationem, misericordiam autem illius ad plures alias generationes extendi. Quod ut certum supposuerunt Apostoli, *Ian.* 9., quando a Christo interrogaverunt, an cæcus ille, vel parentes illius peccassent, ut cæcus nasceretur. Quod intelligitur de pœna temporali, et quæ in tempore finitur, cum enim filii aliquo modo pertineant ad parentes, illorum malum aliqua etiam ratione est malum parentum, et ideo habere potest rationem pœnæ inflictæ pro peccatis parentum. Ex alia vero parte, cum omnes simus sub dominio Dei, sine alicuius iniuria huiusmodi supplicium contingere potest. Verumtamen pœna æterna, aut pœna temporalis purgatorii nullus punitur pro peccatis alterius, ne filius quidem pro peccatis parentis, quod multi Doctores censem signicari illis verbis *Ezech.* 1., 8. „Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur“. Supplicium enim æternum proprium est illius, qui peccavit. Præterea, si loquamur de beneficiis gratiæ, quæ hominibus conferuntur, non repugnat filiis denegari aliqua beneficia gratiæ in pœnam peccatorum parentum, quod in peccato Adami videmus manifeste.

Alia etiam quæstio hic tractari solet: An, quando remittitur culpa peccati, non solum remittatur pœna æterna, sed etiam tota pœna temporalis. Hæc tamen difficultas locum habet in materia de pœnitentia circa satisfactionem, de qua videri poterit *Bellarmino* tom. 2., toto li. 4. de pœnitentia.

Quaestio LXXXVIII., LXXXIX.

DE DIVERSITATE PECCATI MORTALIS ET VENIALIS.

Cur peccata dicantur mortalia.

In his duabus quæstionibus agit *S. Thomas* de ultima partitione peccati, quæ desumitur ex gravitate et levitate. Dicuntur enim quædam peccata mortalia, quia destruunt vitam et sanctitatem animi, et inducunt reatum pœnæ æternæ. Alia vero dicuntur venialia ob contrariam rationem, quamquam enim aliqua peccata

venialia dicantur, quæ quamvis gravia sint, committuntur tamen cum aliqua excusatione infirmitatis aut ignorantiae, aut quia per veniam ab homine auferuntur, quomodo *Ambrosius* de paradiso cap. 14. dixit, veniale esse culpam, quam sequitur confessio delictorum. Hoc tamen loco per peccata venialia intelligimus, quæ propter sui levitatem non dissolvunt amicitiam cum Deo, nec excludunt hominem a regno cœlesti. Est autem de fide, in peccatis esse prædictam diversitatem et inæqualitatem, ut dicitur in *Concilio Milevitano* Can. 6. et 7. et *Tridentino* sess. 6. cap. 11. et sess. 14. cap. 5. ante med. Illa enim deducuntur ex Scriptura, in qua constat, esse quædam peccata, quæ quamvis non sint contra fidem, excludunt tamen hominem a regno cœlesti. *Paulus* enim I. Cor. 6. et Gal. 5., postquam numeraverat furga, adulteria, periuria et similia, subiungit, „qui talia agunt, regnum Dei non consequentur“. Ex alia vero parte in aliis locis manifeste dicitur, esse aliqua peccata frequentia, etiam in hominibus iustis, *Prov.* 24. et *Eccl.* cap. 7. et *Apostolus Ioannes*, qui sine dubio sanctus erat, ep. 1. cap. 1. inquit, „si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est“. Quo testimonio Concilia et Patres sæpe utuntur, maxime *Augustinus* contra duas epistolas Pelag. li. 3., cap. 3., et li. de nat. et grat. cap. 36., et serm. 41. de Sanctis, ait esse quædam peccata, quæ licet animam non occidant, eam tamen deformem faciunt. Ratione etiam naturali constat, esse aliqua, quæ licet aliqua reprehensione digna sint, levia tamen censeri debeant, per quæ non dissolvatur amicitia cum Deo.

Sed contra obiici possunt verba Chrysostomi Matth. 5. „qui solverit unum de mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno cœlorum“, minimum enim in regno cœlorum vocari aut est in beatitudine nullum locum habere, aut certe est in tempore regni cœlorum post resurrectionem ultimum locum habere, ultimus autem locus eo tempore erit damnatorum. At vero hoc dicitur fore propter transgressionem unius ex mandatis minimis. De rebus minimis ergo nullum videtur esse peccatum, quod non excludat a regno cœlesti. Aliqui respondent: Christum non dixisse absolute, minimum fore in regno cœlorum illum, qui solverit unum de mandatis minimis, sed eum, qui solverit et docuerit sic homines, idest prava interpretatione præceptum minimum destruxerit, v. g. docendo non esse peccatum, quod sine dubio magnum peccatum est depravandi et corrumperi verbum Dei. Quæ responsio suffi-

De fide est,
quædam pec-
cata mortalia,
alia venialia.

ciens esset, atque illa uteremur, si Christus in eo capite loqueretur de mandatis rerum minimarum. Constat tamen Christum de maioribus præceptis loqui. *Propterea alio modo respondendum* est ex *Chrysostomo* hom. 16. et *Theophilo* in eum locum, scilicet, per Quid sit sol-
vere unum de
mandatis mi-
nimis.

illas voces „unum de mandatis istis minimis“ non intelligi aliqua mandata, de quibus Christus antea dixerit, nulla enim mandata adhuc proposuerat; sed intelligi mandata, de quibus statim dictatorus erat, quatenus transferuntur non solum ad opera externa, quibus peccata consummantur, sed etiam ad interna desideria quæ prohibentur, quæ quamvis minora videntur, comparatione eorum, quibus prohibentur opera externa, qui tamen solvit unum de illis, sine dubio graviter peccat. Ut enim Christus transitionem faceret ad agendum de perfecta observatione legis, præmittit se non venisse ad solvendam legem, sed ad implendam, inter alios modos docendo, quomodo vere implenda sint, etiam fugiendo desideria interna, ideo subiicit, nostram iustitiam non futuram satis ad regnum cœlorum, nisi maior sit quam pharisæorum, qui observationem tantum externam requirebant, illi enim dicebant: Non occides, qui autem occiderit, reus erit iudicio. Illi dicebant: Non mœchaberis. Christus autem docet, esse prohibitum etiam internum desiderium. De his autem præceptis, de quibus pharisæi non curabant, quæ referuntur ad opera interna, intelliguntur verba illa Christi: „Qui solverit unum de mandatis istis minimis“, quibus prohibentur primus gradus peccati, „minimus vocabitur in regno cœlorum“, quod ita constat ex contextu, ut maior confirmatio necessaria non sit.

Prima dubitatio.

UNDE SUMENDA SIT DIVERSITAS PECCATORUM.

Nunc vero quæstio est, unde sumenda sit hæc diversitas.

Aliqui hæretici huius temporis sentiunt, illa esse peccata mortalia, per quæ tollitur fides aut fiducia in Christum, reliqua autem esse venialia, hoc est, quæ non imputentur, aut certe peccata omnia prædestinorum esse venialia, reproborum vero mortalia. Constat tamen ex *Paulo*, loco citato, adulteria et furta, quæ non sunt contra fidem, esse peccata, propter quæ homo excluditur e regno cœlorum; et in specie constat Davidem et S. Paulium, etiamsi essent prædestinati, nec amiserunt fidem,

lethaliter tamen peccasse, ut etiam communiter docent omnes Patres, ut *Augustinus* tract. 66. in *Ioan.* docet, salva fide hoc negari non posse. Alia contra huiusmodi errorem videri poterunt apud *Bellarminum* tom. 3. lib. 1. de statu peccati. Inter Scholasticos vero

Aliqui docent, diversitatem peccati mortalis et venialis sumendum esse non ex gravitate aut levitate, quam peccata habeant ex sua natura, sed ex libera dispositione Dei, qui voluit aliqua peccata non puniri æterna poena, ita videtur docere *Almainus* tract. 3. Moral. cap. 20., *Gerson.* 3. par. tract. de vita spir. lectio 1. Quæ tamen sententia nec est probabilis, nec satis tuta. Nam inter propositiones damnatas in Bulla Pii V. et Greg. XIII. contra quendam Doctorem lovaniensem una fuit, nullum esse peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum mereri poenam æternam. Quibus verbis manifeste asseritur aliqua esse peccata venialia ex sua natura. Ratio vero est, quia Deus sicut iustus iudex iudicat de malitia peccatorum, neque diversimode iudicat de illis, nec diversimode illa odio prosequitur, nisi quia inter se inæqualia sunt. Si ergo Deus aliqua reputat levia, nec digna, propter quæ solvatur amicitia, illa talia sunt, ob quæ amicitia cum Deo dissolvi non debeat. Secundo, quia, ut dicemus q. 113., illa culpa per quam expellitur gratia, ex sua gravitate vim habet illam expellendi, ita ut cum sanctitate consistere non possit. E contra vero constat, esse aliqua peccata, quæ gratiam et charitatem non excludunt, ergo huiusmodi peccata non habent in se malitiam repugnantem cum sanctitate, unde ex illorum levitate sumitur differentia, qua distinguatur ab aliis peccatis, quæ malitiam habent repugnantem cum sanctitate. Igitur circa quæstionem, an sit, ex dictis relinquitur, in peccatis esse diversitatem mortalium et venialum, et illa, quæ mortalia sunt, ex sua natura esse distincta ab aliis, quæ ob suam levitatem venialia sunt. Superest, ut videamus, quid sit illa differentia, quæ peccatum mortale constituit in ratione mortalis.

Mortale et
veniale pec-
catum ex
natura sua
differunt.

In quo diffe-
rant.

Secunda dubitatio.

PER QUID CONSTITUATUR PECCATUM MORTALE, IN RATIONE MORTALIS.

Diverse explicatur a Doctoribus natura peccati mortalis et venialis, quorum *prima sententia* est peccata venialia esse illa, quæ non sunt contra præcepta, sed contra consilia, mortalia vero

Prima sen-
tentia. Pec-
cata venialia
non esse con-
tra præcepta.

esse illa, quæ sunt contra præcepta. Ita videtur respondere *Scotus* 2. d. 21. q. I. §. Dico ergo, *Gabriel* d. 15. q. 5. art. 1. Quam tamen sententiam, ut improbabilem, merito reiicit *Medina*, hic, quia multa sunt contra consilia, quæ tamen non sunt peccata venialia; quamvis enim consilium sit servandi castitatem, nihilo minus matrimonium contrahere peccatum veniale non est; quamvis etiam sit consilium relinquendi omnia ad sectandam perfectionem paupertatis, nihilominus bona retinere ad honestum usum illorum, peccatum veniale non est, ut in *Concilio Constantiensi* definitum. Igitur natura peccati mortalis et venialis ex alio capite sumenda est.

Secunda sententia.

Secunda sententia est, peccatum mortale esse contra legem, aut præceptum, veniale vero esse præter legem. Ita videtur docere *S. Thomas* art. 1., *Bonaventura* in 2. d. 46. art. 2. q. 1., *Alensis* 2. par. q. 123. membro 1. q. 4., *Caietanus* et *Conradus* qu. 88., hic, art. 1. Quorum Doctorum sententia vera est, si modo explicetur, quo ab his Doctoribus intelligitur. Si tamen intelligatur eo modo, quo verba sonare videntur, et ab aliquibus defenditur, est manifeste falsa, ut bene *Durandus* 2. d. 42. q. 6., *Maior* d. 42. q. 6.; quoniam in peccatis, quæ sunt contra legem naturalem, illorum contrarietas aut consistit in contrarietate et inconvenientia cum natura rationali, aut cum naturali dictamine rationis, peccatum autem veniale v. g. mendacium, sine dubio est disconveniens rationali naturæ et contra dictamen rationis naturalis, quæ dictat non esse mentendum, quod si ratio non dictaret, mentiri non esset peccatum. Igitur peccatum veniale mendacii non minus est contra legem naturalem non mentiendi, quam reliqua peccata contra alias leges. Denique præceptum est non mentiendi, contra quod præceptum nihil magis esse potest, quam est ipsum mentiri, quod contradictione opponitur obiecto huius præcepti, sicut furari opponitur præcepto non furandi.

Ratio a priori est, quia omnis malitia consistit non in sola negatione bonitatis debitæ, sed in mortali privatione debitæ bonitatis, bonitas autem debita esse non potest, ubi non est præceptum et debitum. Igitur nullum peccatum esse potest, quod contra aliquod præceptum non sit. Confirmatur, quia opera indifferenter non sunt contra legem, quia non prohibentur, neque secundum legem, quia neque præcipiuntur, neque consuluntur ad observationem legis, sed proprie sunt præter legem, quæ tamen

non ideo sunt peccata venialia, quia sunt præter legem. Ergo ut aliquod opus peccatum veniale sit, contra aliquod præceptum esse debet.

Doctores igitur, quando docent peccata venialia non esse contra legem, intelligere videntur, non esse contra finem legis, idest non esse contra charitatem, quæ est finis totius legis, atque hoc modo prædicti Doctores idem significant, quod multi alii, qui docent, peccatum mortale esse contra ordinem ad ultimum finem, peccatum vero veniale non esse contra illum ordinem. Ita loquitur *S. Thomas* sup. q. 72. art. 5. et q. 87. art. 5. et hic art. 1. Nam peccatum mortale illud est, quod contrariatur amicitiæ cum Deo, atque adeo charitati, veniale vero est, quod propter sui levitatem non est satis ad dissolvendam amicitiam illam. Atque hic est verior modus explicandi peccatum mortale et veniale, quem sequitur *Durandus* 2. d. 42. q. 7. *Richardus* et alii Doctores, et recte *Petr. Soto* tract. de discrim. pec. lect. 7. Illud enim indicant ipsa nomina mortalis et venialis peccati. Verumtamen, quamvis ab effectu recte eo modo explicetur differentia peccati mortalis et venialis, adhuc tamen superest difficultas, quid habeant in se peccatum mortale et veniale, unde nascatur ille dissimilis effectus, ut scilicet alterum habeat vim expellendi sanctitatem, quam tamen vim alterum non habet. Pro cuius intelligentia notandum est, *in furto* quatuor posse considerari, quæ ad rem præsentem facere possunt. *Primum* est, malitia contra rationem, quoniam scilicet per furtum læditur ius alterius. *Secundo* ratio inobedientiæ, quoniam scilicet alienum accipitur contra præceptum superioris Dei. *Tertio* ratio iniuriæ, quam creatura infert Deo peccando, faciendo aliquid contra ipsius voluntatem. Cum enim Deus non solum sit superior creaturæ, ea ratione qua cæteri superiores, sed etiam sit Dominus creaturæ et omnium actionum illius, atque adeo habeat altissimum ius et dominium super creaturam, inde fit, ut transgressio legis divinæ non solum sit inobedientia, sed etiam habeat aliquam rationem iniuriæ, quæ obligat ad satisfactionem, non solum ut homo consulat animæ suæ, sed etiam ut satisfaciat Deo, quem offendit. *Quarto* considerari potest ratio offensæ, non solum quia peccatum aliquo modo est iniuria, sed quatenus infamando subiectum, reddit illud Deo offensum et inimicum. Atque inter hæc quatuor dubitari potest, quid sit illud quod constituit peccatum mortale in esse mortalis, hoc est, quod tribuit illi

Quomodo
venialia dicantur non esse
contra præcepta.

Vera ratio
peccati mor-
talis et veni-
alis.

contrarietatem cum sanctitate, et vim faciendi, ut subiectum, quod peccat, sit Deo inimicum. Aliqui enim docere videntur, inordinationem, quæ constituit peccatum mortale, aut esse rationem offensæ, aut iniuriæ contra Deum, non vero illam inordinationem, quam peccatum habet ex sua natura, quia est discoveniens naturæ rationali.

Multo tamen probabilius est, peccatum mortale constitui in esse talis per eandem inordinationem, per quam primo constituitur in esse peccati, quoniam scilicet inordinatio est, non in materia levi, sed in materia gravi, cum perfecta deliberatione, iuxta illa, quæ diximus qu. 74. Deducitur hoc ex S. Thoma q. 72. art. 5. asserente, differentiam peccati mortalis et venialis consequi ex diversitate inordinationis, quæ complet rationem peccati.

Ratio est manifesta, quoniam in peccato furti, mendacii aut similibus, primum omnium est inordinatio contra rationem, ideo enim in peccato est ratio offensæ, iniuriæ aut inobedientiæ, quia est prædicta inordinatio. Si enim Deus per impossibile mentiretur, quamvis in mendacio illo non esset ratio inobedientiæ, iniuriæ aut offensæ, nihilominus in illo esset inordinatio contra rationem. Ergo hæc inordinatio, quæ desumitur primo per habitudinem ad naturam rationalem, est prima in peccato, a qua sumendæ sunt aliæ differentiæ peccati et in qua fundentur aliæ inordinationes, quæ considerantur in peccato, in ordine ad Deum. Confirmatur, quia si aliquis haberet ignorantiam invincibilem Dei, atque adeo ignoraret suum peccatum esse contra alium superiorem, quod non est impossibile, nihilominus ipsius opus, quatenus est contra rationem, esse potest malum grave, nec tamen haberet inordinationem iniuriæ vel inobedientiæ contra Deum. Ergo huiusmodi inordinationes respectivæ, quæ in peccato sunt per ordinem ad Deum, essentialiter supponunt primariam illam inordinationem, quam peccatum habet ex propria natura, quatenus est discoveniens naturæ rationali ac proinde ex hac primaria inordinatione sumenda est ratio peccati mortalis. *Respondere aliquis poterit*, argumento facto quidem probari inordinationem peccati ex propria materia esse fundamentum aliorum, verumtamen peccatum mortale formaliter non constitui per illam inordinationem, sed per aliam, quæ in illa fundetur. *Sed contra est*, quia sicut ratio iniuriæ et inobedientiæ contra Deum est in peccato præsupposita inordinatione, quam illud habet ex propria materia, ita similiter, ideo unum

peccatum est gravis iniuria et inobedientia contra Deum, quia præsupponitur gravis inordinatio peccati contra rationem; furtum enim in re levi, iniuria et inobedientia est levis, aut certe nulla, ut aliqui arbitrantur, cum tamen furtum in re gravi sine dubio sit gravis iniuria et offensa Dei; hoc autem oriri non potest, nisi quia in furto materiae gravis præsupponitur gravior inordinatio, quam in furto rei levis. Ergo ratio peccati mortalis primo ac radicaliter sumenda est ex illa gravitate, quam habet malitia peccati ex materia gravi contra rationem.

Dicendum ergo est, loquendo de peccato secundum se, illud esse mortale, in quo est gravis inordinatio, veniale vero, in quo tantum est inordinatio levis. Hinc autem sequitur: *Primo*, ut in peccato, in quo est gravis inordinatio, desumpta ex intrinseca materia, sit etiam gravis inobedientia et gravis iniuria contra Deum; e contra vero in peccato, in quo est levis inordinatio, consequenter solum sit levis inobedientia ac levis iniuria. *Secundo* sequitur, ut illud peccatum, in quo est gravis inordinatio, ex eadem gravitate vim habeat expellendi sanctitatem et dissolvendi amicitiam cum Deo. Illud vero peccatum, quod inordinationem levem includit, eam vim non habeat, quia contra rationem amicitiae est illam dissolvere ex qualibet levi offensiuncula amici, stultus enim iudicaretur, qui ex levissima occasione amicitiam dissolveret, quæ tamen amicitia connaturaliter dissolvitur per gravem iniuriam, et in specie, in voluntate divina, quæ est ipsa rectitudo et iustitia, essentiale est graviter odisse illud, quod est grave malum, atque adeo respicere ut inimicum eum, qui aliquod malum grave commisit, e contra vero respicere sicut malum leve, quod reipsa grave non est. Et ab hoc effectu solvendi, aut non solvendi amicitiam cum Deo, sumpta est divisio peccati mortalis et venialis. Verumtamen a priori posita est in gravitate aut levitate inordinationis quam peccatum habet secundum se, per comparationem ad naturam rationalem, non considerato alio respectu iniuriæ aut inobedientiæ, quam peccatum habet præsupposita iam inordinatione, quam peccatum habet ex proximo obiecto et circumstantiis.

Ex dictis solvuntur aliquæ dubitationes circa differentiam peccati venialis et mortalis. Prima est, an esse iniuriam et offendam Dei, sit proprium peccati mortalis, an vero hoc etiam conveniat peccato veniali. Ad quam dubitationem respondendum est, esse gravem iniuriam et offendam Dei proprium esse peccati

Differentia
peccati mor-
talis et veni-
alis.

An peccatum
veniale sit
offensa Dei.

mortalis; verumtamen peccatum veniale, eo modo quo includit levem malitiam, esse etiam levem iniuriam et offensam Dei. Ratio est, quia peccatum mortale ideo dicitur iniuria et offensa

Cur peccatum dicatur iniuria, offensa Dei.

Dei, quia est contra eius voluntatem, et quia Deo displicet, et fit a creatura cuius esse, et operationes omnes cum sint sub dominio Dei, deberent illius voluntati conformari; sed peccatum veniale proprie est contra præceptum Dei in re levi, et Deo displicet, et propterea fit a creatura constituta sub dominio Dei, ergo habet rationem levis iniuriæ, sicut ille qui furto accipit levem materiam, iniuriam infert, non gravem, sed levem, pro quantitate materiæ: sic igitur suo modo intelligere debemus in peccato, in quo est transgressio divinæ voluntatis in re levi, esse levem iniuriam proportionatam levi materiæ.

Quomodo peccatum sit iniuria Dei.

Secundo dubitatur: An peccatum ea ratione, qua est contra rationalem naturam, sit offesa et iniuria contra Deum. Pro solutione notandum est, rem sua ratione habere in primo modo dicendi per se illa, quæ sunt sibi essentialia. In secundo vero illa, quæ sunt quasi passiones rei, et sequuntur ex essentia ipsius. Priori modo Petrus ea ratione, qua est homo, est rationalis, et vivens, et substantia in primo modo dicendi per se. Posteriori autem modo, ea ratione, qua est homo, est visibilis et discursivus, quia hæc sequuntur ex essentia hominis. Hac ratione respondentum est ad positam dubitationem. Peccatum ea ratione, qua peccatum est contra rationem, non in primo modo dicendi per se, sed in secundo, esse inobedientiam et iniuriam contra Deum; si loquamur de illa prima malitia, quam in peccato diximus esse fundamentum reliquarum inordinationum, nam mendacium aut furtum, ex eo præcise, quod versantur circa obiectum disconveniens rationali naturæ, nullo alio considerato, includunt

Si Deus posset mentiri, illud mendacium futurum malum hoc est disconveniens intellectuali naturæ, etiamsi non esset transgressio aut iniuria alicuius superioris.

rationem malitiæ, et ideo supra dixi, si Deus posset mentiri, illud mendacium futurum malum hoc est disconveniens intellectuali naturæ, etiamsi non esset transgressio aut iniuria alicuius superioris. Ergo essentialiter loquendo, mendacium non est iniuria aut offesa Dei, per rationem malitiæ, qua primario est contra rationem. Quod tamen in secundo modo, quo prædicantur per se illa, quæ sequuntur ex essentia, dicere possimus peccatum ea ratione, qua est contra naturam intellectualem, esse inobedientiam et iniuriam contra Deum, patet manifesta ratione, quia præsupposita ratione malitiæ, quam peccatum habet, ex eo quod versetur

circa obiectum disconveniens naturæ intellectuali, eo ipso displicet Deo, est contra illius præceptum et propterea iniuria, quatenus fit a creatura, quæ quia existit sub iure et dominio Dei, deberet conformari voluntati illius. In qua tamen responsione est advertendum, quod dicimus rationem inobedientiæ aut iniuriæ consequi ex malitia, quam peccatum primario habet ex se, non significari, iniuriam vel inobedientiam, quæ in peccato est contra Deum, esse inordinationem, quæ non sit malitia, hoc enim est impossibile; sed significari, huiusmodi inordinationem distingui formaliter ab illa inordinatione et malitia, quam peccatum habet ex materia, in qua versatur, antequam in illo intelligatur alia inordinatio, ut enim dixi, mendacium ex proprio obiecto, comparato cum natura intellectuali, habet inordinationem falsitatis, et eo ipso Deo displicet et propterea est offensio, inobedientia et iniuria, illa enim verba *Iacobi* 3. „in multis offendimus omnes“, qui de levibus culpis intelliguntur, plane indicant venialia peccata esse aliquando offensiones Dei, hoc est, actiones, quæ Deo displicant ob malitiam, quam habent ex se, in quo fundantur illæ inordinaciones, quæ per offensam et iniuriam significantur. Confirmantur hæc a simili, quia sicut esse appetibile est passio boni, ita esse odibile est passio mali, ideo malum culpæ, esse Deo odibile, et illi displicere, passio est illius. Sed rationes iniuriæ et inobedientiæ huiusmodi displicantiam Dei præsupponunt, ergo similiter præsupponunt radicem, scilicet malitiam culpæ, unde illa displicantia nascitur, ac proinde ut peccatum habeat rationem iniuriæ contra Deum cui displicet, omnis enim iniuria prædictam displicantiam præsupponit, iuxta vulgarem juris regulam, scienti et volenti non fit iniuria; quoniam vero omnes istæ inordinaciones in una actione ex natura rei connectuntur, nec separari possunt, dicuntur constituere non plura sed unum peccatum.

Tertia dubitatio ex prædictis solvit, quam tractat *Victoria* in *Select. de puerō veniente ad usum rationis*: An scilicet peccatum mortale esse posset in illo qui haberet ignorantiam invincibilem Dei et obligationis, quam creatura habet erga Deum. In qua dubitatione aliqui recentiores putant, eo tempore, quo est ignorantia invincibilis Dei, esse non posse culpam mortalem, nimis quia eo tempore non potest esse formalis et voluntaria iniuria Dei, per quam constituitur peccatum mortale. Verumtamen ex contrario fundamento respondendum est cum *Victoria*, loc.

Plures in-
ordinationes cur
unum pec-
catum consti-
tuant.

An peccare
possit mor-
taliter, qui
invincibiliter
ignorat Deum.

cit., non obstante ignorantia invincibili Dei, esse posse gravem culpam, atque adeo mortalem. Ratio est manifesta, quia ideo peccatum est gravis iniuria et offensa Dei, quia in peccato præ-supponitur gravis malitia, ex proprio obiecto et circumstantiis, et propterea in peccato vis solvendi amicitiam cum Deo, hoc est, expellendi sanctitatem, quia in eo est gravis turpitudo; sed hæc gravis turpitudo v. g. in homicidio, si eius malitia contra rationem esse cognosceretur, etiamsi homicida ignoraret existentiam Dei, cuius homicidium sit iniuria, ergo turpitudo illa esset contraria sanctitati, atque adeo amicitiae Dei, etiamsi quis ignoraret Deum existere, quamquam enim in eo casu non esset formalis et voluntaria iniuria contra Deum, quæ esse ignoraretur, esset tamen turpitudo gravis, vehementer illi displicens, quamvis non tam gravis atque est in homicida, qui cognoscit Deum offendit per homicidium.

An mortale
et veniale
peccatum
essentialiter
differant

Ultima dubitatio est, an peccatum veniale et mortale essentialiter distinguantur, et an univoce convenient in omni ratione mali, an tantum analogice. Respondendum est, esse quædam peccata quæ ex suo genere sunt venialia, ut mendacium officiosum, immoderatus risus, etc. Alia vero esse venialia non ex genere et obiecto proprio, sed ratione levitatis materiæ, aut ratione imperfectæ deliberationis. Secundo est notandum, dum agimus de diversitate mortalis et venialis peccati, hoc posse intelligi de diversitate, quam habent in effectu, a quo desumitur denominatio mortalis, aut de diversitate, quam habent in intrinseca malitia, per quam sunt gravia aut levia peccata.

Dico ergo primo: Peccata venialia ex obiecto essentialiter distingui a peccatis mortalibus. Ratio est manifesta, quia huiusmodi diversitas contingere non potest sine diversitate essentiali obiecti, unde maxime desumitur distinctio essentialis peccatorum. Nec mirum est, si peccata venialia ex obiecto a mortalibus distinguantur ratione obiecti, nam etiam distinguuntur essentialiter a peccatis venialibus, quæ talia sunt non ex obiecto essentiali, quale est mendacium, sed ex parvitate materiæ, aut ex imperfectione deliberationis.

Dico secundo: Peccata venialia et mortalia distingui essentialiter in illa denominatione, quæ desumitur ab effectu occidendi animam, a quo effectu desumitur denominatio mortalis peccati. Ratio est, quia peccatum grave vim habet expellendi sanctitatem,

quam non habet peccatum veniale, ergo saltem in hoc effectu, essentialiter distinguuntur. Atque hoc modo intelligitur, quod *S. Thomas* docet, peccatum mortale et veniale non convenire univoce sed analogice, nimirum in virtute occidendi animam, quia peccatum mortale est ipsa mors animæ, incompossibilis cum sanctitate, cum tamen veniale solum disponat ad hanc mortem, et ideo ab hoc effectu non denominatur, nisi per translationem et improprie, sicut illa, quæ disponunt ad mortem corporalem, mors aliquando dicuntur.

Dico tertio: Si comparatio fiat in primaria malitia, quæ primo est in peccato mortali et veniali, illa peccata, quæ levia sunt ex imperfecta deliberatione vel parvitate materiæ, non distingui essentialiter, sed esse eiusdem speciei infimæ. Ratio est manifesta, quoniam furtum grave et leve primariam malitiam habent ex ablatione rei alienæ, in qua non differunt nisi penes magis et minus in eadem materia, ergo non distinguuntur nisi penes magis et minus in eadem speciei. Idem iudicium est de inordinatione iniuriaæ et inobedientiæ contra Deum, quæ in his peccatis reperitur, in quibus non est alia distinctio, quam ex gravitate materiæ, in qua est iniuria et inobedientia. In ratione tamen offensæ et iniustitiæ dicere possumus peccata mortalia et venialia distingui essentialiter, quia omne peccatum mortale est gravis offensio, atque adeo habet adnexam inimicitiam Dei, quod non convenit peccato veniali.

Ultimo. Similiter est dicendum in ratione generali malitiæ, omnia peccata mortalia et venialia convenire essentialiter, ratio enim malitiæ posita est in privatione debitæ bonitatis, atque adeo univocum genus est, sicut bonitas moralis opposita; privationes enim tunc habent rationem generis, quandocunque forma positiva, cui opponuntur, rationem generis habet.

Tertia dubitatio.

UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT FIERI MORTALE.

De hac dubitatione agit *S. Thomas* art. 4., in qua tria quæruntur. Primo, an ille actus, qui prius habet malitiam veniale, possit deinde habere malitiam mortalem, si ille actus non consideretur solum secundum esse naturæ. Secundo, idem quæri potest de actu considerato in genere mortalis. Tertio, an ex pluribus venialibus componi possit unum mortale.

Circa primam S. *Thomas* art. 4. docere videtur, fieri non posse, ut idem actus, qui primo est peccatum veniale, postea sine sui physica mutatione sit peccatum mortale. Idem docet *Richardus* 4. d. 16. art. 2. q. 2., *Alensis* li. 2. Sum. tr. 28. cap. 4. q. 2. Verumtamen cum distinctione respondendum est. Peccata venialia quædam esse levia ex obiecto, alia vero ex parvitate materiæ, aut ex imperfectione deliberationis. Illa autem peccata, quæ ex obiecto venialia et levia sunt, non posse fieri mortalia, sine mutatione voluntatis. Illa vero quæ venialia sunt ex imperfecta deliberatione, posse fieri mortalia sine mutatione aliqua voluntatis.

Quomodo
idem actus
successive fiat
ex veniali
mortali.

Priorem partem intendit S. *Thomas*, cuius ratio est efficax, quia illud, quod est veniale ex obiecto, etiam post perfectam deliberationem non potest crescere in malitia, nisi quia vel ordinatur in malum finem, vel propter aliquam malam circumstantiam; illa autem ordinatio in malum finem non potest in actu de novo esse, nisi ratione alicuius novi actus voluntatis, ergo actus non potest mutari de malitia veniali ex obiecto in malitiam mortalem, sine mutatione voluntatis; illa autem mutata non repugnat, actum internum, qui prius erat culpa venialis, habere de novo malitiam mortalem. Quando tamen culpa est venialis ob imperfectam deliberationem, sine mutatione voluntatis in esse naturæ, posse mutari actum de veniali culpa in mortalem, docet *Bonaventura* 4. d. 16., art. 3. q. 1., et deducitur ex *Almaino* tr. 3. Moral. cap. 21., et ex *Medina* in hoc art., quia ad hoc, ut mutetur motus voluntatis de minori in maiorem culpam, sufficiens est nova advertentia rationis circa malitiam maiorem. Hæc autem nova advertentia esse potest sine mutatione voluntatis in esse naturæ, ergo mutatio actionis voluntatis de veniali in mortalem culpam contingere potest sine mutatione actionis in esse naturæ. Minor probatur, quia actus voluntatis non mutatur necessario, nisi mutetur eius obiectum formale, aut materiale; quia autem per rationem de novo solum advertitur malitia, nulla fit mutatio in obiecto materiali aut formalis; sæpe enim malitia non est directe obiectum voluntatis, sed tantum indirecte, quia scilicet etiamsi advertatur malitia, voluntas nihilominus persistit in operatione aut delectatione præcedenti. Quo argumento supra q. 39. probavimus, eandem actionem voluntatis, quæ prius non est mala ex defectu deliberationis, posse fieri malam sine mutatione illius in esse naturæ. Et quidem Doctores, qui sentiunt, huiusmodi mutationem contingere posse in actione

voluntatis, in ratione mali aut non mali, sine mutatione actus in esse naturæ, consequenter etiam dicere debent, similem mutationem contingere posse in actione mala, ut scilicet sine mutatione in esse naturæ mutari possit actio non solum exterior, sed etiam interior, de veniali in mortalem, eadem enim est ratio in utroque casu.

Circa secundam partem dubitationis simili distinctione respondendum est, sine mutatione actionis totalis in esse moris, fieri posse, ut idem actus, qui prius tantum erat venialis, postea fiat mortal. Ratio est sumenda ex dictis dubitatione præcedenti, quia culpa venialis ex imperfecta deliberatione in ratione malitiæ non differt essentialiter a culpa mortali, sed solum penes magis et minus in eadem specie ratione inæqualitatis materiae. Ergo fieri potest, ut actus interior, qui prius erat venialis ex imperfecta deliberatione mutetur in mortalem, non solum sine mutatione in esse naturæ, sed etiam sine essentiali mutatione in esse moris, solum crescente malitia in eadem specie.

Circa tertiam partem omnino certum est, ex multis peccatis venialibus non posse componi unum mortale, quantumvis illa multiplicentur successive aut simul in eodem subiecto, modo illa ratione unitatis materiae non coalescant in unam actionem, ita S. Thomas art. 4., Soto l. 5. de iust. q. 3. art. 3. et 4. d. 22. q. 1. art. 2., Medina de restit. q. 10., *Navarrus* in Sum. cap. 17. a num. 140. Nam in *Concilio Tridentino* sess. 14. definitur, per peccata venialia non posse excludi sanctitatem aut charitatem, quum tamen certum est excludi per peccatum mortale, ut Concilium docet eodem loco. Ergo ex multis peccatis venialibus nullum peccatum mortale fieri potest. Unica tamen est difficultas in iis, qui paullatim pauca furantur, tandem accipiunt magnam quantitatem. In qua re, quoniam a principio est intentio sumendi alia et alia, facile constat a principio incipere culpam mortalem, ratione intentionis, quæ extenditur ad magnam materiam, includendo illam partem, in qua incipit furtum. Quoniam tamen non est nisi intentio sumendi illud modicum, quod offertur, res est obscurior. In qua *Navarrus* videtur negare, fieri posse, ut illo modo peccatum tandem perveniat ad culpam gravem. Contrarium, et merito, docent alii auctores citati. Ratio est, quoniam contra præceptum non accipiendi alienum eiusdem rationis est accipere et retinere alienum, quapropter acceptio illius partis, quæ de

Ex multis
venialibus non
fit mortale.

Parva furtæ.

novo accipitur, continuabilis est cum retentione alterius partis, quæ antea furto accepta erat, atque adeo componere unam cum illa actionem, perinde atque si tota materia simul acciperetur. Ergo ex retentione prioris partis et acceptance posterioris una malitia resultat, perinde atque si tota malitia acciperetur. Igitur quoniam materia, quæ de novo accipitur, cum altera efficit materiam gravem, tunc actio prout composita ex retentione eius, quæ denuo accipitur, esse potest culpa mortalis, non quia ex malitia veniali præcedenti componi possit mortalis, sed quia actio, quæ est tempore acceptance illius partis, quæ complet materiam gravem peccati mortalis, est mala in re gravi, quod sufficit ad culpam mortalem. Notat tamen *Navarrus*, fieri posse in furto filiorum et servorum, in rebus parvi momenti, ut præsumatur rationabiliter voluntas domini remittentis obligationem restituendi rerum levium, quæ accipiuntur, in quo casu, quoniam acceptio nova non potest efficere unum cum mala retentione rei ante acceptæ, non potest fieri mortalis; quod est magni momenti, sunt enim res, quas parentes aut domini nollent accipi aut consumi, illis tamen consumptis non creduntur velle ut in filiis aut servis perseveret obligatio restituendi, atque inde fit, ut in his rerum minimarum acceptio, etiamsi sæpius repetatur, culpa mortalis non sit.

Ultima dubitatio.

IN QUO SUBIECTO POSSIT ESSE CULPA VENIALIS.

De materia huius dubitationis tractat S. *Thomas* q. 8., 9. ab art. 3., in qua quæritur præcipue de Angelis, de primo homine in statu innocentiae et de iis, qui solum habent peccatum originales. Videtur enim docere S. *Thomas* in iis esse non posse peccatum veniale, et quidem de Angelis beatis res est certa; tamen loquendo ex natura rei, non video repugnantiam, ob quam in Angelis ante peccatum mortale non posset esse aliquod mendacium veniale, quando sunt causæ, ut fiant peccata venialia. Si quis tamen efficacem rationem invenerit, qua probet, Angelos non potuisse venialiter delinquere ante peccatum mortale, ego libenter consentiam.

Circa statum innocentiae similis est difficultas, quoniam neque ex natura rei, neque ex certo testimonio constat, illam providentiam Dei futuram fuisse circa homines in statu inno-

centiæ, ut nunquam peccarent venialiter, antequam peccarent mortaliter. Probabilis tamen est sententia S. Thomæ, qui docet, ob specialem Dei providentiam futurum non fuisse in eo statu peccatum veniale, quousque animus averteretur a Deo per mortale. Hoc autem, si loquamur de venialibus ex imperfecta deliberatione, est multo certius, quia in eo statu non essent motus primo primi indeliberati, neque motus illi, qui ex imperfecta deliberatione excusantur a culpa mortali.

Circa illos vero, qui cum peccato originali incipiunt habere usum rationis, similis quæstio est, an possint primo peccare venialiter, quam peccent mortaliter, vel ad Deum convertuntur et iustificantur. Nam S. Thomas art. 3. videtur negare, quia quando homo, ait, incipit habere usum rationis, obligationem habet convertendi se in Deum, quam obligationem si homo impleat, eo ipso non deerit illi gratia Dei, qua iustificetur. Si autem non impleat, peccabit mortaliter. Ergo fieri non potest, ut primum peccatum sit veniale. Hæc tamen doctrina multis videtur difficilis, quia licet illa obligatio esse dicatur in creaturis rationalibus, ut primum omnium diligent Creatorem suum, tamen usus rationis adeo est imperfectus illis prioribus annis, ut huiusmodi obligatio hominibus ignota sit eo tempore, et Theologi, quando hanc obligationem audiunt, agnoscant, tunc primum se de tali obligatione cogitasse. Igitur multi homines multo tempore excusantur ab hac obligatione, saltem propter ignorantiam. Eo autem tempore non videtur repugnare committi plura peccata venialia, antequam committatur aliquod mortale. Deinde, quia cum plures Doctores sentiant probabiliter hanc obligationem non ita stricte urgere, non mirum est, si pueri indocti multo tempore hanc obligationem ignorent, atque adeo excusentur. Secundo, quia naturaliter prius cognoscitur ratio boni et mali secundum rationem, quam obligatio erga Deum, ergo peccatum mortale aut veniale non repugnat esse ante cognitionem obligationis erga Deum, et ante culpabilem omissionem amoris erga Deum. Neque hoc negat S. Thomas, scilicet propter ignorantiam eorum, qui veniunt ad usum rationis, fieri posse, ut peccatum veniale ante mortale sit, cum solo originali, sed solum docere intendit, eam esse obligationem creature rationalis erga Deum, ut cum quamprimum cognoscit, debeat illum diligere, atque adeo per se loquendo fieri non posse, ut peccatum veniale sit ante mortale

aut conversionem in Deum, nisi homo excusetur ob ignorantiam suæ obligationis. Verumtamen illud quoque est rigorosum, optime tamen explicat pietatem sancti Doctoris erga Deum. Censuit enim S. *Thomas*, hominem debere quamprimum ad Dei dilectionem converti, et ideo primo quoque tempore aut delinquere omittendo amorem debitum erga Deum, aut iustificari per conversionem in Deum et per gratiam, quam Deus non denegat iis, qui prius Deum non offendunt.

Una vero est difficultas, quam aliqui magni faciunt: In quo loco damnatorum futurus esset ille, qui moreretur cum solo originali et cum culpa veniali; ex eo enim quod pro tali genere hominum locus destinatus non sit in inferno, colligunt aliqui, fieri non posse, ut cum peccato originali primo peccatum sit veniale. Ea tamen difficultas non est magni momenti. Primo, quia si damnati propter solum peccatum originale futuri sunt in inferno, ut suo loco dictum est, facile responderi potest, eos qui morerentur cum originali et veniali, futuros cum reliquis damnatis, cum illa pœna levi, quæ respondet culpæ veniali. Aut si quis arbitretur, absurdum inter damnatos esse aliquem cum solo originali et veniali, responderi aliter potest, nullum moriturum in tali statu, Deus enim, qui loca pro damnatis destinavit, præscius culparum, ob quas homines essent damnandi, loca carceris inferni distinxit: proinde, si Deus non constituit locum pro iis, qui cum peccato originali peccatum veniale haberent, id fuisse, quia cognovit, inter iudicandos nullos futuros, qui ob originale et veniale peccatum sine alio mortali damnandi essent. Cætera, quæ ad has duas quæstiones pertinent, facilia sunt, et in *Medina* aut *Valentia* videri poterunt; nos enim brevitati servire oportuit, ut materiæ difficiliori, de necessitate gratiæ, tempus locusque daretur.

II.

IN SECUNDAM SECUNDAE
SUMMAE TH. SANCTI THOMAE AQUINATIS,
SEU
DE VIRTUTIBUS DOCTRINA MORUM
CHRISTIANA SPECIALIS.

TRACTATUS DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

I. DE FIDE.

Veni Græcum
20 Septemb.
1603: cœpi
docere 7.
Novemb. anno
1603.

Quaestio I.

DE OBJECTO FIDEI.

Post tradita 1-a II-æ generalia principia moralis doctrinæ, incipit de virtutibus in specie disserere *D. Thomas*. Et primo de theologicis, quæ dignitate et perfectione superant morales. Deinde de cardinalibus, post, de variis gratiis gratis datis, variisque hominum statibus ac muneribus disserit. Inter theologicas vero virtutes primum de fide agit, non quod cæteras dignitate antecellat, sed quod naturæ ordine prior sit, initium et fundamentum cæterarum, spectat enim ad intellectum eiusque operatio prior est, quam voluntatis, ad quam spectat charitas et spes; demum quia fides est sperandarum substantia rerum, sine qua scilicet, quemadmodum accidens sine subiecto, non subsistit spes nostra.

L. 1.

Virtutes autem theologicæ illæ dicuntur, ait *D. Thomas* 1. II. q. 62. a. 2., quæ circa Deum versantur, intellige tamquam circa formale obiectum, nam ut recte *D. Thomas* 2. II. q. 81. a. 5., non ideo fides est virtus theologica, quia per illam credimus Deum, tamquam obiectum materiale, sed quia per illam credimus Deo. Ergo ratio virtutis theologicæ non ab obiecto materiali sumenda est, sed a ratione formalis obiecti. Ex quo deducit *D. Thomas*, religionem non esse virtutem theologicam, licet enim versetur circa Deum tamquam circa obiectum materiale, cui per religionem volumus aliquem cultum, non versatur tamen circa Deum tam-

Virtus
theologica
quid sit.

quam circa obiectum formale, sed circa honestatem creatam, quæ est in cultu Dei et æstimatione divinæ excellentiæ, ut q. 8. dicetur. Non sufficit vero ad virtutem theologicam, ut quomodo cunque ratio formalis obiecti ipsius sit Deus, sed necesse est, ut versetur circa illum tamquam circa ultimam rationem formalem. Unde Theologia nostra non est virtus theologica, nec supernaturalis, quia non versatur circa auctoritatem Dei nisi quatenus aliunde et propter aliam rationem cognoscitur, per discursum scilicet, ut q. 1. a. 3. dub. 4. dicto 3. et q. 5. a. 3. dicetur.

Antequam vero ulterius progrediamur, supponendum est: fidei nomen duas potissimum habere significationes, licet *Valentia*, *Bannez*, hic, *Bellarminus* 1. 1. de iustificatione c. 5., plures enumerent.

Primo enim significat virtutem quamdam moralem voluntatis, quæ fidelitas seu veritas vocatur; nam ut recte *D. Thomas* 2. II. q. 80. a. 1. ad 3., fidelitas non est virtus distincta a veritate, cum sit veritas in servandis promissis, licet *Soto*, *Molina*, de iustitia, tom. 2. disp. 262., et alii, contraria censeant, quos bene refutat *Caietanus* 2. II. q. 113. a. 1. et *Vasquez* I. p. disp. 85. num. 42. Ratio est, nam veritatis proprius actus est verum dicere et dicta verificare, unde *D. Thomas* 2. II. q. 98. a. 1. docet, periu-rium non posse esse sine falsitate, quia periu-rium committitur, sive quis non servet quod promisit, sive falsum dicat iurans, quia in utroque includitur falsitas, quia utrumque opponitur veritati. Quamobrem recte *S. Augustinus* ep. 19. circa medium, et libro de mendacio cap. 20., et *D. Hieronymus* in illud 1. ad Cor. 4. v. 2. „ut fidelis“ etc. notant, fidem hanc hic nominari, quia per illam fit, quod dicitur, et in hac significatione ad *Rom.* 3. v. 3. fides Dei dicitur, id est veracitas in promissis, a qua Deus sæpe fidelis nominatur, quam fidem *Cicero* 1. officiorum ait esse dictorum conventionumque constantiam et veritatem. Eodem modo sumitur nomen fidei 1. *Tim.* 5. v. 8. *Gen.* 44. v. 32. Quoniam vero in hac fidelitate conventio seu promissio intervenit, idcirco et ipsa promissio fides aliquando nominatur, ut 1. ad *Tim.* 5. v. 12. primam fidem, ait, irritam fecerunt, id est, promissionem, ut exponit *Epiphanius* hæresi 61. argumento in Psalm. 75., *Chrysostomus*, de virg. c. 36. et alii. *Augustinus* ep. 82. (alias 19.) ad *Hieronymum* cap. 22.: Ipsa fides, ait, in latino sermone ab eo dicitur appellata, quia fit quod dicitur. Eodem sensu dixit *Virgilius* 8. Aeneid., Accipe daque fidem.

Secundo significat virtutem intellectus, quo assentimur et credimus aliquid, quo sensu s^epe *Cicero*, adhibere, facere fidem dixit, et *Aristoteles* 2. de anima t. 157., oponionem, ait, sequitur fides, opinans enim credit, et 1. topicor. c. 1., demonstratio, ait, constat ex principiis, vel quæ ex illis fidem acceperunt, id est, assensum. Et S. *Paulus* ad *Hebr.* 11. v. 3., fide intelligimus aptata s^acula, et rursus alibi, oportet credere, quia est. Male igitur *Philippus*, in locis cap. 1. de iustificatione, male inquam docet, fidem non sumi apud probatos auctores pro assensu. Rectius dixisset, nusquam sumi pro fiducia, qua quis certo sibi persuadet se iustum esse et prædestinatum. Talis enim persuasio est chymæra et præsumptio lutherana.

ARTICULUS I.

An obiectum fidei sit prima veritas?

Cum de fide disputamus, monet *Augustinus* de spir. et lit. c. 31., de illa fide nos loqui, quam adhibemus cum credimus alicui, non quam damus, cum aliquod pollicemur. Nam et ipsa, inquit, fides dicitur; sed aliter dicimus, non mihi habuit fidem, aliter autem, non mihi servavit fidem; nam illud est, non credit quod dixi, hoc non fecit quod dixit. Secundum hanc fidem, qua credimus, fideles sumus Deo, secundum illam etiam Deus fidelis est nobis. 1. *Cor.* 10., 13. *Psalm.* 144. v. 13. *Deuter.* 32, v. 4. De hac igitur fide disputari possunt quædam, quæ ad speculationem naturæ virtutis spectant, alia, quæ ad mores et praxim. Quare *D. Thomas* 9 primis quæstionibus prosequitur, quæ ad fidei speculationem pertinent, scilicet obiectum, actus internos et externos, habitum, causas, effectus, virtutes adnexas ipsius. Postea aliis 7 quæstionibus malum morale tractat, scilicet vitia, pœnas illis adnexas, præcepta etc. Circa obiectum igitur fidei, ut ea, quæ philosophica sunt, prætermittamus, ex iis quæ in Logica, q. 2. proœmiali, et disp. 4. in lib. poster. q. 2. dicuntur, certissimum est, quod docet *D. Thomas* hoc loco, illud totum esse obiectum fidei, quod cognoscitur per actus fidei, sicut, inquit *D. Thomas*, illud est obiectum actus scientifici in Geometria, quod per varias conclusiones cognoscitur; quod ipsum *Durandus*, q. 5. prologi num. 6., *Bannez*, hic, *Valentia*, *Occamus*, *Gabriel*, *Gregorius*, *Maior*, *Capreolus*, *Vas-*

Methodus disputationis de virtutibus.

L. 2.

Obiectum
habituum.

quez, I. p. disp. 20. c. 1. docent. Et ratio est evidens, nam ut recte ait *Gregorius* q. 1. prol. a. 1. concl. 3., illud est obiectum actus cognoscitivi, quod per illum actum cognoscitur, et circa quod actus versatur, sicut obiectum visionis, qua video solem, est lumen, quia per illam cognosco lumen etc.; habituum autem non est aliud obiectum, quam quod est obiectum actuum, cum habitus non attingat obiectum, nec circa illud versetur, nisi per actum. Principale vero obiectum fidei ait *D. Thomas* esse Deum, quia ad eum omnia ordinantur, quod etiam I. p. q. 1. a. 7. docuerat, sicut etiam *Durandus* 3. d. 24. q. 1. n. 7.

Formale obiectum fidei ait *D. Thomas* esse id, per quod intellectus determinatur ad assensum fidei, sicut, inquit, obiectum formale scientiae est illud principium, per quod intellectus ad assensum determinatur. Id tamen, quod de scientiis ait *D. Thomas*, eo modo intelligendum est, quo alibi, q. 2. procem. Logicæ, est explicatum, nam in scientiis formalis ratio assensus conclusionis non sunt præmissæ, sed connexio extremorum detecta per præmissas. Et ratio est, quia impossibile est, ut aliquid sit obiectum alicuius cognitionis, quod non est cognitum tali cognitione; sed principia non cognoscuntur per actum scientiae, qui est solum assensus conclusionis demonstratae, ut contra Aureolum ostenditur in Logica, et disp. 4. in lib. poster. q. 1. circa 2., et disp. 1. in lib. priorum q. 3. circa 2. Quæ ratio universaliter ostendit, numquam esse obiectum formale cognitionis, id, quod non est cognitum tali cognitione. D. autem *Thomas* et *Aristoteles* solum radicaliter vocant principia rationes formales assentiendi, quia scilicet per illa detegitur connexio extremorum conclusionis, propter quam illi assentimur. Confirmatur. Si conclusio ex principiis sumit speciem, ergo cum una præmissa est de fide, alia naturalis, conclusio erit duplicitis speciei.

In fide autem recte assignant auctoritatem dicentis esse formalem rationem assentiendi, nam per actum fidei non assentimur propositionibus fidei propter connexionem intrinsecam extremorum, quam detegat auctoritas dicentis, sed formaliter propter auctoritatem extrinsecam. Et ratio est, quam optime explicat *Gabriel Vasquez* I. p. disp. 135. n. 6., *Bannez*, hic, n. 4. dub. 1. concl. 4., *Caietanus*, hic, q. 5. a. 1. §. Ad hoc dicendum. Nam illa, quæ sunt extrinseca prædicato et subiecto et cum quibus ex natura rei nullam habent connexionem, non ostendunt intrinsecam connexionem extremorum.

Unde ctsi ego evidenter scirem, Deum non posse mentiri, tamen non haberem evidentem notitiam rei revelatae in se, sed tantum evidentiam cum addito diminuente, scilicet in attestante, quae non tollit obscuritatem rei in se. Unde ex illis praemissis evidentibus: quidquid Deus dicit, verum est; sed Deus dicit, quod sit trinus et unus: ergo etc. — non sequitur conclusio evidens in se, quae solum tunc sequi potest, quando ex natura rei connexio est praemissarum cum conclusione; nec antecedens extrinsecum manifestare potest connexionem extremorum in se. Ad quod explicandum usus sum alibi, disp. 4. in lib. poster. q. 5. dub. 2., tali exemplo: Si Deus ignota lingua revelaret mihi aliquid, ita ut evidenter scirem Deum revelare aliquid futurum, crederem quidem id ita esse, tamen connexionem extremorum non viderem, nec propter illam assentirer, quod accidisse videtur Danieli c. 12. v. 8. „Ego non intelligebam“. Ex quibus constat, non assentiri nos rebus fidei propter connexionem extremorum detectam et in se cognitam, sed solum propter auctoritatem dicentis et veritatem cognitam in testificante. Hoc est, quod *Caietanus* loc. cit. ait: ut aliquod enuntiatum sit alicui evidens, oportet quod sit evidentia terminorum et connexionis illorum terminorum absolute sumptorum.

Difficultas de
resolutione
fidei.

Concludit ergo *D. Thomas*, obiectum formale, in quod tamquam in rationem assentiendi resolvuntur assensus fidei, esse primam veritatem attestantem seu revelantem, seu Deum dicentem, quia in iudicio intellectus, quale est actus credendi, obiectum formale est ipsa ratio, propter quam assentimur.

L. 3.

Sed circa hanc conclusionem gravis est ratio dubitandi, videtur enim assensus fidei non esse resolvendus in auctoritatem Dei tamquam in ultimam rationem assentiendi; nam quod hoc vel illud revelaverit Deus, non est notum ex terminis, ut prima principia: ergo debet aliqua ratio assignari, qua innotescat, id Deum revelasse. Vel ergo illa ratio est revelatio Dei, et sic una revelatio per alteram innotescit, atque adeo, cum par sit ratio omnium revelatorum, dabitur infinitus processus in revelationibus; vel est aliud motivum, et sic ultima resolutio assensus fidei non erit in auctoritate Dei revelantis, sed in hoc motivo, propter quod credimus id Deum revelasse. Quod claritatis gratia tali exemplo ostendo. Sit gentilis ad fidem ducendus, cui si dicas, hoc vel illud Deum dixisse, sciscitabitur, qui sciat id Deum dixisse? Si

Evidens
notitia que.

Ecclesiam, vel Scripturam proponentem nomines, sciscitabitur, qui sciat dari Ecclesiam et Scripturam? Si respondeas, quia id Deus revelavit, ille quæret, unde sciat, id revelatum esse? Et nisi circum admissas, credendo scilicet Ecclesiam, quia Deus revelavit credendum, et credendo hanc revelationem, quia Ecclesia proponit, aliam rationem debebis assignare, ob quam credis. Et haec erit ultima ratio, in quam resolvetur assensus fidei.

Ut huius articuli difficultas explicetur, declarandus est modus, et ordo, quo in homine generetur fides, ut facilius intelligatur, quid sit ultima ratio, propter quam assentimur rebus fidei.

Prima dubitatio

UTRUM ANTE ASSENSUM FIDEI PRÆCEDERE DEBEAT ALIQUIS
ACTUS INTELLECTUS ET VOLUNTATIS?

Ad hoc, ut quis credat res divinas fide divina, necessaria est aliqua revelatio, sine qua vel non cognoscuntur mysteria fidei, utpote superantia humanam intelligentiam, ut q. 6. a. 1. ait *D. Thomas*, vel non tam recte cognoscuntur, nec ab omnibus, nec sine periculo erroris, vel saltem non cognoscuntur eo modo, quo necesse est ad assensum fidei, ut mox dicam et notat *D. Thomas* q. 2. a. 4. Iis vero, quibus non fit immediata revelatio, modis explicandis q. 9., necesse est, ut a prædicatoribus proponantur res fidei, ut habetur ad *Rom.* 10, 15. Quæstio ergo est, an in iis, quibus prædicatur fides, antequam assentiantur divina fide, præcedere debeant aliqui actus.

Dico 1-o. Ante assensum fidei præcedere debet iudicium, quo cognoscatur evidenter esse credibilia ea, quæ credi debent seu quæ credenda proponuntur. Ita *D. Thomas* a. 4. ad 2., a. 5. ad 1., *Caietanus* ibid., *Bannez* dub. 2. concl. 3 et 4., *Valentia* q. 1., puncto 1. concl. 4., *Durandus* 3. dist. 25. q. 3. num. 5., *Medina* 1. 5. de recta fide c. 11., *Augustinus* q. 2. ad *Simpl.* in fine, quis potest, ait, credere, nisi aliqua rerum testificatione tangatur. De spiritu et litera c. 34., visorum, ait, suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, credere enim nulla voluntas potest, si nulla sit suasio, cui credat. Atque ratione probemus.

Aliud est evi- Suppono aliud esse, aliquid nosse evidenter esse verum, et evi-
denter credi- denter credibile, ut notat *Bannez* a. 4. dub. 3. ad 1.; nam, ut
bile, et evi-
de aliiquid cognoscatur esse verum, debet esse vel per se notum, vel

L. 4.

per causam, ver per effectum ostendi debet veritas illius, ut antea dixi; ut vero cognoscatur esse evidenter credibile, sat est, si sint idonea indicia, ex quibus iudicatur res probabilis, scilicet auctoritas dicentis, signa, conjecturæ etc., licet forte res in se falsæ sint: qua ratione testimonium senum contra Susannam erat evidenter credibile, usque dum per Danielem fraus detegetur; multa enim falsa credibilia sunt veris, atque ita credibile est quasi genus ad verum et falsum. Iam probatur conclusio: 1-o quia cum alicui prædicatur hoc vel illud revelatum esse a Deo, non potest prudenter assentiri, nisi aliqua suasio adferatur, qua inducatur, ut sibi persuadeat hoc esse credibile; tum quia *Eccl.* 19. v. 4., qui cito credit, dicitur levis corde, id est, imprudens; fide autem divina prudenter credimus: ergo etc. Et ideo *Augustinus* contra epistolam Fundamenti c. 6., adeo, inquit, me stultum putas, ut sine ulla ratione credam, qui tu dicis credendum? Tum quia, *Ioan.* 4. v. 1., iubemur non credere omni spiritui, sed probare, an ex Deo sint. Tum quia iniuria fit Deo, si temere credatur id dictum ab ipso, quod non æstimator prudenter ab eo dictum. Ergo ut assentiamur, debent proponi suasiones, quibus inducamur, ut iudicemus credibile esse, Deum hoc dixisse. 2-o res fidei sunt valde difficiles creditu, quia in se non videntur; nec ex eo solum, quod aliquis dicit, eas Deum revelasse, constare potest, id ita esse: ergo cum intersit plurimum, an in huiusmodi rebus credendis decipiamur, siquidem salus ex vera fide pendet, non debemus ad credendum temere et sine gravibus rationibus moveri. 3-o ut ostenderet Deus, non sufficere ad credendum, si quis dicat hoc Deum revelasse, nisi adferantur probationes, ex quibus generetur evidens iudicium credibilitatis, semper, cum aliquid novi revelavit generi humano, id signis, virtutibus etc. confirmavit. Ita factum est cum Moyse *Exodi* 4. ab initio, et Apostolorum prædicationem signis confirmavit *Math.* 20. v. 8., *Marci* 16. v. 20. Ideo 1. *ad Cor.* 2. v. 4. ait Paulus, suam prædicationem non fuisse in verbis humanæ sapientiæ, sed ostensione virtutis. Eodem modo prædicationem Ioannis Bapt. confirmavit miraculis, nativitate, vitæ ratione, morum inculpata ac supra humanas vires sanctitate. Et Christus Dominus, *Ioan.* 15. v. 24., ait, iudæos non peccaturos fuisse, si illi non credidissent, si signa non fecisset. Quamobrem non ideo reprehendit Christus Dominus iudæos signa petentes *Math.* 12. v. 39. et regulum ^{Regulus}
_{signum petens}
_{cur arguitur.}

Ioan. 4. v. 48., quasi non fuerit necesse doctrinam signis confirmare, sed quia vel ex curiositate volebant signa videre, vel quia dubitabant et experiri volebant eius virtutem, cum tamen ex signis iam visis nosse potuerint eum omnia posse; vel quia cum tam multa signa vidissent, non movebantur. Ultimo probatur, quia actus fidei voluntarius est, quem præcedere debet pia affectio et honestus actus voluntatis, quo volumus assentiri rebus fidei: ergo præcedere debet iudicium, quo iudicatur honestum esse credere res revelatas. Nam voluntas non potest velle honestum, nisi præcedat cognitio honestatis obiecti, cum omnis actus honestus gratia honestatis fieri debet, seu propter hoc ipsum. Hæc autem motiva non solum ad amplectendam, sed etiam ad retinendam fidem necessaria esse recte notant *Valentia* q. 1. p. 5. concl. 4., *Bannez* q. 2. a. 2., et colligitur ex illo *Augustini* contra epistolam Fundamenti cap. 4., tenet me in Ecclesia etc. Ratio est, nam nunquam credimus sine imperio voluntatis et pia affectione, quæ applicet hoc imperium, quod oritur ex iudicio de evidentia credibilitatis ob motiva efficacia, vel memoriam eorum motivorum, ut dub. 2. dicemus: ergo.

Dico 2-o. Actus fidei debet esse voluntarius, atque ideo pendere a voluntate. Ita auctores citandi pro 3. conclusione. Probatur 1-o ex Scriptura, ad *Rom.* 4. v. 13. et seq. laudatur Abraham, quia credidit. Præterea hortatur nos Deus, imo præcipit, ut credamus, ut q. 2. a. 8. dicemus, reprehenditurque incredulitas, *Marci* 16. v. 14. At materia laudis, præcepti, exhortationis, solum est opus ortum ex libera voluntate. Deinde 2. ad *Cor.* 10. v. 5. credentes dicuntur captivare intellectum in obsequium, ad *Rom.* 1. v. 5. obedire fidei. At obsequium et captivitas hæc non fit nisi per imperium voluntatis. Contra vero incredulitatem tribuit duritiei cordis et tarditati, *Marci* 16. v. 14., *Lucæ* 24. v. 25. At cordis notione in Scriptura voluntas intelligitur, unde *Matth.* 22. v. 37., diliges etc. ex toto corde. 2-o Concilium Arausicanum II. cap. 5. definit, credulitatis affectum generari in nobis per inspirationem Spiritus Sancti, et Tridentinum Sess. 6. c. 6., fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse etc. Idem docet *Irenæus* 1. 4. c. 72. ante medium, et in fide, ait, liberum et suæ potestatis arbitrium homini servat Deus; *Cyprianus* 1. 3. ad Quirinum cap. 52. num. 9., credendi vel non credendi libertatem, ait, in arbitrio positam; *Augustinus* tractatu 26. in

Ioan., credere non potest quis, ait, nisi volens: idem, de Spiritu et litera c. 31, 32., cum fides in potestate sit, ait, credit quisque cum vult etc., etiam de prædestinatione sanctorum c. 5. 6.

Sed controversia est inter Scholasticos, an necessarium sit, ut positive velimus, vel sufficiat post prædicationem sufficientem non impediri assensum a voluntate. *Scotus* enim 3. dist. 25. q. 2. ait, posito iudicio de evidentia credibilitatis, posse intellectum assentiri, dummodo non repugnet voluntas, certum enim est, quod si voluntas repugnet, quoad exercitium impedire poterit assensum fidei, sicuti posito præmissarum assensu impedire potest assensum conclusionis, ut ex 9. Metaph. t. 10. alibi ostensum est, quia divertere potest voluntas intellectum ad alia obiecta. Conferatur disp. 4. in poster. q. 5. dub. 1. dicto 3., disp. 1. in priora q. 3. circa 4. *Gabriel Vasquez* 1. II. disp. 39. n. 16. Quod vero non sit necessaria positiva motio voluntatis, probatur. Nam vel positiva motio necessaria est ad hoc, ut actus credendi liber sit et voluntarius; et hoc non, quia quemadmodum morosa delectatio appetitus sensitivi voluntaria est, licet quis non eliciat actum positivum, quo velit talem delectationem, sed solum plene advertens non impedit, cum possit, ut recte probat *Vasquez* 1. II. disp. 108. c. 2., et idem est de omissionibus etc. Ita fides erit voluntaria etc. Vel quia iudicium evidens credibilitatis non determinat intellectum sufficienter, sed a voluntate debet determinari. Et nec hoc, quia etsi necessaria sit voluntaria motio voluntatis ad assensum, quando utraque pars contradictionis æque probabilis appareat, disp. 4. in poster. q. 5. dub. 1. dicto 3., quia tunc intellectus ex parte obiecti non habet, cur magis assentiatur uni parti, quam alteri, et, ut *D. Thomas* a. 4. inquit, non movetur sufficienter ab obiecto; intellectus autem, cum sit potentia necessaria, non potest ex se potius ad hoc, quam ad illud determinari: ergo debet a voluntate determinari. Quando tamen aliquid evidenter appareat credibile et eius oppositum incredibile, tunc etiam quoad exercitium videtur necessitari intellectus, nisi obsistat voluntas; nam potentia necessaria operans positis omnibus necessariis ad operandum et sufficientibus, necessario operatur. Sed sufficit ad assensum, si obiectum iudicetur evidenter credibile, dummodo non obsistat voluntas. Et ratio est, nam ad assensum soium requiritur obiectum, in quo appareat sufficiens ratio assensus, et potentia non impedita, quæ in nostro actu habentur.

Dico 3-o. Ad actum fidei necessarius est positivus actus voluntatis, non solum ante cognita motiva, ut applicetur intellectus ad percipiendam prædicationem, considerationem motivorum etc., sed etiam post cognitam evidenter credibilitatem rerum fidei. Ita *D. Thomas* a. 4. in corpore. Idem repetit q. 2. a 1. ad 3., q. 4. a. 5. a. 9. et 10. in corp., *Bannez* a. 4. dub. 2., *Caietanus*, hic, q. 4. a. 2. et 1. II. q. 65. a. 4., *Valentia* q. 1. p. 4., *Molina* disp. 7. Concordiæ §. Pars affirmans, et docet *S. Augustinus*, de dono perseverantiæ, c. 16. in fine, de spiritu et litera c. 34. Probatur ex locis allatis Scripturæ, in quibus intellectus dicitur captivari, cum credit, quia voluntas non permittit ingenium abripi difficultibus, sed cogit obedire fidei. Concilium etiam Arausicanum allatum expresse requirit affectum credulitatis, seu ut Theologi loquuntur, piam voluntatis affectionem. Ratione probant aliqui. Intellectus non sufficienter determinatur ad assensum ex sola evidentia credibilitatis; sed ante assensum fidei solum præcedit iudicium credibilitatis: ergo ex illa sola, sine imperio voluntatis, non determinatur intellectus. Maior probatur: intellectus non potest determinari ad assensum ex aliqua ratione, quam videt etiam rei falsæ posse convenire; sed credibilitas et probabilitas, præsertim orta ex principio extrinseco scilicet auctoritate, potest convenire etiam rei falsæ: ergo. Ea vero, quibus res fidei ostenduntur credibiles, sumuntur ex principio extrinseco, scilicet ex humana auctoritate maiorum, ex historiis etc. Addo, quod etiam posito iudicio credibilitatis manent multæ rationes difficiles concernentes res fidei. Addidit *Caietanus*, 1. II. q. 65. a. 4., per actum fidei christianæ certissimo debemus assentiri, at ex iudicio credibilitatis non determinamur nisi ad assentiendum probabiliter. Vel quemadmodum hic, q. 1. a. 4. §. Et cum arguitur, ait: Ex evidentia credibilitatis solum infertur assentiendum esse rebus fidei, non ut veris absolute, sed ut veris credibiliter, absque formidine alterius partis in voluntate, non in intellectu. Vide q. 2. a. 1. dub. 2. dicto 5.

Dices: ad actum opinionis non requiritur generaliter imperium voluntatis. Deinde, licet si intellectus advertat, talibus motivis posse subsistere falsum, non possit propterea assentiri, quid si tamen id non advertat? Respondet *Maior* 3. d. 23. q. 11. ad 1., rationem topicam generare assensum topicum naturaliter, si non sit obex in intellectu vel habitus contrarius, vel argumenta diffi-

cilia in contrarium, vel affectus aversus. At in nostro casu sunt argumenta difficilia in contrarium: ergo. Deinde etiam posita naturali ratione non necessitatur intellectus ad actum fidei, sed tantum ad aliquem assensum, alias sciremus nos habere actum fidei divinæ.

Ad argumentum pro Scoto allatum, nego esse sufficientem rationem assensus fidei solam cognitionem credibilitatis, ut patet ex argumento allato.

Secunda dubitatio.

AN RES NOSTRAE FIDEI OSTENDI POSSINT ESSE EVIDENTER CREDIBILES.

Ante omnia observandum est, non sufficere quamlibet propositionem rerum fidei, ut quis teneatur credere, sed sicut materia religionis est gravissima, ita in illa magna prudentia est necessaria, ne leviter moveamur.

Diximus, nec posse nec teneri nos assentiri, etiamsi aliquid proponatur tamquam a Deo revelatum, nisi rationabilibus motivis ostendatur evidenter credibile esse id Deum dixisse, voluntas enim non potest movere intellectum ad assensum, nisi vel in se, vel in auctoritate testificantis extrinsece ostendatur intellectui aliqua connexionio in obiecto, ut alibi, disp. 4. in lib. poster. q. 5. dub. 1. dicto 3. contra Caietanum dictum est, ut probat *Gabriel Vasquez* 1. II. disp. 67. n. 3., *Bannez*, hic, a. 4. dub. 2. concl. 4., et habet *Aristoteles*, 2. de anima l. 153., imaginari, inquit, in nostra est potestate, non autem opinari. Et ratio est, quam apte assignat *Vasquez*, 1. II. disp. 67. n. 3., nam assensus non est aliud, quam cognitio connexionis extermorum, ergo cum nulla talis connexionio ostenditur intellectui, non potest eam cognoscere.

Iudicium
credibilitatis
non nascitur
ex solo im-
perio volunta-
tis vel habitu.

Præterea certum est, hoc iudicium de credibilitate, quod antecedit actum credendi, non oriri ab habitu fidei, licet *Caietanus*, hic, a. 4. §. Ad secundum, contrarium doceat, et videtur favere *D. Thomas* a. 4. ad 3. et a. 5. ad 1., *Bannez* a. 4. dub. 3. ad 3. et 4. Sed ut dico hæc Caietani sententia mihi non probatur. 1-o quia ante voluntatem credendi præcedere debet iudicium hoc de evidentia credibilitatis, ut dubio 1. dicto 1. diximus; postea sequitur pia affectio, et tandem actus fidei; habitus vero infunditur post actum fidei, id est in ipsa iustificatione, ut habet Tridenti-

num sess. 6. c. 7., quam præcedit actus fidei tanquam dispositio ad iustificationem. Ergo ante habitus fidei infusionem ostendi debent res credendæ esse evidenter credibiles. 2-o hoc iudicium evidens non innititur auctoritati et revelationi divinæ, quæ obscura est nec evidentiam nobis præstat: ergo ex evidentiis principiis per discursum colligi debet, cum ex terminis non sit evidens. 3-o habentes fidem nisi considerent motiva, quibus ostendi solent res fidei esse evidenter credibiles, non experiuntur in se prædictam evidentiam. Ratio a priori est, quam assignat *Durandus* citandus q. 2. a. 10., nam omnis cognitio obscura debet ortum ducere ex aliqua cognitione evidenti vel apparenti; at habitus fidei hanc cognitionem non præstat: ergo. Fateor tamen in iis, qui iam credunt, multum iuvare fidem ad clarius cognoscendam hanc evidentiam credibilitatis, sed per accidens, quatenus is, qui credit, bene affectus est rebus fidei; in dignoscendo enim, inquit *Aristoteles* 3. Ethic. c. 4., quod singulis inest, vero, plurimum vir bonus præstat. Quomodo autem per actum fidei cognosci etiam possint res fidei esse credibiles, explicabo q. 2. a. 2. dub. 2. concl. 4. *Caietanus* fundamentum, quod loco citato adfert, scilicet evidens iudicium credibilitatis esse rationem assensus fidei, evidenter ostendemus esse falsum. Nec *D. Thomas* loco citato aliud voluit, quam quod ex mente *Aristotelis* diximus. Oritur ergo hoc iudicium per discursum ex motivis adiuncta gratia Dei, ut mox dicemus. Colligitur ex *Augustino* t. 1. de vera religione c. 24. Duas ait esse vias, quibus animæ medicina paratur, auctoritatem et rationem; auctoritas fidem flagitat, ratio ad intellectum perducit, quamquam nec ratio auctoritatem deserit, cum considerat cui sit credendum. Idem colligitur ex locis citatis dub. 1. dicto 1., ubi ait *Augustinus*: visorum suasionibus perduci nos ad credendum. Ratio a priori est illa *Durandi* 3. d. 25. q. 3. n. 5., et dist. 24. q. 3. n. 7. Nam credere est assentiri, assentiri vero nemo potest nisi ei, quod apparet verum; at res fidei non apparent veræ ex sola terminorum apprehensione, nec solus habitus fidei ostendit, quod obiectum sit verum, ut patet in eo, qui post baptismum nihil audivit de articulis fidei; nec fideles per solum habitum fidei cognoscunt, quæ propositiones sint fidei, quæ non: ergo per discursum, ex aliquibus principiis ostendi debent res fidei, ut apparent vera, quæ principia resolvi debent in aliqua principia, quæ secundum se appareant vera, ne detur processus infinitus in ostend-

denda apparentia talium principiorum. Quæ autem illa sint, dicto 2. ostendam. Et hoc est, quod *Caietanus* ait, hic, a. 4. ad 3., omne motum in aliquo immobili fundatur. Ita motus credibilitatis super visionis immobilitate fundari debet.

His præmissis, duo sunt explicanda: 1-um, qualis debeat esse hæc evidētia credibilitatis. 2-um, an re ipsa dentur sufficientia motiva, propter quæ iudicemus christianam religionem esse credibilem.

Distinguenda autem sunt tria genera personarum, quæ moveri possunt ad credendum. 1-o quibus immediate fit revelatio a Deo, ut prophetis et, 2-o quibus primum prædicatur facta aliqua revelatio. 3-o eorum quibus prædicatur revelatio olim facta et sufficienter confirmata signis etc. Horum enim nulli tenentur credere, nisi prius ostendatur evidenter credibile esse, et secundum naturalem rationem credendum, Deum revelasse id, quod credendum proponitur. Sed tamen his omnibus non eodem, nec ex iisdem principiis orta evidētia requiritur. Nam quibus primum fit revelatio, certissimo cognoscere debent, Deum esse, qui ipsis revelat, vel per externa miracula, ut accidit Moysi, vel per internam illustrationem, qualem q. 8. in prophetis dari ostendemus, et in annuntiatione B. Virginis obiter docet *Suarez* III. p. tom. 2. q. 33. in comment. ar. 4. Illi etiam quibus primum prædicatur facta revelatio, debent ex miraculis et aliis indicis moraliter manifestis induci, ut iudicent, rem esse evidenter credibilem, alias non tene-rentur credere, et ideo dicit Christus *Ioan.* 15. v. 24., non peccatu-ros fuisse iudeos non credendo, si ipse signa non fecisset, ut dub. 1. dicto 1. ostendimus. Illi vero, quibus revelatio prædicatur iam confirmata miraculis, et aliis motivis, non debent expectare nova miracula, sed sufficit prudens notitia historica de præceden-tibus miraculis, sanctitate etc. Argumentis moraliter certis ostendi debet præcessisse miracula et alia stabilimenta. Et qui vel per ætatem vel tarditatem ingenii non possunt res fidei examinare, prudenter sequuntur doctrinam eorum, quos meliores et pruden-tiores iudicant, et prudenter iudicant ob illorum auctoritatem esse credibilia, quæ ipsi proponunt, quamdiu ex aliqua inspira-tione, vel motivo non cognoscunt, vel saltem non dubitant de malitia suorum doctorum, unde q. 2. a. 3. ostendemus, in huius-modi simplicibus posse contingere errorem invincibilem circa res fidei.

L. 6.

Evidentia
quid?

Dico 1-o. In communi loquendo, sufficit ad hoc iudicium de credibilitate, si res fidei proponantur cum iis motivis, quæ aliqualem moralem evidentiam generare possint de credibilitate obiecti, nec necessaria est summa evidentia. *Bannez*, hic, a. 4. dub 3. Quod antequam probemus, sciendum est, et disp. 4. in poster. q. 1. circa 2. concl. 3., illam cognitionem esse evidenter, per quam nos ita cogimur, ut quamdiu animus advertit ad motiva, per quæ inductus fuit ad assensum, nullis rationibus in contrarium occurrentibus potest dissentire, sed necessitatur ad assensum. Dicimus ergo, talem evidentiam non requiri in professione rerum fidei, sed sufficere moralem evidentiam, hoc est, sufficere illa motiva, quæ consideratis personarum qualitatibus, ætate, usu, prudentia, doctrina, moraliter prudens iudicium generare possit de credibilitate rerum fidei. Iam ergo probatur, 1-o exemplo puerorum et rudiorum, qui non habent alia motiva credibilitatis, quam suorum maiorum et pastorum, quos prudentes et pios iudicant, testificationem. Sed hinc non potest nasci maior evidentia, quam prædicta. Ergo. Confirmatur. Si hæc evidentia non sufficeret, sed necessaria esset propria evidentia naturalis, qualis est in scientiis, sequeretur nunquam contingere errorem invincibilem in iis, qui adhæserunt hæreticis. Sequela est falsa, ut docet *Augustinus* 1. 4. de bapt. contra Donatistas c. 16., *Pius V.* in damnatione articuli 65. Baii, *D. Thomas* q. 2. a. 3. ad 6., *Eusebius* 1. demonstr. evang. c. 3. Ergo. Probatur sequela, nam nulla hæresis potest ita proponi, ut appareat evidenter credibilis evidentia naturali. Unde cum Gothis proposuit illorum episcopus Ulphilas hæresim arianam tamquam fidem orthodoxam et in hæresim illos impulit, ut refert *Sozomenus* 1. 6. c. 37., *Theodoreetus*, 1. 4. c. ultimo, haud dubie plurimi illorum excusati sunt per ignorantiam invincibilem ab hæresi. Confirmatur. Si evidentia mathematica necessaria esset, ergo intellectus nullis rationibus posset iudicare falsam aliquam religionem verumque ab ea distinguere. Unde *D. Thomas*, q. 5. a. 2. ad 1., fidem dæmonum ait non esse laude dignam, quia evidentia convincuntur. 2-o prædicta evidentia moralis sufficit ad prudenter iudicandum de rebus agendis, nec apparent, cur ad hoc iudicium credibilitatis aliud necessarium sit, quam quod necessarium sit ad alios actus honestos, ergo. Et confirmari potest exemplo eorum, qui videntes constantiam martyrum convertebantur, cum non haberent maiorem evidentiam credibilitatis ex

illorum patientia, quam supradictam. Ultimo, nam motiva et rationes, quæ adferuntur ad hanc credibilitatem, non sunt apta generare maiorem evidentiam, quam moralem, omnes enim fundantur in fide historicorum, qui res præteritas, miracula scilicet et virtutes etc. narrarunt; vel in miris quibusdam actionibus, quas non possumus maiori evidentia, quam morali, ostendere esse vera miracula.

Dico 2-o. Evidens est, fidem christianam esse credibilem et secundum naturalem rationem credendam. Ita *D. Thomas* a. 4. ad 2., I. p. q. 1. a. 8. ad 2., et latissime ostendunt *Eusebius* 1. de præparatione, *Medina* toto libro 2. de vera in Deum fide, *Bozius* de signis Ecclesiæ, *Clemens Alexandrinus*, *Origenes* contra Celsum, *S. Iustinus Martyr*, *S. Quadratus*, 1. uno ad Adrianum Imperatorem, *Arnobius*, libris contra gentiles, *Athenagoras* in legatione pro christianis, *Vasquez*, I. p. q. 1. a. 8. u. 34., *Valentia*, hic, disp. 1. q. 1. punto 4., *Bannez*, a. 4. dubio 4. In sacra Scriptura *Psalm.* 92., v. 5.: Testimonia tua credibilia nimis; *Ioan.* 15. v. 22.: Excusationem non habent. Quod breviter ita probari potest. Per se credibile est, quod multis argumentis gravissimis ostenditur esse credibile et credendum. Sed fides christiana gravibus argumentis ostenditur esse credibilis et credenda. Ergo. Maior est ex illis, quæ *Aristoteles* 1. Rhetor. cap. 1. vocat per se credibilia. Minor probatur argumentis variis et magnis.

Primum argumentum est sanctitas christianæ doctrinæ. In nulla enim re unquam convicta est esse contra rationem, nec in ea quidquam ad mores bonos spectans prætermissum, lex enim Dei immaculata, *Psal.* 18., nec ambulant in viis eius, qui operantur iniquitatem, *Psal.* 118. Et imprimis de Deo nihil abiectum et vile docet, sed omnia sublimia, ut illius nomen decet; quædam quidem humana ratione cognita, alia vero longe superantia rationem, licet illi non repugnantia, siquidem ipsa ratio humana docet, Deum nostro ingenio non posse comprehendendi, et ideo aliquid inesse illi, quod ingenium non assequatur. Infinitum, immensum fatetur, ineffabilem, incomprehensibilem; primam veritatem, a qua omnis veritas; primam causam, a qua virtus omnis rerum et motus; primam bonitatem, a qua omne bonum; primam pulchritudinem, a qua omnis pulchritudo; primam et summam perfectionem, a qua omnis perfectio. Omnia possidet, congregat, moderatur prudenter. *Eccli.* 39. Nihil ei immensurabile, annos, stellas numerat.

Sanctitas
christianæ
doctrinæ.

Deinde de animarum immortalitate, de præmiis et pœnis operum, de rebus cæteris, ita informat, ut nihil eorum, quæ ad omnem honestatem spectant, prætermittat. Leges æquissimæ nihil naturali rationi contrarium continent, in iis omnia conformia, nihil, quod Dei gloriæ, bono populorum deroget. Iubet ut Deum super omnia, proximum ut nos diligamus; commoda, incommoda illius nostra reputemus. Prohibet contentiones, iniurias, turpitudines; ligat manus, ne cui malum faciamus; cor, ne desidia, linguam, ne loquacitate corrumpatur. Consilia saluberrima dat, ideo *Isai.* c. 9. Christus vocatur Consiliarius, qui consilia utilissima dedit, imprimis de castitate, ut omnibus soluti Deo vivamus, 1. *Cor.* 7. *Matth.* 19. Vade vende omnia, ut occasio avaritiae, ambitionis etc. præscindatur. *Matth.* 5. benefacere maledicentibus iubemur, in hoc similes ut simus Deo, qui pluit super iustos et iniustos. Non reddamus malum pro malo. Non vincamus in malis, sed vincamus in bono malum. Quo plus mali irrogatur, eo plus boni rependamus. *Matth.* 5. non litigare, sed pallium dare, ut odia, rixas, persecutiones fugiamus. *Matth.* 25. Eleemosyna non tantum iis casibus, in quibus de præcepto tenemur, sed aliis quoque applicatur, vix eâ magis quid commendatur, nec vitium ullum magis prohibetur, quam contrarium. Ideo in ultimo die sententiam damnationis Deus solemniter in immisericordes exprobrat; e contra: „beati misericordes“, quoniam misericordiam consequentur. Licet ergo et alia peccata damnationis causa, Christus hoc expressit, ut ostendat, quantum inhumanitas displiceat. Cum aliud non haberet, se vendidit, ut oppressos miseriis sublevaret pretio suo. Imitatores Christi esse iubet religio christiana.

Hoc argumentum egregie ursit *Eusebius* l. 1. præp. evang. c. 7., exprobrans gentilibus, quod Deorum fœdas dissensiones, bella, concubitus eorum leges referant, ex quo concludit, initio l. 2., merito illorum doctrinam reiici. Et idem, l. 2. c. 2., nefandos Jovis concubitus, dissidia, rixas, vulnera Deorum ex græcis enumerat. Et concludit c. 6., non iniuria ergo nos hæc omnia contempsisse fatemur, a longissimo ac prisco errore, quasi ab incurabili norbo, virtute Salvatoris liberati. Quibus verbis respondet *Eusebius* illi obiectioni, quam l. 1. c. 2. attulerat, ita enim ait gentiles locutos: quomodo impii non convincerentur, qui patrios mores, patria iura, patrias cæremorias contempserunt? qui benefactores Deos spreverunt? Et quos Deos? Eos videlicet, qui ab initio sæculorum, apud omnes

homines, tam græcos quam barbaros, per regiones, civitates, agros, hostiis, diebus festis, ludis, cæremoniis, ab omnibus regibus, tyrannis, populis, philosophis, legumlatoribus honorantur et coluntur. Addit idem *Eusebius*, 5. præpar. c. 15., triginta Deorum millia in cura esse confiteri Hesiodum. *Augustinus*, 6. civit. c. 7., sacra Deorum turpissima, obscoenissimis rebus referta narrat; 1. 7. c. 26. obscoenissimum matris Deorum sacrum exagitat; c. 21. turpissimum sacrum Liberi, cui membrum virile consecrabatur et ab honestissima matrona coronabatur; c. 9. officia Deorum impurissima, vanissima, vilissima enarrat. *Eusebius*, 1. 4. præpar. evang. c. 7., homines immolatos olim Diis a græcis, lacedæmoniis, rhodiis, salaminiis, ægyptis, romanis. *Tertullianus*, apol. c. 10. ostendit, Deos gentilium omnes homines fuisse, quorum patria, vitæ ratio etc. constat. Romanos exagitat *Lactantius*, 1. 1. de falsa relig. c. 20., quid mirum, ait, si ab hac gente flagitia universa manarent, apud quam ipsa vitia religiosa sunt, eaque non modo non vitantur, verum etiam coluntur. *Augustinus*, 2. civit. cap. 6. urget, quod cultores Deorum nullas leges bene videndi a Diis acceperunt, nullæ ad virtutem exhortationes in templis habebantur, sed obscoenissima spectacula, scenici ludi; quis non sentiat coquinari semper, qui talibus obscoenitatibus delectentur. Addit c. 7., philosophos aliquid de moribus dixisse, sed plus Deorum exempla, quam horum monita valent. Hinc apud Terentium in Eunicho, flagitosus adolescens, tabulam portans Iovis et Dianæ, ab hac auctoritate adhibet patrocinium turpitudinis, iactatque se imitari Deum. At quem Deum, inquit. „Qui tempa cœli summa sonitu concutit, ego homuncio id non facerem? Ego vero illud feci et lubens.“ Addit *Augustinus* c. 10., consilio voluisse Deos sua scelera in scenicis ludis prædicari (cum alii celent flagitia), ut exemplo fallerent. Et cap. 25. ostendit, quantam vim illa exempla habuerint. Et lib. 4. c. 1.: „Aut veris, ait, aut fictis suis delectantur criminibus, quæ sibi celebrari per sua festa volunt, ut a perpetrandis damnabilibus factis humana revocari non possit infirmitas, dum ad hæc imitanda velut divina præbetur auctoritas.“ Similia ibid. c. 26., et eod. lib. 4. c. 10., singulis plene rebus singulos Deos præficiunt, quasi unus non sufficeret. *Tertullianus*, apolog. c. 39., uxores communes habent, ait, gentiles, et c. 9. humanum sanguinem litant. *Iustinus*, dialog. cum Tryphone c. 1., quidam philosophi, ait, universitatis huius ac generum specierum-

que curam gerere Deum docent, mei, autem, atque tui, et uniuscuiusque singillatim non Hoc ad quem illi referunt finem, intelligere non est difficile. Proposita enim est his, qui ita sentiunt, disserendi et sequendi quo libuerit impunitas et licentia, ac agendi quidquid voluerint et dicendi, nec supplicium metuentibus, nec boni quidquam a Deo sperantibus.

Mores
christiani.

At vero de christianis contraria omnia. *Augustinus* 2. civit. c. 28.: Ex Christi instituto „populi confluunt ad Ecclesiam, casta celebritate, honesta utriusque sexus discretione; ubi audiunt, quam bene hic vivere debeant, ut post hanc vitam beati vivere mereantur“. *Iustinus*, dial. cum. Tryph. c. 8., doctrina, inquit, Salvatoris terribilem quamdam maiestatem in se habet, et ad eos permovendos idonea est, qui a recta via deflexerunt: his autem, qui eam meditantur, svavissima est requies. *Tertullianus* vero 1. de pallio, c. 6. initio: „Sermone, inquit, me suasisti, medicamine sapientissimo. Verum etsi eloquium quiescat, aut infantia subductum, aut verecundia retentum, ipse habitus sonat; sic denique auditur philosophus, dum videtur. De occursu meo vitia suffundo.“ Ad Scapulam cap. 1. „Amicos diligere omnium est. Inimicos autem solorum christianorum;“ et cap. 2. „Christianus nullius est hostis, nedum Imperatoris“ Idem, Apolog. c. 39. „Coimus ad divinarum literarum commemorationem, fidem sanctis moribus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam præceptorum inculcationibus densamus; ibidem exhortationes, castigationes et censura divina, summumque futuri iudicii præiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sacri commercii relegateatur. Præsident probati qui que seniores, honorem istum non pretio sed testimonio adepti; neque enim pretio ulla res Dei constat.“ Et cap. 45.: „Quid perfectius, prohibere adulterium, an etiam ab oculorum solitaria concupiscentia arcere? Quid eruditius, de maleficio, an et de maleloquio interdicere? Quid instructius, iniuriam non permittere, an nec vicem iniuriæ sinere? Dum tamen sciatis, ipsas quoque leges vestras, quæ videntur ad innocentiam pergere, de divina lege, ut antiquioris formae mutuatas.“

Auctor doctri-
næ christianaæ
perfectissimus.

Secundum argumentum ab Auctore doctrinæ christianaæ sumitur. Is fuit Christus, qui falsa non docuit ex ignorantia, cum eius responsa, prædicatio, doctrina orbem illuminans, summam eius sapientiam ostendant. Etiam ex multarum rerum, quas iam impletas

videmus, prædictione, summam eius sapientiam cognoscimus, et ratione quidem divinitus accepta. Prædixit Petrum negaturum, Iudam traditurum se. Prædixit Iudæ exitium, prædixit gentium conversionem, prædixit contra Ecclesiam nullam vim, nec inferorum prævalitatem. Quæ videmus impleta. Ideo *Augustinus* 11. de civit. c. 1.: Sicut audivimus, inquit, sic vidimus in Civitate Dei, seu ut prædicta, ita impleta omnia. Neque ex malitia docuit falsum. Nam vita eius innocentissima fuit. Ipsi hostes eius testimonium innocentiae eius dederunt, ut *Iosephus* 18. Antiquitatum c. 9., fuit, ait, his temporibus Iesus sapiens vir, si tamen virum eum nominare fas. Erat enim mirabilium operum effector. Et addit, eum tertia die resurrexisse. Unde et *Tertullianus* in Apolog. cap. 5.: Tiberium, ait, voluisse Christum in numerum Deorum referri; sed certe divinitas impedivit, ne humana vi invaluisse nomen christianum videri posset. Et ut ibidem c. 21. ait, ipse Pilatus pro sua conscientia christianus factus, victus est Christi vi. Et cap. 2.: *Plinius secundus* ad Traianum scribens christianos innocentes pronuntiat. Et cap. 23.: Edatur hic, inquit, aliquis sub tribunalibus vestris, quem dæmone agi constet. Iussus a quolibet christiano loqui spiritus ille, tam se dæmonem confitebitur de vero, quam alibi Deum de falso. Et subdit: omnis hæc nostra in illos dominatio et potestas de Christi nominatione valet. Christum timentes . . . subiiciuntur servis Christi. Et in Apolog. cap. 5., et contra Scapulam cap. 3. Marci Aurelii testimonium profert, laudantis christianos milites, qui sitim Germanicam* precibus impetrata pluvia extinxerunt. Huius miraculi meminit etiam *Eusebius*, hist. 1. 4. c. 5. Idem Eusebius, ibidem 1. 9. c. 6. refert orationem S. Luciani presbyteri martyris ad iudicem, in qua inter cætera veritatis doctrinæ christianæ argumenta protulit sanctus martyr etiam Christi vaticinium, quo divinus Servator omnia, quæ gentes adversus christianos inhumane et crudeliter facerent, eventura esse prædixerat. Quem locum clarioribus verbis enarrat idem *Eusebius* 1. de præp. evang. cap. 3.: Certum est, ait, Salvatorem prædixisse, doctrinam suam per universum terrarum orbem prædicatum iri, et Ecclesiam, quæ virtute sua constituta est, invictam fore quantumcunque impugnatam. Cuius divinationis effectus omnem impudentissimam lingvam, vana coadvenientem, arguere potest. Quis enim non fatebitur, cum sic aperte rerum eventus divinationi congruat, Dei virtutem fuisse,

Vis super
dæmones.

Ecclesia
invicta.

* Id est, in exercitu M. Aurelii Germanis bellum inferente obortam.

quæ et futura præviderat, et re ipsa perfecit, quæ verbis prædixerat. Et postquam explicasset claritatem Ecclesiæ, sunt, inquit, et alia a Salvatore prædicta, quæ suo loco a nobis collecta sunt, et eventibus accomodata, veram de Ipso nostram ostendunt fidem.

Modus propagationis.

Tertium argumentum sumitur a modo, quo fides olim propagata fuit; nam a paucis hominibus, nec eruditione, nec eloquentia humana, nec potentia, nec armis instructis, nec nobilitate claris fuit introducta, sed per ea, quæ stulta sunt mundi. Unde merito mirantur Iudæi *Act. 4.*, indoctos homines sic loqui; quorum arma militiæ, ut *2. Corinth. 10.* dicitur, spiritualia sunt. Videte, dixit S. *Paulus 1. Cor. c. 1.* christianis, vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles; sed quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes; et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia; et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus, et ea, quæ non sunt, ut ea quæ sunt destrueret: ut non glorietur omnis caro in conspectu eius. *Augustinus 18. civit. c. 49.*, elegit, ait, Apostolos, humiliiter natos, inhonoratos, illiteratos, ut quicquid magnum essent et facerent, ipse in eis esset et faceret; lapillus exiguus Danielis, granum sinopis exiguum præevaluit, et quidem ut David in funda et baculo, tam contempti, ut teste *Tertulliano* in *Apolog. cap. 50.* sarmenticos vocabat, quia ad stipitem revincti sarmentorum ambitu exurebantur. Doctrina vero, quam adferebant, contraria erat inolitæ consuetudini, carnis libertati, affectibus, voluptatibus mundi. Benefacere nocentibus iubebant, nulla temporalia commoda, sed pericula, mortes, persecutioes promittebant. Et tamen persuaserunt: quod signum est, non inane verbum fuisse verbum divinum, sed convertens animas, ut *Psalm. 18.* dicitur, quod ut malleus contrivit petras (*Hierem. 23., 29.*), pertingens ad divisionem animæ (*Hebr. 4., 12.*) Cuius argumenti vim ita *Augustinus* tom. 2., de vera religione cap. 3., explicat: Siquis a Platone quæsivisset, an quis hominibus hæc talia persuaderet, qualia christiana religio, an is pro Deo habendus esset, respondisset habendum esse. Idem dico, si quæsusitus esset: an pauci, nudes, ignobiles, sine divina vi, hæc persuadere possent? Eleganter *Chrysostomus* in 3. Nocturno die 11. Junii in die S. Barnabæ, in illa verba: „Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum,“ totam vim argumenti huius assecutus est et exposuit dicens: „Cum Dominus omnem sollicitudinem a discipulorum cordibus eicerit, et ostensione signorum armaverit

atque ad qmnibus negotiis sæcularibus alienatos, et ab omni temporalium rerum cura liberatos, *ferreos quodammodo atque adamantinos fecerit*, tum denique eventura illis adersa prædicit. Multa enim ex hac prædictione futurarum rerum commoda consequebantur. Primum, ut eius præscientiæ vim ediscerent. Deinde ut nemo suspicaretur, ex Magistri infirmitate tam gravia mala descendere. Præterea, ne qui ea passuri erant, subito ac inopinato rerum eventu perturbarentur. Denique, ne cum ista sub ipsum passionis suæ tempus audirent, nimium commoverentur. Iam vero, ut intelligent novum hoc esse belli genus, et insolitum præliandi morem, una indutos tunica, sine calceis, absque virga, et absque zona et pera, et ab excipientibus ali iuberet; non fecit hic dicendi finem, sed inexplicabilem virtutem suam proferens. Etiam sic eunt, inquit, mansuetudinem tamen ovium ostendite, quamvis ad lupos ituri, nec simpliciter ad lupos, sed etiam in medio luporum, sic enim virtutem meam maxime ostendam, cum ab ovibus lupi superabuntur: et quamvis illæ sint in medio luporum et innumeros morsibus lacerentur, non modo non consumtæ fuerint, verum etiam et illos in sui naturam transmataverint. Maius certe atque admirabilius est, mentem adversariorum commutare, et animum in diversum transferre, quam illos occidere: præsertim cum duodecim tantum essent, et lupis plenus esset orbis universus. Erubescamus igitur, concludit ad nostram doctrinam *Chrysostomus*, qui longe diversa facientes, tamquam lupi in adversarios ruimus. Nam quamdiu oves fuerimus, vincimus: etiam si mille circumstent lupi, superamus, et victores sumus: quod si lupi fuerimus, vincimur. Tunc enim a nobis pastoris auxilium recedit, qui non lupos, sed oves pascit. Quibus verbis veluti summam sapientiæ et prudentiæ christianæ prædicari nemo non videt.“

Quartum argumentum ex signis sumitur et miraculis, quibus Signa et miracula Domino cooperante firmata est fides nostra. Voluit enim Deus, quoties aliquid innovaret in ritu ac cultu divino, signis auctoritatem conciliare. At Christum et Apostolos vera miracula patrasse fatentur in primis adversarii, ut Iosephus de Christo, et Marcus Aurelius de legione christiana. Et *Tertullianus* Apolog. cap. 23. producatur, inquit, aliquis ex iis, qui de Deo pati existimantur, . . . nisi se dæmones confessi fuerint, christiano mentiri non audentes, ibidem illius christiani sanguinem fundite. Quid isto opere manifestius, quid hac probatione fidelius? Deinde ipsi historici eccl-

siastici sunt in hac re fide digni, scripserunt enim eo tempore, quo Imperatores persequebantur fidem Christi, quo fides fundabatur augebaturque: quare non est credibile, mendaciis voluisse confirmare fidem, cum facile possent convinci. Adde quod exstant adhuc plurima horum operum vestigia in monumentis occasione miraculorum conservatis, quorum antiquitas et traditio tam est constans et celebris, ut inscredibile sit, hæc omnia per mendacium fuisse introducta. Et si istæ historiæ in dubium vocantur, omnes ethnicorum historiæ revocari in dubium possunt. Quam ergo evidens est Hierosolymam vastatam a Vespasiano, Romæ imperasse Cæsarem, tam certum est, in confirmationem fidei christianæ patrata esse miracula. Confirmat hoc *Augustinus* 22. civit. c. 5., vel enim fides Christi miraculis confirmata est, et sic divina est; vel non est confirmata. Et tunc maximum miraculum est, quod doctrina adeo contraria gentibus introduci sine miraculis potuisset

De falsis miraculis. sola sua efficacia. *Dices*: Hæc in specie mira fuisse, non tamen miracula, quæ de Christo narrantur. Et similia apud gentes. Nam Vespasianus cæcum sanat, Claudia Vestalis zona navim attrahit. Et Christus a pseudoprophetis miracula prædictis, *Matth.* 7; 21., 22. 2. *Thessal.* 2., 2. De hæreticorum miraculis late *Niphus* l. 19., c. 41. *tripart.* l. 12. c. 10., *Augustinus* tom. 6., de veritate Ecclesiæ cap. 16., non statim credendum miris. Et *Eusebius* initio l. 4. de præpar. evang., oraculis, ait, responsis, morborum curationibus, et similiū rerum argumentis, pie se colere Deos dicebant gentiles. *Respondeo*: nobis evidenter non constat, hæc talia vera miracula esse, si enim ita constaret, haberemus evidentiam saltem in attestante, de veritate mysteriorum illis miraculis comprobatorum. Tamen optime ostendit *Suarez* III. p. tom. 1. disp. 31. sect. 2. dub. 1., vera fuisse miracula Christi, ex multitudine talium operum, quorum effectus erant diuturni et permanentes, ita ut in nullo eorum ulla fallacia deprehendi potuerit ab æmulis Christi, qui summe eum oderant observabantque facta singula. Nam quis dubitet cœcum a nativitate, iacentem in lecto annis 38, vere fuisse infirmum; Lazarum fœtentem vere mortuum, quos evidenter videbant sanatos, nec negare poterant vel ipsi capitales Christi hostes. Unde *S. Quadratus* apud Eusebium 4. hist. c. 3. vera vocat Christi miracula, qui enim a mortuis suscitabantur, curabantur, non sunt tantum ad tempus curati, sed perpetuo et constanter tales erant, neque vero tantum tempore, quo Servator in terris agebat, sed et post

illius ascensum multo tempore in vivis erant, ita ut ad nostra tempora quidam eorum pervenerint. Et *Arnobius* 1. contra gentes, post medium, ostendisse ait Christum, vera se facere miracula, siquidem etiam aliis mortalibus hominibus hanc facultatem dabat faciendi, quæ nemo magorum fecit. Quo argumento convinxit iudæos Christus. Si ego in Beelzebub, quomodo filii vestri eiiciunt, *Luc.* 11., 19. *Augustinus* 10. civ. c. 18., „dicet quis ista falsa esse miracula, nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis literis esse credendum, potest etiam dicere, nec deos ullos curare mortalia. Non enim se aliter colendos esse persvaserunt, nisi mirabilium operum effectibus, quorum et historia gentium testis est.“ Si ergo deorum cultores „ab iis facta esse miracula, vel civilium rerum historiæ, vel magicis, sive quod honestius putant, theurgicis libris credunt: cur illis literis nolint credere, ista esse facta, quibus tanto maior debetur fides, quanto super omnes est Magnus, cui uni soli sacrificandum præcipiunt?“ Igitur ex multitudine, claritate, circumstantiis personarum, temporum, occasionum, nulla prudens ratio apparet dubitandi de veritate miraculorum Christi, proinde evidenter credibile est, illa fuisse vera miracula. Gentiles et hæretici si quæ miracula fecere, ait *Augustinus*, id Deum fecisse in confirmatio- nem alicuius virtutis, ut in commendationem virginitatis etc. Antiquitatis miracula et magorum talia sunt, quæ dæmonis vi perfici poterant, et ex circumstantiis eventum, vitæ, consiliorum, facile deprehendi potest eorum falsitas. Unde *Eusebius* 1. 4. c. 1. de præepar. evang., responsa, ait, ad decipiendos homines ambigue, ad utrumlibet eventum convenienter fuere composita . . . Ex illis autem, quæ clarius prolata sunt, pene omnia falsa inventa sunt. Unde si quod eventu rerum comprobatum fuerit, casu potius, quam ratione id accidisse credendum. Quæ quamvis paucissima sint, feruntur tamen in primis, et lapidibus insculpta permanent. Quæ autem falsa fuere, pene innumerabilia eorum nullus meminit etc. Christus cæteroquin solemniter docet, fidem iam confirmatam deseriri non debere, quamvis in eius oppugnatione signa mendacia videantur.

*Augustinus de
miraculis gen-
tium et hæ-
ticorum.*

Quintum argumentum est ex efficacia et firmitate catholicæ religionis. Apparuit enim vis eius in conversione tot gentium, immanitate barbararum, qui cicurati, et feritate deposita domiti, ut nullus sit barbarus, qui christianus est. Sicut ergo Deus

*Catholicæ
religionis
efficacia et
firmitas.*

dicebat *Malach.* 3.: Videtis, quid intersit inter servientem Deo, et non servientem: ita clare videmus, quid inter gentes et christianos. Eramus tenebræ, nunc lux. *Ephes.* 5. Quales mores fuerint gentium, describitur *ad Rom.* 1, 21. et sequentibus, in specie inde a v. 29., repleti „omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, nequitia, invidia, homicidio, contentione, dolo, malignitate; susurrones, detractores, Deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos, inventores malorum, parentibus non obedientes, insipientes, incompositos, sine affectione, absque fœdere, sine misericordia.“ Efficacia sua correxit hos mores doctrina christiana, multo magis, quam ulla philosophia potuisset. Hinc tot reges, principes, dynastæ, tot virgines et alia generis humani capita et ornamenta, abdicato sæculo, ultiro se in claustra monasteriorum, in speluncas, in eremos abdiderunt. Unde *Tertullianus* ad Scapulam cap. 2., christiani, ait, non aliunde noscibles magis, quam de emendatione vitiorum pristinorum. Recte enim *Lactantius*. inst. 1. 3. c. 26., pauca Dei, ait, præcepta sic totum hominem immutant et expoliato vetere, novum reddunt, ut non cognoscas eundem esse. Da mihi virum, qui sit iracundus, maledicus, effrenatus: paucissimis Dei verbis tam placidum reddam, ac ovem. Da cupidum, avarum, tenacem: iam tibi eum liberalem dabo, et pecuniam suam puris plenisque manibus largientem. Da timidum doloris et mortis: iam cruses, et ignes, et Phalaridis taurum contemnet. Da libidinosum, adulterum, ganeonem: iam sobrium, castum, continentem videbis. Da crudelem, et sangvinis appetentem: iam in veram clementiam furor ille mutabitur. Da iniustum, insipientem, peccatorem: continuo et æquus, et prudens, et innocens erit Tanta divinæ sapientiæ vis est, ut in hominis pectus infusa, *matrem delictorum* stultitiam uno semel impetu expellat. *Eusebius* 1. de præpar. evang. c. 3., ex Christi prædicatione, inquit, quantum homines profecerint, quantumque etiam homines vitæ utilitatem consecuti sint, oculis cernimus, omnium enim gentium iura, quæ ante eius adventum tetra, fœda, immania erant, iam recte atque humanitus se habent. Non enim iam Persæ, qui eum secuti sunt, matres suas nefandis nuptiis cognoscunt; non humanis vescuntur carnibus Scythæ, postquam ad eos usque prædicatio christiana pervenit, nec charissimos, falsa religione impulsi, liberos iugulant. Postea enumerat, quas christiani virtutes exerceant, et vitia, quæ contemnant; quam casti, quam

Mater delictorum stultitiae a sapientia christiana expellitur.

tolerantes iniurias, quam iras et appetitus vincentes. Firmitas eius patet, nam inter tot persecutiones duntaxat in potentia extenditur; tyranni, hæretici, sœpe episcopi perversi conspirant; religio tamen catholica semper vincit, firmissima tam ad agendum quam ad patiendum. At vero etiam crevit persecutionibus, et ita persuasit, ut teste *Tertulliano*, *Apolog.* c. 37., vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum: sola vobis templa reliquimus.

Sextum argumentum sumitur a poena illorum, qui persecuti sunt Ecclesiam. Non semper punit Deus, sed bona malis coniuncta, ne putemus, inquit *Augustinus*, hic finiri omnia, si pugnantibus bene esset, malis male. Interdum tamen, ut iustitia appareat, tremenda mali horrendaque poena. Herodes occidit parvulos, occidit tres filios: herrenna morte obiit. Herodes alter, qui Iacobum occidit, ab Angelo percussus est. Nero, qui Petrum et Paulum supplicio affecit, se occidit. Domitianus, qui Ioannem in oleum fervens coniici iussit, a coniuratis consumptus est. Valerianus a Persa captus, erutis oculis, ei pro scanno inserviebat. Aurelianus a suis occisus est. Diocletianus hortulanus ex Imperatore factus. Maxentius a Constantino occidi iussus, Julianus apostata ab Angelo etc. Cur Iudæi, genus elatum, multis nunc ut olim idololatriis implicatum, tamdiu, taliter affligitur? Aliorum exempla alibi recensentur. *Tertullianus*, ad Scapulam c. 3., nulla civitas, inquit, impune latura sit sangvinis nostri effusionem; et possumus, sic prosequitur, exitus quorumdam præsidum tibi propонere, qui in fine vitæ recordati sunt, deliquisse, quod vexassent christianos: Saturninus, inquit, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit; Herminianus in Cappadocia, cum indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse, christianos crudeliter tractasset, vivus vermis ebullivit: Nemo sciat, aiebat, ne gaudeant christiani!

Poena persecutorum.

Septimum argumentum est ex testimonio et constantia Martyrum. Licet enim testimonia habeamus morientium pro confessione alicuius doctrinæ, tamen ea omnia non sufficiunt ad ostendendam eius veritatem; nam et montanistæ gloriantur de martyrum suorum multitudine, et marcionitæ, messaliani, donatistæ plures occubere; ut patet ex *Augustino* epl. 68., *Eusebio* 5. hist. c. 18., *Niphon* 1. 3. c. 23. Si tamen ea considerantur, quæ fuere in nostris Martyribus, bene confirmant veritatem doctrinæ; scilicet infinitus pen-

Martyrum testimonium.

numeris, ex omni conditione, sexu, ætate, in quibus summa innocentia et constantia relucebat; nulli iniurii, nulla tumentes superbia, nullis fracti tormentis, sed orantes pro carnificibus, quorum sanctitas et mores saepe miraculis illustrata est. *Eusebius* l. 1. de præpar. evang. c. 3., nostri, inquit, homines vitam omnino ita contempserunt, ut priscos illos illustres philosophos mulierculas putes, si ad hos conferas, ludumque puerorum non iniuria existimes omnia, quæ de contemnenda morte aut verbo aut exemplo philosophi docuerunt. Feminæ apud nos, atque infantes, virique barbari et indocti, philosophi dicuntur, qui Salvatoris nostri virtute adiuti immortalitatis nostræ opinionem longe magis re quam verbis verum esse comprobarunt. *Niphus* l. 3. c. 29. l. 4. c. 27. Ad Dei providentiam spectabat, ut eos, qui summo studio Deo placere volebant, eiusque causa mortem oppetebant, non desereret, sed salutari doctrina illustraret. Deinde aucta est persecutionibus Ecclesia. *Tertullianus*, ad Scapulam c. 5., crudelitas vestra, inquit, gloria nostra est. Nos hæc non timemus, sed ulti provocamus. Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis christiani ante tribunalia eius se obtulerunt; paucis duci iussis, reliquis ait: o miseri, si mori vultis, præcipitia aut laqueos habeatis.* Et cap. 1., magis damnati, quam absoluti gaudemus. Et *Apolog.* c. 50., multi apud nos ad tolerantiam doloris et mortis hortantur, ut Cicero etc. Nec tamen tantos inveniunt verba discipulos, quantos christiani factis docendo. Illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit? quis non, ubi requisivit, accedit? ubi accessit, pati exoptat, ut totam Dei gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediatur? Omnia enim huic operi delicta donantur. Inde est, quod ibidem sententiis vestris gratias agimus; ut est æmulatio divinæ rei et humanæ: cum damnamur a vobis, a Deo absolvimur.

Christianorum
sanctitas.

Octavum argumentum sumitur a generali christianorum sanctitate, sapientia, optima gubernatione, quæ omnia late prosequitur auctor operis de signis Ecclesiæ.

Testimonium
cuiusque inter-
num.

Nonum accipitur a testimoniis internis, quæ quilibet christianus experitur, et magis nos movent, quamvis alios minus doceant, adeo, ut sapienter dicat *D. Thomas*, q. 2. a. 9. ad 3., plures ex instinctu interno, quam ex miraculis converti ad Christum. Consi-

* Ω δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς η βροχοὺς ἴχετε.

derandæ ergo sunt inspirationes divinæ ad bonum permoventes, ordo divinæ providentiae, quo ad fidem, vel morum emendationem perducit, quomodo affectus vitiorum refrigerescant etc.

Decimum argumentum est ex ratione divinæ providentiae, nam evidens est lumine naturali, Deum habere providentiam humanorum actuum, atque adeo ad eum spectare, ut gubernet homines in iis, quæ ad salutem spectant: ergo ad eum spectat, non permettere homines decipi tot signis et sola veritatis apparentia, in his, quæ ad honestam vitam et consequendam felicitatem spectant, quod maxime locum habet in hominibus, qui toto corde Deum quærunt, siquidem ab iis avocantur, quæ Deo displicant. Quod argumentum egregie prosequitur *Augustinus*, de utilitate credendi cap. 34., si ait, Dei providentia non præsidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. Sin vero et species rerum omnium, quam profecto ex aliquo verissimæ pulchritudinis fonte manare credendum est, et interior nescio quæ conscientia Deum quærendum Deoque serviendum meliores quoque animos quasi publice privatimque hortatur: non est desperandum ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam, quo velut gradu certo innitentes, adtollamus in Deum. Et *Chrysostomus*, hom. de providentia, si ait, per impossibile res nostræ fidei falsæ essent, nos tamen non male facere iis credendo; nec ullum sine iniuria Dei existimare posse, divinam providentiam permissuram, ut res falsa tam apparenter proponatur sua auctoritate. Ideo concludit *Richardus de S. Victore*, de Trinitate c. 2.: Domine, si error est quæ credimus, a Te decepti sumus; ista enim iis signis confirmata sunt, quæ non nisi a Te fieri possunt.

Addi potest 11-o argumentum ab impletis prophetiis, quæ de Christo et rebus christianis ante Christum prædicta erant, ut hostes nostri Iudæi suis libris testantur, qui, ut ait *Augustinus*, 18. civit. c. 46., ideo dispersi ubique, ut libros Veteris Testamenti, ex quibus christiana veritas comprobatur, inter gentes circumferrent, ne putaremur nos confinxisse, quæ docemus.

Ex his omnibus tale argumentum formamus: Ea doctrina est evidenter credibilis, quæ nihil in se continet rationi contrarium, quæ docentis sanctitate, miraculis, doctrinæ efficacia, sequacium martyriis etc. comprobata est. Talis est christiana. Ergo.

Hæc argumenta omnia inverti possunt, ad ostendendum, et gentium et hæreticorum omnium dogmata esse incredibilia, ut

Ratio divinæ
providentiae.

Ab impletis
prophetiis.

Conclusio.

bene invertit *Augustinus*, contra epistolam Fundamenti c. 5., in catholica enim, inquit, Ecclesia . . . multa sunt, quæ me iustissime teneant. Tenet consensio populorum atque gentium: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata: tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum: tenet postremo ipsum Catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes hæretici se catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniantur, nullus hæreticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere. Ista ergo tot et tanta nominis christiani carissima vincula recte hominem tenent credentem in catholica Ecclesia.

Ex dictis patet, recte notasse *Gabrielem Vasquez*, I. p. q. 1. art. 1. dub. 1. in text. n. 10., fidem acquisitam et humanam necessariam esse ad salutem, licet non sit sufficiens, ita ut sine illa ab adultis non acquiratur fides divina; quia sine fide humana non potest quis habere evidentiam moralem de credibilitate rerum fidei, quæ imprimis petenda est ex historiis. Similiter, ut ibidem disp. 5. n. 7. ait, ut credamus fide infusa, opus est credere, quod hæc propositio definita sit a concilio, quod sola fide humana scimus. Idem docet *Valentia*, hic, q. 1. p. 1. concl. 6. col. 38. Et colligitur ex *Augustino*, de utilitate credendi, c. 31.: Ego, ait, Christum ipsum non vidi: quibus ergo credidi de illo? Nullis me video credidisse, nisi populorum et gentium confirmatæ opinioni, et famæ admodum celeberrimæ.

L. 7. Patet etiam ex dictis, recte *D. Thomam* I. p. q. 1. a. 8.

Quomodo cum notasse, non eodem modo agendum esse cum hæreticis Scripturam gentili agen-
dum. admittentibus et cum gentilibus; hæretici enim admittentes aliquid dum sola revelatione cognitum, convinci possunt ex Scriptura, et simili-
liter admittentes infallibilem auctoritatem Ecclesiæ in consignandis libris sacris, convinci possunt, ut et in aliis admittant; nisi enim id fiat, eidem auctoritati adimunt fidem, cui auctoritatem ipsi concedunt, ut ait *Augustinus*, de utilitate credendi cap. 19. At vero cum iis, qui nihil horum admittunt, aliter est agendum. Primo enim ostendi debet aliquis error in ipsorum religione contra naturalem rationem. Deinde solvenda sunt argumenta, quæ contra nostram fidem adferunt vel positive per instantias, vel negative deducendo ad aliquam propositionem, quam probare non possint.

Demum ostendenda est probabilitas nostræ fidei argumentis supra allatis, et super omnia orandus Deus, ut aperiat corda infidelium.

Obiicies, si res fidei possunt ostendi esse evidenter credibiles, ergo etiam ostendi possunt esse evidenter possibles, quod est falsum. Sequela probatur. Quod est evidenter impossibile, est evidenter incredibile, ergo, argumentando a contradictrio consequentis ad contradictriorum antecedentis, quod est evidenter credibile, est evidenter possibile. Respondet *Bannez* a 4. dub. 3. ad 5. negando sequelam; nec illud argumentum est a contradictrio consequentis, quia non negatur totum attributum ut subiectum, sed hoc modo formari deberet verum contradictriorum: ergo, quidquid est evidenter impossibile, est evidenter incredibile, ergo, quidquid est non evidenter incredibile, est non evidenter impossibile, quod verissimum est. Ex quo non sequitur, ergo quidquid est non evidenter incredibile, est evidenter non impossibile, seu quod est evidenter credibile, est evidenter possibile.

Tertia dubitatio.

AN AD IUDICIUM CREDIBILITATIS ET PIAM AFFECTIONEM ALIQUA GRATIA PRÆTER PRÆDICTA SIT NECESSARIA?

Dico 1-o. Ad iudicium de credibilitate rerum fidei præter externam prædicationem, et motiva allata, necessaria est interior gratia, non quidem habitualis et iustificans, cum etiam in infidelibus, antequam credant, debeat hæc gratia præcedere, sed actualis, qua homo altiori modo illustretur. Est *D. Thomæ* hic q. 2. arg. ad 3. Probat *D. Augustinus*, de prædestinatione sanctorum c. 2. ex illo 2. Corinth. 3. v. 5. „non sumus sufficiens“ etc., ubi per cogitationem intelligi ait cogitationem etiam quæ præcedit voluntatem. Et epistola 107., paulo ante medium: Hæc Dei utique doctrina, quamvis sancta, et iusta, et bona, tamen occidit, si non vivificet Spiritus. Et postquam dixisset, in Christi doctrina fuisse scandalizatos multos, ita subdit: Agnoscamus gratiam, quæ facit prodesse doctrinam; quæ gratia si desit, videmus, etiam obesse doctrinam. Concilium Arausicanum 2. can. 7. ex Corinth. 3. v. 5. ostendit, per naturæ vigorem neminem posse cogitare aut eligere aliquid etc. sine illustratione Spiritus Sancti. Concilium Milevitaneum c. 4. idem definivit. Et *Augustinus*, tract. 3. in 1. Ioan. in fine, admonere, ait, possumus per strepitum vocis; sed si non sit

intus, qui doceat, inanis fit strepitus noster; cathedram in cœlo habet, qui corda docet. Idem, de gratia Christi c. 14. ait: Hæc gratia, si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos, qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam . . . qui incrementum suum ministrat occultus. Et de prædestinatione sanctorum c. 8. ait, hanc scholam, in qua Pater docet, esse valde remotam a sensibus. Et l. 15. de civitate Dei c. 6.: Si Deus in carne loqueretur, ait, nihil proficeret prædicatio, nisi gratia interiore mens agitaretur. Et l. 11. Confessionum c. 3., et *Gregorius M.* hom. 30. in Evang., unam, ait omnes, vocem auditis: cum ergo vox dispar non sit, cur in cordibus dispar est intelligentia, nisi quod magister est interior, qui de intelligentia vocis quosdam peculiariter docet.

Idipsum clarissime ostendi potest ex duobus principiis, quæ ostenduntur in materia de gratia. Quorum primum est: nihil boni, quod ad pietatem veramque iustitiam spectet, fieri posse sine gratia.

Necessitas gratiæ. Ita *Augustinus* libro de gratia Christi c. 26. in fine, De prædestinatione sanctorum c. 2., in medio, et De gratia et libero arbitrio c. 17. Sine illo, ait, ad bona pietatis opera nihil valemus. De correptione et gratia, 45., ut salubris sit, inquit, correptio, Deus facit. De dono perseverantiæ c. 19.: Qui sic audit ut credat, Dei donum est. Et probat ex illo 2. *Corinth.* 3. v. 5. „non sumus sufficiētes“ etc., et *Ioan.* 15. v. 5. „sine me nihil potestis“ etc. Et *Concilium Arausicanum* can. 9.: Quoties bonum agimus, Deus nobiscum, et in nobis, ut operemur, operatur; et can. 7.: Siquis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet, cogitare, ut expedit, aut eligere se posse ait, sine gratia, hæreticus est; et can. 22.: Nemo de suo habet, nisi mendacium et peccatum. Quod desumtum est ex *Augustino*, initio tractatus 5. in *Ioan.*, et Epistola 105., et Sententia 322. Prosperi. Secundum principium est eiusdem *D. Augustini* et *D. Thomæ*, 1. II. q. 109. a. 2. ad 1. et a. 9. in corpore, et multo clarius q. 24. de veritate a. 14., *Capreoli* 2. dist. 29. q. 1. a. 1. concl. 4., Petri *Soto*, lect. 16. De institutione sacerdotis, *Viguerii* in Institutione c. 9., §. 2., n. 4., *Castro*, verbo Gratia, hæresi 1. concl. 3., *Abulensis*, in cap. 19. *Matth.* q. 174., Caspari *Casal* 1. 1. de quadripartita iustitia c. 29., 40. et passim, *Roffensis* a. 36. contra Lutherum, et aliorum citatorum a *Vasquez*, I. p., disp. 91., c. 14., n. 112., deinde *Gregorius*, 2. dist. 26. q. 1, *Vega*, q. 12. de iustificatione, immediate ante

secundam conclusionem. Nimirum, quod de facto nulla bona cogitatio, quæ ad opus moraliter bonum moveat, nec ullum bonum opus etiam morale, sit in homine, quod a gratia non proficiscatur. Sed quia id ex professo probatur in materia de gratia, in præsenti id breviter confirmemus.

Suppono cum *Vega*, loco citato, aliud esse dicere, hominem posse aliqua bona facere moralia sine gratia, aliud vero, facere de facto, quod etiam notavit *Augustinus*, de prædestinatione sanctorum, c. 5. in fine, et de spiritu et litera c. 2., ubi ait, posse habere fidem, charitatem naturæ inesse, de facto tamen habere in gratia. Iam ergo certissimum est, et meo iudicio de fide, voluntatem sine gratia posse facere bona moralia, potestate antecedente et physice sufficiente ad operandum, hæc enim potestas necessaria est ad libertatem voluntatis. At quidquid ad libertatem arbitrii necessario requiritur, illud debitum est naturæ, et non spectat ad ordinem donorum gratuitorum, quæ nec naturæ nec operibus debentur. Ratio huius est, nam, ut recte docet S. *Augustinus* tomo 10. ser. 13. de verbis Apostoli, in fine, nos habemus libertatem ad peccandum sine gratia. Cum dico, inquit, tibi: sine adiutorio Dei nihil agis, nihil boni, dico. Agis quidem, illo non adiuvante, libera voluntate, sed male, nam ad male agendum habes sine adiutorio Dei liberum arbitrium. Ergo etiam ad non peccandum, ergo etiam ad operandum bonum moraliter, cum sæpe præsertim circa præcepta affirmativa, non aliter possit vitari peccatum, nisi quis possit bene operari: ergo cum potentia physica antecedens necessaria sit ad libertatem, negari non potest, sine ullo dono gratiæ dari talem potestatem in nobis ad actus morales. Et ita, inter catholicos non potest esse quæstio, utrum voluntas sine gratia possit bene operari moraliter, sed solum potest esse controversia, an hæc potentia talis sit, ut quemadmodum cum gratia sufficienti et non efficaci nemo unquam de facto bene operatur, licet possit operari: ita similiter, potentia ad bene operandum liberi arbitrii sit solum sufficiens et nunquam efficax sine auxilio gratiæ. Et ut dixi, *Augustinus* ex allatis Doctoribus mihi videtur sentire, non esse sine gratia potentiam efficacem in arbitrio nostro ad ullum opus bonum morale etiam minimum, nec ad cognoscendum ullum bonum morale cogitatione practica et ad opus movente, nam alias cognitionem speculativam non negat *Augustinus* haberis posse sine gratia. Argu-

L. 8.

menta vero, quæ contra hoc afferri solent, ut quod frustra sit potentia, quæ non reducitur ad actum: posito possibili in esse, nihil sequitur absurdum etc. Eodem modo solvenda sunt, quo omnes solvunt argumenta similia contra gratiam sufficientem. Vasquez I. p. disp. 241. n. 16.

Hanc rem pluribus argumentis probare solet *D. Augustinus*, ut in materia de gratia ostenditur ex professo. Brevisse ex *D. Thoma* et *S. Augustino* duas rationes adferam.

Prima ratio et quidem a priori, qua utitur *D. Augustinus* t. 4. q. 2. ad Simplicianum in fine, et c. 34. de spiritu et litera, libro de gratia et libero arbitrio c. 7. initio, de dono perseverantiae c. 8. in fine; 19. c. idem habet, ibi, nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem. Et *D. Thomas* locis supra citatis. Quam rationem in forma sic propono: Etiamsi homo possit operari bonum moraliter, eo ipso quod habet liberum arbitrium, tamen nemo operatur de facto. quidquam boni moralis, nisi præcedat cognitio boni honesti contemplata voluntati cum illis circumstantiis et conditionibus, cum illa distractionum, tentationum, et reliquorum impedimentorum remotione, in quibus vidit Deus ab æterno consensuram voluntatem; sed nemo habet in potestate et viribus arbitrii, ut talis cognitio cum iis circumstantiis occurrat, ut locis citatis docet Augustinus, et probat Suarez 1. 1. de gratia c. 12. n. 2., Vasquez 1. II. disp. 38. c. 4., et ipse Aristoteles 7. moralium ad Eudem. c. 18. et 2. magnorum moralium c. 9., ubi primas bonas cogitationes et voluntates ait esse a Deo, et rationem optime probat *D. Anselmus* in 1. de casu diaboli, c. 12., quia non est in nostra potestate, nisi quod ex imperio voluntatis oritur, imperium autem voluntatis nullum est, nisi præcedat cognitio congrua respectu huius imperii, cum nihil sit volitum, nisi præcognitum, ergo in viribus naturalibus non est ea vis, per quam homo de facto operetur bene moraliter, ergo indiget gratia, per quam offeratur illi talis cogitatio in talibus circumstantiis. Et ratio huius ultimæ consequentiæ est, quam optime tangit *D. Thomas* illa q. 24. de veritate, nam natura rationalis ex se indifferens est, ut moveatur cognitione tali, quæ de facto efficaciter allicit ad bonum, vel cognitione, quæ non allicit, nec ex sua natura magis postulat cognitionem, a qua moveatur, quam cognitionem, a qua non moveatur, nam ex sua natura solum postulat cognitionem, quæ necessaria est ad libertatem; sed ad hanc non est

necessaria cognitio congrua, ut per se est evidens, cum enim libere peccamus, habemus cognitionem necessariam ad libertatem, licet non congruam: ergo quod occurrat cogitatio boni alicuius ita attemperata voluntati, ut ex illa moveatur ad bonum, erit donum aliquod non debitum naturae nec operibus, ergo erit gratia et quidem efficax vel congrua et attemperata voluntati, ut loquitur *S. Augustinus* q. 2. ad Simplicianum. Concludit ergo recte *D. Thomas* illo q. 14. (De veritate, q. 24.), omnes motus hominis a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus, unde si gratiam dicamus non ipsum donum habituale, sed ipsam motionem, per quam interius operatur mentis motum, sic nullum bonum potest homo facere sine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur notione gratiae pro aliquo dono habituali. Hæc *D. Thomas*, et ita etiam *Abulensis*, ubi supra, tantum probat gratiam habitualem necessariam esse ad opera meritoria, licet ad 3-um expresse doceat, sine interna Dei motione nullum fieri bonum. Dixi gratiam esse, si offeratur cogitatio boni etc. Nam si cogitatio obiecti mali aut indifferentis obiiciatur, etiamsi illa non debeatur naturae, dono suæ creationis, non est tamen gratia, quia non est donum, de ratione autem gratiae est, quod sit donum, nec ullam mihi gratiam facit Deus, si immittat vel permittat talem cogitationem. Si vero sit indifferens, sed utilis ad vitam præsentem, non est gratia, quam contra Pelagium urgent Patres, qua scilicet ad bonum honestum promoveamur, licet sit donum, ut notat *S. Augustinus* epistola 105. et Patres Africani epistola 95. inter Augustini, et idem Augustinus de dono perseverantiae c. 8., et ideo bona utilia et commoda secundum carnem, quæ non sunt actus virtutis, ut seminare agrum, facere possumus sine gratia.

Nec obest, quod dicta congrua cogitatio oriatur ex ordine et serie rerum externarum, quam Deus præscivit, et sua providentia ita ordinavit; nam ex vi creationis non debebatur hic rerum ordo, ex quo sequitur cogitatio congrua, potius quam opposita. Ergo cum Deus ita ordinaverit causas secundas, ut congrue moverentur, novam gratiam contulit.

Ita ergo res hæc tota concipi debet: Deus ab æterno scientia conditionalium vidit, quid cuiusque hominis voluntas factura esset in tali ordine rerum, cum talibus circumstantiis, occurrentibus

L. 9.
Cogitatio
obiecti mali
non est gratia.

talibus cogitationibus vel immediate a Deo vel mediis secundis causis excitatis, vidiisque infinitos modos, quibus voluntas moveri vel impediri posset; ex vi igitur creationis non erat debitum, ut Deus eligeret illum ordinem rerum, in quo videbat voluntatem movendam potius ad hoc quam ad contrarium, nec ullam nobis iniuriam aut violentiam fecisset, si elegisset illum ordinem, in quo videbat omnes cogitationes ad bonum fore inefficaces, sicut de facto elegisse respectu dæmonam, iam dicemus. Et hoc eodem argumento ostendit *D. Thomas* 1. II. q. 109. a. 2. ad 1., nec quidem primum parentem potuisse quidquam boni facere sine gratia, potestate scilicet efficaci. Et ratio est clara, nam quod de facto nunquam bene operemur sine gratia, non provenit a rebellione appetitus, quæ solum difficultatem afferre potest, sed ex ipsa natura causæ secundæ libere operantis, quæ nunquam operatur, nisi offeratur illi cogitatio congrua, nec naturæ, nec operibus debita, ac proinde gratuita. Et ita homo etiam in puris naturalibus constitutus egeret peculiari providentia, quali non egent bruta. Quodsi Patres interdum aiunt, Adamum operari potuisse sine gratia, loquuntur de gratia Christi passione parta, non de auxiliis, quæ in statu innocentiae independenter a Christi passione erant conferenda, et illi statui ex lege Dei destinanda.

Idem de
infantibus in
originali
defunctis, si
non sunt in
inferno.

Confirmatur 1., nam licet in dæmonibus naturalia ac proinde etiam libertas integra manserit, et sic possint operari bene, quod ad libertatem requiritur, et expresse docet *Scotus* mox citandus, de facto tamen nunquam quidquam boni faciunt, ut praeter *Augustinum*, epistola 107. circa medium, docet *D. Thomas* I. p. q. 64. a. 2. ad 5. et alii omnes, ibi, *Caietanus* 2. II. q. 5. a. 2., omnia damnatorum ait esse peccata, *Scotus* 2. dist. 7. q. 1. §. „Quantum ergo ad istud;“ idque non aliam ob causam, nisi quia efficaci gratia Dei destituuntur, ut optime ostendit *Vasquez* I. p. disp. 241., quam si haberent, de facto operarentur, ergo similiter etc. Unde cum Vincentius obiecisset Prospero 1. 2. obiectione 6. apud Prosperum, secundum *Augustinum* talem esse voluntatem hominum, qualis est dæmonum, quia ex se nihil nisi malum volunt, respondet Prosper, in eo solum ponens differentiam, quod homini superest Deo miserante reconciliatio, dæmoni vero nulla reservata est conversio. Confirmatur 2-o, nam certum est, ad opera moralia ctiam infidelium concurrere Deum auxilio gratiæ suæ, nam et gentiles, si quæ bona moralia faciunt, licet ut *D. Paulus* ad *Rom.*

2. v. 14. inquit, naturaliter faciant, idest sine beneficio legis scriptæ, ait tamen *Augustinus*, de spiritu et litera c. 26. et 27. et alibi særissime, id non facere illos sine gratia, unde epistola 130., cum obiecissent illi, Polemonem Xenocratis exhortatione factum esse continentem, ait, ne id quidem humano operi, sed divino tribuendum, nam ut *Sapientiae* 8. v. 21. dicitur, non possum esse continens etc., et libro 1. de gratia Christi c. 24. loquens de Asuero leniter excipiente Esdram, discant, ait, Deum operari in cordibus bonam voluntatem. Similia habet de centurione (De prædestinatione sanctorum c. 7.) Sed eadem ratione, qua ad quædam opera moralia infidelium conceditur concurrere gratia, concedi debet concurrere ad omnia: ergo. Ita docent *Bannez* 2. II. q. 2. a. 8. dub. 1. ad 1., *D. Thomas* 1. II. q. 109. a. 4. ad 1., *Valentia* 2. II. disp. 1. q. 2. p. 2. ad 2. *Vega* col. 391. Et *Augustinus* 4. contra Iulianum c. 3., pelagianos ait exprobrasse, non esse necessariam gratiam, quia et gentiles bona agunt. *Augustinus* ait illas virtutes divinæ gratiæ muneri tribui debere, non ipsorum voluntati soli. *Molina*, disp. 7. Concordiæ, in fine, §. Illud tamen, *Suarez* 1. 2. de gratia, c. 7. n. 13.

Secunda ratio S. Augustini a posteriore est talis: Quod, ait *Augustinus*, non fallaciter, sed pie, utiliter et vere petere possumus a Deo, ide non possumus efficaciter per nos, sine auxilio nobis non debito, ut ait 1. de gratia et libero arbitrio c. 13.; de bono perseverantiæ c. 2. ante medium, irrisoria petitio est, inquit, cum id ab eo petitur, quod scitur ipsum non dare, sed esse in hominis potestate. Idem definit *Innocentius* Papa epistola 91., et Patres Africani epistola 90. apud *Augustinum*. Inaniter, ait, et fallaciter petimus, quod est in nostra potestate, et concludunt, orationem esse clarissimam testificationem gratiæ. Et *Augustinus* epistola 107., postquam retulisset, Vitalem ad argumenta ex Scriptura allata ita respondere, ut diceret, Deum operari in nobis velle quia propnendo legem, quantum in se est, operatur etc. Eo solum argu- mento convincit, quod si solum prædicare sufficit, inaniter, et perfunctorie magis quam veraciter pro iis oramus, ut credant doctrinæ, cui adversantur, prorsus, inquiens, non oramus, sed orare nos fingimus, si nos ipsos, non illum credimus facere, quod oramus. Et *D. Thomas* III. p. q. 4. a. 1., orationem, ait, esse respectu eorum, ad quæ voluntas non est efficax. Et lumine naturæ id notissimum est. Sed in omnibus actibus, cogitationibus, motibus, adiutor

orandus est et protector Deus, ut iisdem verbis definit *Cœlestinus* et *Zosimus* Papa ad Episcopos Galliæ c. 8., *Concilium Arausicanum* can. 10., et ex usu Ecclesiæ patet, quæ Dominica 16. post Pentecostem orat: Tua nos gratia semper præveniat etc. Damnat vero *Innocentius*, illa epistola 91. circa medium, Pelagium, dicentem, ideo Davidem etc. semper orasse, quia nescivit vires suæ naturæ.

L. 10.

Pluvia peti
potest

Quod vero pluviam et similia bona temporalia orando petamus, mirum non est, nec auctoritatem Patrum convellit. Patres enim solum aiunt, stulte peti ab aliis, quod in nostra est potestate. At pluviam, serenitatem etc. non habemus in nostra potestate, si enim haberemus, frustra a Deo peteremus et fallaciter, sicuti ut possimus peccare, nonnisi stulte peteremus a Deo. Nec petimus miraculum, aut ut Deus faciat miraculum negando concursum, sed cum pluvia proveniat ex causis naturalibus, quæ possunt impediri. Et has causas potuit Deus ordinare dependenter a nostris precibus. Ideo petimus, si forte placatus oratione det pluviam. Et sane maximum est huius sententiæ argumentum, quod nulla omnino probatione vel auctoritate nitatur contraria sententia. Nam quod *Pius V.* damnat propositionem 27., 28. etc. Baii, ubi dicit, neminem de suo habere nisi peccatum etc., huic sententiæ nostræ non officit, cum enim propositio illa Baii iisdem terminis habeatur in can. 22. Concilii Arausicani desumpta ex Augustino, ut dixi supra, non sunt absolute damnatae illæ propositiones, damnat ergo Pontifex illas propositiones in sensu a Baio intento, ut in Bulla exprimitur. Baius autem dicebat imprimis omnia opera infidelium, et quæ non fierent ex charitate, peccata esse, ut constat ex libro 2. toto de virtutibus impiorum. Deinde dicebat, sine gratia, et quidem iustificante, non tantum nil agere, sed ne agere quidem posse hominem aliquid boni, ut ex eodem libro, c. 8. patet. Denique tamerarie et scandalose damnat contrariam sententiam tamquam pelagianam, quæ sine temeritate damnari non potest, cum in multis Academiis publice doceatur. Cum autem aliqui Patres aiunt, quædam bona fieri posse sine gratia, agunt de bonis naturalibus, commodis secundum carnem, ad conservationem ordinatis etc., non de moralibus, ut e. g. de cultu vinearum, de amicorum et liberorum amore ex affectu scilicet carnali, et quatenus fiunt propter bonum utile vitæ præsentis, absque intentione honestatis. Aut certe loquuntur de bonis ex obiecto, quamvis defectu alicuius circumstantiæ, quia scilicet non

Articuli Baii.

Quomodo
Paties bona
quædam fieri
dicant sine
gratia.

amantur propter honestatem, sed solum propter utilitatem vel iucunditatem temporalem, ita ut non sit actus bonus moraliter circa illa obiecta, quod expresse notavit *Augustinus* 4. contra Julianum c. 3. circa medium: Possunt, ait, aliqua bona fieri non bene facientibus, a quibus fiunt. Exemplum dat. Siquis succurrat innocentii periclitanti, sed ex affectu gloriæ humanæ. Nam non officiis, inquit, sed finibus discernuntur a vitiis virtutes. Ergo sine gratia possimus bona moralia agere potestate antecedenti; potestate enim consequenti, seu de facto reducenda ad actum, non possumus, ut in simili de gratia efficaci et sufficiente dicetur.

Præter hanc vero gratiam, ad opera supernaturalia in sua specie qualis gratia sit necessaria, q. 2. explicabimus.

Dico 2-o. Actus voluntatis necessarius ad credendum non generatur in nobis sine auxilio gratiæ divinæ. Ita *Concilium Araussianum* can. 5.: Initium fidei et affectus credibilitatis, inquit, sine inspiratione Spiritus Sancti fieri non posse etc. Et can. 7. Siquis per naturæ vigorem bonum aliquod ad salutem pertinens cogitare aut eligere seu prædicationi consentire posse confirmat, sine inspiratione Spiritus Sancti, hæretico fallitur spiritu. Idem habet *Milevitanum* can. 4. *Act.* 16., 14. dicitur: Dominus aperuit cor. Per cor significatur voluntas, iuxta illud *Ezech.* 11., 19. dabo cor novum etc. *Augustinus* de spiritu et litera c. 33. et 34. probat ex illo ad 1. *Cor.* 4. v. 7., „quid habes, quod non accepisti?“ Respondere possemus, ait, ecce habemus voluntatem credendi, quam non accepimus. Patet ex illo *Philip.* 1., 46. „qui cœpit in nobis bonum“, et „Deus operatur velle et perficere pro bona voluntate“ etc. Addit *Augustinus* 1. c. c. 34., „voluntas, qua credimus, dono Dei tribuitur, quia visorum suasionibus agit Deus, ut velimus, et ut credamus, sive extrinsecus, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem.“ Idem probant argumenta, que adducit.

Quarta dubitatio.

AN DEUS, QUATENUS EST PRIMA VERITAS, SIT OBIECTUM FIDEI,
IN QUOD ULTIMO RESOLVITUR FIDES?

Prima sententia est, Deum, quatenus est Deus, seu ratione deitatis, ut per intellectum distinguitur ab attributis, puta veritatis, sapientiæ, esse obiectum fidei formale. Ita *Caietanus*, hic,

§. ad evidentiam et I. p. q. 1. a. 1., *Capreolus* 3. d. 29. q. 1. a. 3. ad 1. Probatur primo: formalis ratio assensus est illa, in quam ultimo resolvitur assensus; sed licet ratio assentiendi myste-riis fidei sit veracitas Dei, tamen ratio, propter quam convenit Deo veracitas, est ipsa deitas, ergo. Probatur secundo: Deus, quatenus est verax, est obiectum fidei; sed quatenus est Deus, est verax: ergo quatenus Deus, est obiectum fidei. Favet *D. Thomas* I. p. q. 1. a. 7., ubi Deum sub ratione deitatis ait esse obiectum Theologiæ, quia est obiectum fidei. Sed ut recte notavit *Bannez*, hic, dub. 1. ad 1., divus Thomas loquitur ibi de subiecto principali Theologiæ et fidei, non de obiecto formali.

Secunda sententia est, rationem, propter quam credimus et in quam ultimo resolvimus assensum fidei, esse auctoritatem Ecclesiæ. Ita *Durandus* 3. dist. 24. q. 1. n. 8., *Gabriel* dist. 23. q. 2., *Stapleton* lib. 8. de princip. fidei c. 20. Favet *Bannez* a. 1. dub. 4. concl. 3., licet concl. 4. contrarium dicat. Fundamentum est: tum quia, ut *Augustinus* ut tom. 6. contra epistolam Fundamenti c. 5., evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ auctoritas commoveret; tum quia aliunde nobis constare non potest, quod hoc vel illud revelavit Deus, nisi ex testificatione Ecclesiæ. Ergo.

Dico 1-o. Fides christiana innititur Deo, quatenus est prima veritas, seu ratione perfectione veracitatis, a qua habet, ut nec fallere, nec falli possit, quæ perfectio significatur notione auctori-tatis divinæ. Antequam probemus, suppono in Deo a nobis posse triplicem considerari veritatem. Prima est transcendentalis, quæ nihil aliud est, quam ipsa entitas, quatenus apta est causare verum de se iudicium in intellectu, vel quatenus habet omnia necessaria ad suam existentiam. Secunda pertinet ad intellectum divinum et sapientiam, estque nil aliud, quam adæquatio intellectus cum re intellecta. Tertia est in voluntate, quæ dicitur veracitas, per quam loquitur de rebus sicuti sunt. Secunda et tertia includuntur in ratione primæ veritatis, ut notat *Caietanus*, hic., §. Ad evidentiam. Hanc conclusionem docent auctores, quos dicto 4-o referam.

Primo igitur, quod fides christiana innitatur Deo, patet ex Scriptura. Ad *Rom. 4. v. 3.* explicans Apostolus fidem Abrahæ, ait ipsum credisse Deo, et subdit v. 24., hoc propter nos scriptum, quibus etiam reputabitur etc., ergo, si nostra fides similis est fidei Abrahæ, Deo nitetur. 1. ad *Thess. 2. v. 13.*, accepistis verbum a nobis, non ut verbum hominis, sed ut est vere, verbum Dei.

Et *Ioan.* 5. v. 10., testimonium Dei maius est; qui credit in Filium; habet testimonium Dei; qui non credit, mendacem eum facit, quia non credit in testimonium, quod testimonium testificatus est Deus. Et 2. *ad Tim.* 1. v. 12., scio cui credidi; *Matth.* 16. v. 17., caro et sanguis non revelavit etc., et hac de causa Scriptura divinitus inspirata dicitur 2. *ad Tim.* 3. v. 16., ad *Hebr.* 1. v. 1., et *Luc.* 1. v. 70. *Ioan.* 1. v. 10., *Psal.* 44. v. 2., 2. *Petri* 1. v. 21., Spiritu Dei inspirante locuti sunt etc., ad *Gal.* 1. v. 12., non ab homine accepi, sed per revelationem etc. Et ea de causa dicitur Christus venisse in testimonium veritati, *Ioan.* 18. v. 37., *Isai.* 55. v. 4. Unigenitus enim, qui est in sinu Patris (id est, absconditorum Patris conscius et secretorum) ipse enarravit nobis, *Ioan.* 1. v. 18. Hoc ipsum confirmant testimonia Scripturæ, in quibus dicimur credere Deo; credere enim alicui, est, assentiri ob eius auctoritatem. Ex Patribus idem ostendit *Valentia*, hic, q. 1. puncto 1., concl. 2. Et ratio est clara, nam de ratione fidei est, ut innitatur auctoritati dicentis: ergo fides christiana, cum sit certissima et Fides auctori-
tati innititur.
omnino infallibilis, certior omni alia notitia, niti debet auctoritate, quæ nec falli nec fallere possit; at solus Deus est huiusmodi testis, ergo etc. Antecedens ostenditur disp. 4. in lib. poster. 95. dub. 2. Idem docent *Augustinus* tom. 6., de utilitate credendi c. 11., quod intelligimus, rationi debemus; quod credimus, auctoritati; *Ber-*
nardus 5. de consideratione, tribus viis aliquid investigamus, inquit, fide, opinione, intellectu, quorum intellectus ratione nititur, fides auctoritate, opinio sola verisimilitudine. Habent illa duo cer-
tam veritatem, sed fides involutam, intelligentia nudam et mani-
festam. Idem habet *Augustinus* tom. 1., de vera religione, c. 24., ut q. 1. a. 1. dub. 2. retulimus.

Quod vero secundum rationem veracitatis innitatur fides Deo, probatur, nam Deus per illam perfectionem formaliter est ratio assentiendi rebus fidei, per quam habet eam in dicendo auctoritatem, ut nec falli nec fallere possit. At haec auctoritas consistit in sapientia, qua cognoscit res, ut sunt, et veracitate, per quam loquitur de rebus, ut eas cognoscit. Ergo ratione harum perfectio-
num est ratio assentiendi rebus fidei. Confirmatur, nam si per impossibile non essent hæ perfectiones in Deo, non esset ratio, cur illi certissime crederemus. E contra, si quis haberet dictas per-
fectiones, quamvis non haberet deitatem, posset esse ratio certis-
sime credendi ea, quæ diceret. Ergo adæquata ratio assentiendi

rebus a Deo revelatis est Deus secundum dictas perfectiones. Confirmatur, qui aliquid testatur, in tantum movet ad assensum, in quantum putatur verax, unde eo facilius et firmius credimus, quo maiorem habemus existimationem de veracitate alterius, et licet ideo homo sit verax, quia v. g. timet Deum, est prudens etc., tamen ratio assentiendi non est prudentia, sed quia putamus illum veracem. Confirmatur, nam per hanc formalem rationem distinguitur fides ab aliis virtutibus theologicis, quae circa Deum versantur. Ratio a priori est, quia nihil potest esse ratio assentiendi propositioni, nisi quod cum ipsius veritate sit connexum, solum enim propter hanc connexionem potest res esse causa, ut aliud cognoscatur. At veritas rerum, quae a Deo dicuntur, necessariam habet connexionem cum perfectione, qua Deus cognoscit res ut in se sunt, et propter quam non potest aliter loqui de rebus, quam intelligat. Ergo Deus ratione illius perfectionis solum est ratio formalis credendi ea, quae ab ipso dicuntur.

Et ex his facile solvuntur argumenta 1-æ sententiae. Ad primum: licet deitas sit fundamentum divinæ veracitatis, non tamen est ratio, ut de Deo credatur veritas per fidem, et ita resolutio assensus fidei non fit in deitatem, sed ultimo fit in veracitatem, quam per se et propter se credimus, sicuti in rem quae est ratio credendi cætera. Et licet veracitatem demonstrare possimus de Deo ex eo quod omnis perfectio simplex necessario conveniat Deo, assensus tamen ex tali demonstratione genitus non est fidei, sed metaphysicus, quod enim fide credimus, ultimo credimus propter veracitatem per se creditam de Deo, ut mox dicemus. Nec necesse est, ut potentia, quae tendit in aliquam rationem obiecti, tendat etiam in ulteriores perfectiones et veluti radices illius, nam visus tendit in colorem, sed non in causas, propter quas color convenit tali corpori, scilicet in tales primas qualitates, raritatem etc., ut recte *Bannez*, hic, dub. 1. ad 2. Ad secundum: est merum sophisma, simile huic, lucidum, in quantum tale, est obiectum visus; sed sol, quatenus est talis substantia, est lucidus, ergo etc. Respondeo ergo, negando minorem, ratione enim distinguitur a veracitate deitas, et quamvis deitas sit fundamentum veracitatis, inde non sequitur, quod in illam resolvatur actus fidei. *Dices*: Peculiaris est tamen conditio sine qua non, nec includitur in ratione formalis obiecti. Respondeo, quando aliquid necessarium est aliquem effectum, non iam per illud applicatur ad agendum aliqua nova

causa, sed potius, ratione sui, tunc est vera causa, et non conditio. Nec aliud principium habemus ad distingvendam causam a conditione. Sicut ergo informatio albedinis in vino ut subiecto non est conditio albi, sed includitur in eius formali ratione, et spectat ad effectum formalem albi, quia sine illa non datur hic effectus: ita prima Veritas non dat esse credibile rebus fidei, nisi quatenus per revelationem illis coniungitur.

Dico 2. Auctoritas Dei non est formalis ratio, propter quam credimus, nisi quatenus aliquid revelat et testificatur, ac proinde etiam revelatio et testificatio Dei, quæ est actio libera ad extra, includi debet in ratione assentiendi fide divina. Ita *Caietanus*, hic, ad 2. dubium, *Bannez* dub. 1. concl. 4. et *D. Thomas* I. p. q. 1. a. 3., ubi ait, divinam revelationem esse formale obiectum fidei. Ratio est clara, nam prima veritas, nisi aliquid affirmet, et id nobis significet, non potest esse ratio credendi. Deinde prima veritas ea solum ratione est ratio credendi, quatenus habet connexionem cum re credita; sed hanc non habet, nisi quia revelat, neque enim alia connexio obiecti crediti et primæ veritatis esse potest, quam per revelationem, quæ conformis esse debet rei revelatae. Et hoc manifeste significant loca Scripturæ superius allata. Et hæ rationes ostendunt non esse solum conditionem, sine qua non, sed in ipsa constitutione rationis assentiendi seu obiecti formalis includi, nam veracitas Dei non facit aliquid credibile nisi applicetur et coniungatur illi; at per solam testificationem coniungitur: ergo sicut ad rationem formalem albi præter albedinem necessaria est informatio seu unio, ita similiter ad rationem credibilitatis.

Obiicies, ratio obiecti formalis fidei debet esse aliquid increatum, cum virtus sit theologica, sed revelatio est aliquid creatum. Deinde esse revelatum est ens rationis, ergo obiectum formale fidei erit ens rationis: quod concedit ridicule *Capreolus* 3. dist. 24. q. 1. a. 3. ad 2. contra 4. concl., et *Bannez*, hic, dub. 1. ad 6. Respondeo, ratio assentiendi non est revelatio creata, sed auctoritas Dei revelans, sicut ratio albi non est informatio, licet ad rationem albi essentialiter requiratur. Sufficit autem ad virtutem theologicam, si præcipua ratio formalis obiecti sit aliqua perfectio divina, licet includat aliquid creatum. Sicut etiam in obiecto spei non solum includitur Deus sed et consecutio eius, quæ est beatitudo formalis, quia ex re possessa ut possessa integratur omne obiectum ut eius finis totalis. *Caietanus* tamen, hic, §. Ad secundum, ait, hanc

L. 12.

revelationem Dei esse idem ac substantia Dei, quia putat actionem transeuntem Dei esse divinam essentiam, quam solutionem nec *Valentia* reiicit, hic, punto 1., concl. 7., difficult. 6. Sed et hoc fundamentum est falsum, et si verum esset, adhuc externa locutio et testificatio Dei necessaria esset, ut credere possemus, et de hac procedunt argumenta allata pro nostra conclusione. Ad 2-m, esse revelatum in obiecto fidei est extrinseca denominatio realis, ut ex *Logicis* patet; ipsa autem revelatio est locutio et testificatio Dei; et hæc est ratio credendi, non aliquod ens fictum ab intellectu.

Dico 3-o. Fides divina innititur auctoritati Dei dicentis, et testimonio per se et propter se credito, non propter aliquid aliud. Ita *Caietanus*, hic, ad 4. dubium, *Capreolus*, ubi supra ad 1. con. 4. concl., *Toletus* 1. 4. Summæ cap. 1. §. Quarta pars. Antequam probemus, sciendum est: duobus modis posse aliquid credi propter auctoritatem Dei: 1-o propter auctoritatem propter se creditam, idest non aliunde, ex alterius testificatione cognoscendo hoc Deum dixisse. 2-o propter auctoritatem et revelationem cognitam ex testimonio hominis fide digni, motivis etc. Ad fidem ergo christianam non satis est, ut aliquid credamus propter auctoritatem Dei quomodounque cognitam, sed necesse est, ut credamus propter revelationem et auctoritatem divinam cognitam per se et propter se, et non propter motiva humana etc. Licet ergo id, quod creditur tanquam obiectum materiale, non possit propter se credi, tamen id quod creditur tanquam ratio credendi aliud, propter se creditur: quæ igitur a Deo dicuntur, credimus propter revelationem, hanc autem revelationem, non propter aliam revelationem, per quam reveletur, nec propter alia motiva, sed propter seipsam, quæ est revelatio rei alterius, credimus. Sic voluntas fertur in res propter bonitatem, in ipsam bonitatem propter se: et in universum omnis potentia et habitus tendens in aliquod obiectum propter aliquam rationem formalem, ultimo debet tendere in aliquid propter se, ex quo sumitur ratio a priori huius rei. Nota vero, quod sicut cum volumus aliquid propter bonitatem per se appetibilem, videmus lucidum propter lucem per se visam, non est opus ut faciamus velut reduplicantes illas in actu voluntatis, quod scilicet velimus expresse propter se bonitatem: ita in actu fidei sat est si credamus propter solam Dei auctoritatem, et non propter alia motiva. Non opus est, ut vel per intellectum

expresse cognoscatur, vel per piam affectionem explicite attingatur modus ille per se ut talis, sed sufficit voluntatem inductam motivis velle credere propter auctoritatem Dei absolute, et credere propter illam, et non propter motiva, quibus inducta est voluntas, ut dicitur q. 2. a. 1. dub. 2. concl. 5. Et ita consequenter fideles volunt credere Deo, et credunt, absque expressa consideratione huius modi credendi, qui est propter auctoritatem per se creditam, sicut appetunt bonum absque expressa consideratine, quod propter se appetatur bonitas illius.

Iam igitur probatur conclusio. Id, in quod ultimo resolvi debet assensus fidei, tanquam in rationem credendi, non potest esse auctoritas creata et naturalis, quæ fallibilis est; sed si fides non resolveretur ultimo in auctoritatem Dei dicentis per se et propter se creditam, deberet necessario resolvi in auctoritatem creatam, crederemus enim Deum revelasse propter testimonium hominum fide dignorum, vel motivorum probabilium etc. Iam ergo cum fidei certitudo innitatur certitudini revelationis divinæ, non potest esse certius id, quod creditur, quam certum sit id revelatum esse a prima veritate, atque ita si sola humana fide esset certum, quod Deus id revelasset, solum humana fide possemus credere. Ratio ergo a priori conclusionis sumitur ex omnimoda infallibilitate fidei christianæ, et ex eo, quod Scriptura ait, fidem non niti verbo humano, sed divino testimonio.

Ut cætera per rationes explicantur veras per seipsas: ita certe propter auctoritatem Dei revelantem creduntur Dei auctoritas et revelatio per se. Ex quo sequitur, quoniam in obiecto formalí fidei, hoc est in auctoritate Dei in dicendo intrinsece involvatur existentia Dei, fieri non posse, ut credatur aliquid propter illam, quin illa credatur existens, ut innuit *D. Thomas* q. 16. a. 1.

Licet ergo ante assensum fidei ex motivis supra allatis cognoscamus, evidenter credibile esse Deum revelasse quod credimus, fidei tamen assensus non fit propter revelationem ex illis motivis cognitam, sed propter revelationem propter se creditam. Et ex hoc sumitur ratio, cur actus fidei sit supernaturalis in essentia, (ut q. 2. dicetur), cur sit obscurus, quia scilicet innititur auctoritati et revelationi obscure propter se cognitis, cur sit necessarius actus voluntatis ad assensum fidei, cur nunquam nos cognoscere possimus, an actus, quem dicimus propter auctoritatem Dei, sit actus fidei divinæ vel solum humanæ, ut q. 4. dicam. Demum hinc colligi

debet discrimen actus Fidei et actus Theologiæ, quando enim ex duabus propositionibus de fide infertur conclusio theologica, tunc assensus conclusionis revera innititur auctoritati Dei, sed auctoritati cognitæ per consequentiam et discursum. At vero per fidem cognoscitur aliquid propter auctoritatem Dei, per se et immediate applicatam, ut notat *Canus* 12. de locis cap. 3., *Valentia*, hic, puncto 1. post concl. 2. difficul. 7., *Bannez* a. 1. dub. 2., *Torres Canariensis* I. p. q. 32. ar. 4. in 3. parte comment.: Non opus est, ait, ut actu reflexo cognoscat quis se credere propter revelationem, id enim agricolæ non faciunt, sed sat est ex motivo sufficienti credere propter auctoritatem Dei. *Vasquez* I. p. disp. 4. n. 23., assensus, inquit, theologicus non innititur immediate testimonio Dei per se ex illustratione supernaturali, sicut assensus fidei, sed media consequentia ex articulis. Ideo addit *Bannez*, obiectum Fidei et Theologiæ non esse idem, quia si idem esset, non differenti habitus. Obiectum formale Fidei est auctoritas Dei per se credita, Theologiæ vero auctoritas Dei ut per consequentiam ostensa. Et *Canus* 12. de locis c. 2. in fine, *Fides*, ait, proxime et immediate auctoritati nititur, Theologia rationi, ita enim se habent ut habitus principiorum et scientia conclusionis. Idem habet cap. 3. concl. 3.

Dico 4-o, Deum dicentem, seu primam Veritatem revelantem esse formale obiectum fidei, in quod tanquam in ultimam rationem assentiendi resolvitur fides. Ita *D. Thomas*, hic, *Caietanus*, *Bannez*, *Halensis*, *Bonaventura*, *Albertus*, *Richardus*, *Scotus*, *Capreolus*, relata *Valentia*, hic, puncto 1. concl. 2., *Stapleton* l. 8. de principiis c. 20. Ratio ex dictis est clara, nam illa est ratio formalis assentiendi, propter quam assentimur, seu a qua determinatur intellectus ad assentiendum; sed fide divina non assentimur propter ullum aliud motivum, quam propter auctoritatem Dei revelantis: ergo etc. Minor patet, quia semper Scriptura, cum de fide loquitur, ait eam nisi testimonio Dei, et non humano. Præterea si propter aliud motivum et creatam testificationem assentiremus, fides nostra fundaretur in humana testificatione et motivo creato. At id fieri non potest: tum quia certior est fides qualibet testificatione creata evidenter credibili, quod ut ostenderet *D. Paulus*, utitur hypothesi quadam impossibili ad *Gal. 1. v. 8.*, si nos vel *Angelus* etc., quod evidenter ostendit, fidem non nisi testificatione et motivis humanis, nam si his niteretur, mutari deberet fides mutatis istis testificationibus: ergo licet præcedere debeant motiva, assensus tamen fidei

iis non nititur; tum quia cognitio, quæ fundatur in alia cognitione tanquam principio, imperfectior est illa cognitione, in qua fundatur, ut constat exemplo principiorum respectu conclusionis; at nulla cognitio, quæ nititur humanæ testificationi, potest esse fide præstantior, ergo etc. Demum ex dictis patet, actum fidei non esse propositionem causalem, causalis enim propositio illa est, in qua dicitur hoc esse, quia illud. In qua duæ propositiones et discursus virtualis clauditur. At hic non ita accidit, sed sicut in aliis propositionibus, cum ratio formalis exprimitur, dicere solemus, solem videri propter lucem, lucem propter se, amari rem propter bonitatem, bonitatem propter se. Ita ergo.

Ex his sequitur 1-o, ut notat *Caietanus*, hic, a. 1., *Valentia* q. 1. punto 1. concl. 6., male dicere auctores secundæ sententiæ, ultimam fidei resolutionem fieri in Ecclesiam, tamquam in id, propter quod credimus, 1-o quia unum obiectum materiale alicuius habitus non potest esse formalis ratio respectu aliorum obiectorum materialium, intellige si solum sit obiectum materiale, nam si simul sit formale, potest, ut cum applicamus rationem boni in communi, cognoscimus rationem virtutis. Similiter in omni actu fidei cognoscitur existentia divinæ auctoritatis, consequenter quod Dei sit; tamen potest existentia Dei, seu divinæ auctoritatis, esse obiectum materiale fidei. Et ideo quod sit aliqua Ecclesia fidelium, vera et infallibilis, est unum obiectum ex obiectis materialibus fide creditis, ergo debet esse aliqua ratio formalis, propter quam id fide credimus; eadem est autem ratio assentiendi in uno actu fidei et reliquis, ergo etc. Deinde non est alia ratio assentiendi fide divina in nobis, quam quæ fuit in Apostolis, Adamo etc.; sive enim Deus immediate revelet aliquid, sive mediate, semper eadem manet ratio assentiendi et fides eiusdem speciei iuxta illud 2. *ad Cor.* 4. v. 13., habentes eundem Spiritum fidei etc., et constabit ex dub. 5. At ii non crediderunt propter auctoritatem Ecclesiæ proponentis, sed crediderunt Deo, ut ad *Ioan.* 4. v. 3., et Paulus ad *Gal.* 1. v. 12. ait, se non per homines accepisse.

Verum tamen est, confirmata semel auctoritate Ecclesiæ, vel ex Scriptura Sacra, apud eos qui hanc admittunt, ex eius signis, natura, proprietatibus etc., vel ostendendo ex motivis evidenter credibile esse, quod hæc sit vera Ecclesia, in cæteris fidei articulis posse et debere nos uti testimonio Ecclesiæ, non tanquam ratione formalis assentiendi rebus fidei, sed tanquam auctoritate

Quomodo
Ecclesiæ au-
ctoritas movet
ad fidem.

infallibiliter proponente res fidei. Et hoc sensu dixit *Augustinus* moveri se ad credendum auctoritate Ecclesiæ, non tanquam ratione formalí credendi, sed tanquam infallibiliter proponente etc.

Sequitur 2-o, non recte *Molinam* I. p. q. 1. a. 1. disp. 2. dicere, rationem formalem specificantem actum fidei esse quid cognoscibile per divinam revelationem, non præcise, inquit, sic enim res fidei attinguntur etiam ab hæreticis, sed cognoscibile per divinam revelationem et per habitum infusum. Hoc, inquam, non recte dicitur, tum quia hæreticus non credit propter auctoritatem divinam per se et propter se creditam, sed propter auctoritatem et revelationem fide humana creditam, ut dixi; tum quia actus nunquam sumit speciem ab habitu, sed habitus contra ab actu, nec principium effectivum dat speciem actibus: unde licet habitus fidei in ipsa iustificatione infundatur, ut docet *Trident.* Sess. 6. c. 7., tamen præcedit actus fidei tanquam dispositio ad ipsam iustificationem; tum quia male assignat rationem specificam potentiae vel habitus cognoscitivi in esse cognoscibili, *Aristoteles* enim 5. Metaph. textu 20. expresse docet, intellectum non specificari per intelligibile, nec visum per visibile, idem enim, inquit, bis diceretur. Deinde ratio formalis obiecti visionis non potest esse, quod sit visum, siquidem obiectum secundum suam rationem formalem est prius actui; sed esse visivum non est prius actui visionis. Ita *Durandus* 3. dist. 24. q. 1. n. 13.

L. 14. Ad rationem dubii propositam initio ex his facile respon-
Resolutio fidei detur, nam ut recte notat *Valentia* q. 1. punto 1. in fine, cum quæritur ratio, ob quam assentimur rebus fidei, quæri potest, 1-o ratio, cur homo acceptet res fidei et velit credere, et hunc quasi labyrinthum rerum obscurissimarum velint ingredi, et hæc non est nisi prædicatio hominis fide digni, qui refert hanc esse doctrinam Ecclesiæ et Christi, aut motiva ex veterum historiis etc. collecta, quibus cooperante gratia Dei inducitur ad iudicandum prudenter, hoc esse credibile et credendum. Et in hæc motiva resolvitur voluntas credendi. 2-o quæri potest ratio, ob quam post prædictam voluntatem credit intellectus, et hæc ratio est prima Veritas revelans, credo enim v. g. Trinitatem, quia Deus revelavit, factam vero esse revelationem a Deo, non per aliam revelationem cognosco, sed per se et propter se credo, obscure, adiutus auxilio gratiæ et hic sisto. Sicut enim res indico alteri per voces, voces vero seipsis, et obiectum appeto propter boni-

tatem, ipsam autem bonitatem propter se, ita etc. Ex quo etiam Circulus nullus facile liquet, nullum admitti circulum in fidei resolutione, nam est, si Ecclesiæ propter cum dicimus nos credere Ecclesiæ, quia id iubet Scriptura, et similiter credimus hanc esse Scripturam, quia id proponit Ecclesia, nullus in hac re circulus admittitur, non enim assignatur in his propositionibus ratio formalis, ob quam assentimur rebus fidei, sed tantum ratio proponens res fidei et in quam resolvitur voluntas credendi seu ratio ob quam acceptat voluntas et vult credere. Unaquæque autem ex his fidei regulis proponentibus dogmata sufficienter proposita est tanquam evidenter credibilis per alia motiva, hanc enim, quam terimus, Scripturam, sacram esse, evidenter credibile est ex motivis supra allatis, adiuncta Traditione, quam ex veterum scriptis cognoscimus. Postquam vero uni ex his regulis assensi sumus, possumus per illam confirmare aliam regulam fidei, ut Ecclesiæ et Conciliorum auctoritatem per Scripturam etc. Id tamen semper vitamus, ne circulum vitiosum admittamus, sed quemadmodum in Logica de regressu demonstrativo diximus, per conclusionem aliunde notam probari præmissas: ita hic dicendum, per aliquam regulam aliunde cognitam tanquam evidenter credibilem et creditam confirmamus aliam regulam, quæ itidem aliunde cognita confirmat aliam regulam fidei. Nec infinitus processus datur in revelationibus, ut recte *Valentia* q. 1. p. 1. post. 2. concl. diffic. 8. Nam ipsa revelatio non per aliam revelationem revelatur, sed per se ipsam, sicut vox non per aliam vocem explicatur.

Quinta dubitatio.

AN AD ASSENSUM FIDEI REQUIRATUR DISCURSUS, QUO INTELLECTUS PRIUS CREDENDO, QUOD HOC SIT REVELATUM A DEO, POSTEA PROGREDIATUR AD ASSENSUM REI REVELATÆ?

Certum est 1-o, ante fidei assensum præcedere discursum, per quem cognoscantur obiecta fidei esse credibilia et secundum rectam prudentiam credenda, ut ex dictis patet.

Certum est 2-o, ut recte docet *Canus* 6. de locis c. ultimo ad 10., *Vega* 9. in Trid. c. 39., *Soto* I. p. q. 2. ad 7. (quem ^{fidei, alia evi-} in hoc male reprehendit *Bannez*, hic, a. 1. dub. 1. post. 5. conclusionem), *Gabriel Vasquez* I. p. disp. 5. c. 3. num. 7., *Bellarminus* tom. 3. controv. 3. lib. 3., *Valentia* 1. II. disp. 8. q. 4. ^{denti, conclusio de fide.}

p. 7., 2. II. disp. 5. q. 1. p. 2., *Toletus* in Summa lib. 4. c. 1. §. Quarta pars., conclusionem deductam in bona consequentia ex una de fide et altera lumine naturali nota, vel ex duabus de fide, esse propositionem de fide, non minus, quam eas propositiones, quae ab Ecclesia determinatae sunt. Id tamen non ita intelligendum, quasi assensus conclusionis huiusmodi, quatenus infertur ex præmissis de fide, sit assensus fidei, revera enim est solum assensus theologicus. Et ratio clara est, nam assensus conclusionis semper sequitur præmissam in certitudine, ergo cum altera præmissa solum est naturalis, minus erit certa, quam propositione fidei. Cum vero ex duabus propositionibus de fide aliquid deducitur, assensus conclusionis innititur bonitati consequentiæ et non soli auctoritati divinæ. Aliud ergo est, talem propositionem illatam esse de fide, seu cognosci posse per fidem; aliud vero, assensum, qui generatur per discursum ex propositionibus, esse fidei assensum; revera enim assensus hic non est fidei, sed theologicus, qui non innititur immediate revelationi Dei, sed bonitati consequentiæ. Potest tamen talis propositio immediate per actum fidei cognosci, quia per talem discursum proponitur sufficienter conclusio tamquam evidenter credibilis et credenda. *Canus* 12. de locis c. 7. in fine, si quis, ait, vel bonitatem consequentiæ vel principium naturale quod Theologia adstruit, ignorat, eum non fore hæreticum, sed stupidum. In foro tamen exteriori hæreticus reputatur, qui negat talem conclusionem, quia non consideratur negans propositionem lumine naturæ evidentem, sed aliam propositionem de fide, ex qua deducitur. Rectissime *Vega* lib. 9. c. 39. post 4. argum., conclusioni non esse assensum certiorem quam sit certus assensus præmissæ naturalis, quia conclusio sequitur debiliorem partem. Ratio est, nam non potest intellectus esse certior de connexione extermorum inter se, quam sit certus de connexione extermorum cum medio, vel de distinctione ab illo, eo quod non videt connexionem extermorum, nisi quatenus videt connexionem eorum cum medio. Recte igitur notat *Vasquez*, huiusmodi theologicam demonstrationem perinde se habere respectu demonstrantis, sicut Concilium declarans esse aliquid de fide respectu totius Ecclesiæ, proinde tenetur theologus credere, vel saltem non negare talem propositionem, sicut omnes tenentur credere, quod Ecclesia statuit in Concilio, quod *Valentia* quoque q. 1. punto 2. ad 3. non negat, licet limitet sine necessitate, et male reprehendat

Vegam; ubi etiam male docet, assensum conclusionis theologicæ certiorem esse, quam sit præmissa naturalis, ex qua deducitur, ut in Logica ostendi contra Molinam.

Pro claritate horum:

Dico 1-o, conclusio theologica sive ex duabus propositionibus de fide, sive ex una de fide et alia nota naturaliter certa tamen deducatur, est de fide ex parte obiecti. Ita *Vega* 9. in *Trid.* c. 37., *Bellarminus* tom. 3. controv. 3. 1. 3. Probatur: quando aliquid proponitur sufficienter, ut a Deo dictum, credendum est, vel saltem credi potest, fide divina, ut ex dictio patet. Ideo enim credenda sunt mysteria fidei, quia sufficienter proposita sunt per miracula et alia signa, quibus ostenditur res nostræ fidei esse credibiles. Sed per discursum theologicum sufficienter proponuntur res fidei tanquam revelatae a Deo, saltem mediate, ergo. Minor probatur, nam non minus efficax est talis discursus ad probandam credibilitatem rei, quam alii discursus et iudicia, quibus diximus ostendi, res fidei credibiles et credendas esse. *Valentia* 2. II. disp. 1. q. 1. p. 2., quando præmissa naturalis est universalis, et de fide particularis, ait, conclusionem non esse de fide; sed tunc solum esse de fide, quando propositio revelata est universalis, naturalis vero est particularis. Sed ratio universalis est in contrarium.

At gravis difficultas est. Quæritur enim: ad hoc, ut conclusio theologica sit de fide, qualis debeat esse præmissa naturalis? Ratio omnino difficilis est, nam ex una parte videtur sufficere, si præmissa naturalis sit certa moraliter, ut putat *Medina* 1. II. q. 112. ar. 5. concl. 3., *Bellarminus* tom. 3. controv. 3. lib. 2. c. 8. Tum quia argumenta, quibus 1-o probavimus res nostras fidei esse credibiles, solum moralem certitudinem faciunt, excludendo omnem metum prudentem et rationabilem; nam etsi naturalem evidentiam non habeamus de veritate miraculi, tamen cum sciamus ad Dei providentiam et iustitiam spectare, ut non permittat ea fieri in confirmationem falsitatis, quæ moraliter certa iudicamus miracula, bene ac prudenter credimus, ea quæ confirmantur miraculis moraliter certis; et idem in aliis iudiciis patet, et supra ostendimus, evidentiam credibilitatis non debere esse mathematicam et summam, ergo. Tum quia nonnisi hanc moralem certitudinem habemus, quod v. g. Nicænum Concilium legitimate sit congregatum, quod eius veri canones sint hi vel isti; et tamen hoc sufficit ad sufficientem propositionem. Dices: in cognitione acquisita

alius est habitus principiorum, alius conclusionum. Ergo similiter alius est habitus infusus cognoscendi articulos, alius cognoscendi conclusiones deductas. Respondeo: disparitas est, nam in natura libus assentimur principiis propter evidentiam connexionis terminorum; in conclusione propter connexionem detectam præmissarum. At hic eadem est ratio, scil. auctoritas Dei, applicata per discursum.

Ex alia vero parte *Vega* 9. in Trid. c. 39., *Valentia* 1. II. disp. 8. q. 4. p. 4., putant non sufficere, ut præmissa naturalis sit moraliter certa, sed ita debet esse certa et evidens, ut impossibile sit illi subesse falsum. Ratio est, nam si ad hoc, ut conclusio theologica sit de fide, sufficit, cum una præmissa est de fide, alia moraliter certa, sequitur hominem fide divina posse credere se esse in gratia, si tale argumentum conficiat: qui contritus est, vel amat Deum, est iustus; ego sum contritus et amo Deum: ergo. Maior est certa de fide. Minor, etsi naturali certitudine certa est, cognosci non potest, cum pravum et inscrutabile sit cor, *Hierem.* 17, 9. Si simplex fuero, hoc ipsum ignorabo, *Job.* 9, 21. *Prov.* 21, 2.: Via viri recta sibi videtur, appendit autem corda Deus. 1. *Cor.* 4, 4.: Nihil mihi conscious sum etc. Unde *Hieronymus* in c. 17. Hieremiæ, homo, ait, videt in facie, Deus in corde, et quod nobis nitidum, mundum videtur, illis oraculis sordidum demonstratur. *Augustinus* serm. 23. (alias 93.) de verbis Domini, n. 14., fortasse, ait, nihil invenis in conscientia tua; invenit ille, qui melius videt. *Ambrosius* serm. 5. in Ps. 118. n. 41., solus Deus, secretum novit, si remissum est opprobrium peccati. „Solus, inquit, novit, quod nescire potest etiam ipse, qui fecit.“ Unde *Innocentius* cap. Accepimus, de purgat. canonica, temere iurasse ait eum, qui immunem se iurarat a crimen, non quia non admisisset, sed quia per poenitentiam delesset.

Licet ergo hoc ita sit, tamen morali certitudine scire quis potest, se amare Deum, ita ut licet advertat posse se dubitare, tamen secundum rectam prudentiam iudicat non esse dubitandum; tum quia talis certitudo necessaria est, ut accedamus ad Ecclesiam, ergo, tum quia Scriptura id innuit, *Ioan.* 5., perfecta, ait, charitas foras mittit timorem; qui timet, non est perfectus in charitate. *Rom.* 8., Spiritus testimonium reddit spiritui, quod filii sumus. *Ioan.* 3., si cor nostrum non reprehendit nos, fiduciam habemus. 1. *Cor.*, gloria nostra est testimonium bonæ conscientiæ; tum quia id innuunt Patres, *Bernardus* sermone 69. in Cant. ait, non dubi-

tare talem animam (qui scil. ea signa, quæ enumerarat, in se deprehendit) se amari, *Ivo* serm. 8. in Epiphan., postquam viri iusti signa proposuit, quisquis ait talis est, non dubitat Deum habitatorem esse sui; idem habet *Gregor.* M. 1. dialog. c. 1. lib. 13. c. 8.; tum quia id ratio probat, ut ait *Vega* 9. in Trid. c. 16., nam argumenta moralia sufficiunt, ut quis moraliter certo credat hunc esse suum patrem, hunc esse minus bonum etc. At potest iustus habere talia iudicia de suo amore, ut quia experitur se velle spoliari omnibus, etiam vita, antequam Deum offendat, se Dei causa multa, ardua etc., sine malo fine facere, experitur motus virtuosos innumerabiles, affectus pios crebros etc. Ergo ex his haberi potest moralis certitudo, quæ etsi non sit omnimode infallibilis, nec ita excludat formidinem sicut fides vel evidentia naturalis, excludit tamen prudentem metum, sicut contingit in aliis rebus humanis.

Ego existimo, in quibusdam rebus sufficere propositionem naturalem moraliter certam, ut quod hic Papa definiens de fide sit legitime electus, quod hoc Concilium legitime coactum; quod si fiat, canones illius Concilii etc.

An in omnibus id sufficiat, non est facile explicare propter secundam rationem dubitandi. Ego dicerem: in omnibus sufficere præmissam moraliter certam, excludentem metum rationalem, quando non tantum aliunde non constat ex revelatis, Deum impli-cite in præmissa de fide revelata conclusiones theologicas includere, *sed potius expresse constat Deum nolle illas conclusiones homini esse certas de fide.* Ratio est, nam etsi quando id non constat, ad divinam providentiam et sapientiam spectat non permettere rem evidenter credibilem ostendi, saltem morali evidentia, nisi ipse velit assistere, ne illi morali certitudini subsit falsum, tamen quando expresse revelat se nolle ita assistere, sed potius velle conclusiones illas ignorari et incertas manere, consequenter revelat se nolle ita assistere, ut propositioni moraliter certæ falsum subesse repugnet. Ita autem accidit in casu secundi dubii, de certitudine gratiæ.

Alii dicunt alia, sed hoc mihi satisfacit. Idem innuit *Bellar-minus* illo c. 8., non concurrit, ait, Deus particulari assistentia, ne sine testimonio interno non subsit falsum, sicut concurrit, ne iudicio Ecclesiæ subsit, ut lib. 1. controv. 4. tom. 1. cap. 9. disputat.

Dico 2-o, assensus conclusionis theologicæ, quatenus formaliter est assensus conclusionis, non est assensus fidei, sed est assensus theologicus. Ratio est, nam tametsi syllogismus theologicus tanquam conditio sine qua non sufficienter proponat conclusionem a Deo revelatam esse saltem mediate, sufficiat ad hoc, ut intellectus motus gratia Dei assentiatur illi conclusioni, non propter præmissas aut bonitatem consequentiæ, sed immediate propter auctoritatem Dei; tamen quando assentitur illi propter bonitatem consequentiæ et præmissas, impossibile est, ut sit actus fidei. Non quia ratio formalis assentiendi non est divina auctoritas per se et propter se credita, sed quia conclusio in certitudine sequitur debiliorem partem. Ergo cum certitudo fidei infinite excedat quamlibet certitudinem naturalem, cum sit ordinis superioris et rationem formaliter superet perfectione, non potest assensus conclusionis istius esse fidei. Ergo hæc conclusio tantum est certa certitudine naturali.

Hanc tamen naturalem certitudinem ait *Valentia* 2. II. disp. 1. p. 2. in fine, *Zumel* 1. p. q. 1. a. 5. quæstiuncula unica, esse perfectiorem quam sit certitudo principii naturalis, tum quia procedit non ex sola propositione nota naturaliter, sed etiam ex propositione divinæ revelationis, cum ratio assentiendi sit lumen supernaturale mixtum lumini naturali; tum quia facula exigua simul cum sole producit lumen intensius, quam sola facula etc. Ergo.

Assensus theologicus diversus a fidei et scientiae naturalis, et est mixtus.

Sed hæc solum ostendunt assensum theologicum esse diversæ rationis ab utroque assensu, tamen cum sequatur debiliorem partem, non est certior, quam naturalis. Assensus ergo conclusionis non est propter auctoritatem Dei per se et propter se creditam, sed propter discursum, et ita diversæ rationis, non tamen certior.

Certum est 3-o, fidem non generari per discursum ex principiis rei intrinsecis, vel ex solis principiis lumine naturæ cognitis, huiusmodi enim principia scientiam, non fidem generant, ut, Deus est bonus, ergo non est auctor peccati etc. Solum ergo potest esse controversia, an ex principiis extrinsecis, ide est, ab auctoritate et revelatione, ad rem ipsam credendam progrediatur noster intellectus per discursum, ita ut primo per se et propter se credamus fide divina, hoc vel illud revelasse Deum, postea ita discurramus, quod Deus revelavit, verum est et credendum, atqui hoc revelavit, ergo. Ac proinde controversia esse potest solum, an assensus revelationis sit causa assensus rei revelatæ.

His præmissis:

Prima sententia est, fidem generari in nobis per discursum, ex principiis extrinsecis auctoritatis et revelationis Dei, modo prædicto. Nullum antiquorum vidi id expresse docentem, nisi quod *Gregorius* 3. d. 23. q. unica, a. 2. ad finem, putat et hanc et sequentem sententiam probabilem. Idem innuit *Durandus* 3. d. 24. q. 1. n. 8. sub finem, licet diverso modo, putat enim rationem assensus fidei esse discursum. Ita tamen *Vasquez* I. p. disp. 5. c. 3., ubi addit, talem discursum non esse theologicum, quia proxime deducitur ex testimonio Dei, theologicus autem discursus ex articulis fidei creditis deducitur. Id etsi non probet *Vasquez*, posset tamen probari. Nam quando unum intelligitur propter aliud, diversi sunt in intellectu assensus, quorum unus sit via ad alium. Sed in fide obiectum revelatum creditur propter revelationem. Ergo. Maior patet, non possumus unum propter aliud iudicare esse verum, seu credere, nisi videndo prius connexionem unius cum alio, nec talis connexio potest movere ad assensum, nisi præiudicetur illud esse verum, cum quo immediate est conexum, connexio enim cum re, quæ nondum iudicatur vera, non potest movere ad assensum. Ergo quando unum propter aliud iudicatur verum, necessario debent esse plures actus, quorum unus fit via ad alium. Et nisi hoc dicatur, posset quis dicere, assentiri se propter præmissas conclusioni sine discursu. Confirmatur. Cum alicui assentimur ob auctoritatem humanam, præcedere debet discursus, non enim movemur auctoritate ad assensum, nisi præiudicemus, eum esse fide dignum qui loquitur.

Dico breviter, assensus conclusionis ex principio extrinseco auctoritatis divinæ deductus non est actus fidei, nec ad illum necessarius est, ut per talem discursum deducantur res fidei. Ita *Capreolus* 3. dist. 24. q. 1. a. 3. ad 3. contra secundam conclus., *Canus* 12. de locis c. 3. concl. 3. et cap. 2. in fine. Sicut, ait, naturale lumen, absque medio ratiocinationis, naturalium principiorum notionem efficit: ita lumen fidei, nullo adhibito rationis argumento, earum rerum persuasionem facit, quibus assentimur divina solum auctorite nixi. *Bannez*, hic, dub. 4. concl. 5., *Valentia* q. 1. puncto 2. colum. 45., qui citat *Scotum*, *Vegam* etc., *Gregorius* 3. dist. 23. q. 2. a. 1., ubi D. *Dionysium* libro de divinis nominibus ideo ait dicere, fidem esse rationem simplicem veritatis, quia non est argumentativa.

L. 15.

Probatur 1-o: Iste est verissimus discursus theologicus constans una propositione naturaliter nota altera certa ex fide: Quod Deus testatur, verum est; sed Deus testatur se esse trinum: ergo etc. Minor est de fide, maior nota lumine naturali. Ergo assensus conclusionis est assensus theologicus, licet id neget *Bannez*, hic, ar. 5. dub. 1. post. 5. conclusionem, et non fidei. 2-o. Licet ad confirmando prima principia uti possimus tali discursu: Quod ostendit lumen naturale, verum est, sed ostendit totum esse maius sua parte, ergo etc.; tamen hic discursus non facit, ut principiis per discursum assentiamur. Ergo similiter etc. Confirmatur, si assensus huius conclusionis esset assensus fidei, sequeretur certitudinem fidei niti bonitati consequentiae et certitudini naturali, et cum illud sit magis tale, propter quod unumquodque est tale, certior esset naturalis veritas veritate fidei, quod falsum esse infra ostendemus. Sequeretur praeterea, assensum fidei, quo cognosco Deum hoc vel illud revelasse, esse velut principium respectu aliorum actuum fidei, atque ita certior et praestantior esset hic actus fidei. Et sicut per actum fidei assentiri possumus illi praemissae, sine alio discursu, ne detur processus infinitus in revelationum revelatione et assensionibus illarum: ita poterimus assentiri rebus cæteris. 3-o per actum fidei attingi et cognosci debet auctoritas Dei revelantis. Ergo si assensus conclusionis est actus fidei, cognosci debet illo actu auctoritas Dei. Sed non posset cognosci, si per illum discursum generaretur, includeretur enim sic medius terminus in assensu conclusionis atque ita esset syllogismus vitiosus. Maior patet, tum quia nisi illam attingat, non erit actus virtutis theologicæ, nec versabitur immediate circa Deum; tum quia formale obiectum alicuius actus debet per illum cognosci, nisi enim cognoscatur, revera non est obiectum talis actus, ac proinde nec formale obiectum. Sicut ergo cum amo rem propter bonitatem, amo etiam bonitatem; cum assentior propositioni propter connexionem terminorum, cognosco ipsam connexionem. Ita similiter etc. Vide q. 2. a. 1. dub. 2. concl. 2. In actu fidei ultimus gradus essentialis desumitur ex eo, quod innitatur auctoritati Dei. At non potest in actibus cognoscitivis ullus gradus sumi ab obiecto, quod re ipsa non cognoscitur per talem actum. Ergo.

Ad argumentum in oppositum respondeo, quando unum intelligitur propter aliud tanquam propter rationem formalem

assentiendi, eodem actu intelligitur utrumque: sicut quando aliquid appetitur propter bonitatem, eodem actu appetitur, quando aliquid videtur propter lumen, eodem actu videtur, quando principia cognoscuntur propter extremorum connexionem, eodem actu cognoscitur connexio, quo assentimur. Similiter ergo, in fide, eodem actu, quo credimus Deum trinum esse, credimus auctoritatem Dei revelantis. Unde in argumento est æquivocatio in illo „propter“, quod significare potest rationem formalem, vel causam determinantem, quæ ad genus causæ efficientis revocatur, sicut in Logica diximus, præmissas esse causas conclusionis. Ad confirmationem respondeo, in hoc differt fides naturalis a supernaturali, quod fide supernaturali assentiamur auctoritati revelanti immediate, per se et propter se, non aliunde, sed per actum fidei cognitæ, quod in fide humana non accidit.

Sexta dubitatio.

AN PRIVATA REVELATIO SUFFICIAT AD ASSENSUM FIDEI?

Recte ostendit *Valentia*, hic, q. 1. punto 7. col. 136. et q. 1. p. 1. concl. 3. col. 33., ad fidem non esse necessariam privatam revelationem qualem schwenkfeldiani comminiscuntur, sed sufficere revelationem factam Apostolis et Prophetis, idcirco enim dedit Deus prophetas, doctores et pastores, ad *Ephes.* 4. v. 12. *Hierem.* 3. v. 15. „dabo pastores“, *Malach.* 2. v. 7. „labia sacerdotis“. Quia fides ex auditu et prædicatione pastorum noscitur, ad *Rom.* 10. v. 17., pastores enim ad ædificationem corporis Christi dati, ad *Cor.* 12. v. 8., ad *Eph.* 4. v. 11. Et ita videmus tum in Veteri Testamento *Deut.* 17. v. 9., *Aggæi* 2. v. 13., *Malach.* 2. v. 7., quam in Novo, *Act.* 8. v. 26. *Act.* 10. Cornelium, Deum non privatis revelationibus sed per Ecclesiæ pastores docuisse fidem. Illorum enim officium est, ut oves Christi pascant, *Ioan.* 21. v. 16. Et cum angelus Satanæ transformare se soleat in angelum lucis, 2. *Cor.* 11. v. 14., 2. *Paral.* 18. v. 21., exponeremur infinitis erroribus et ludificationibus, si privatis somniis tanquam revelationibus niteremur. *Prateolus* lib. 10. a. 4. Ex Vireto et aliis libertini rident Paulum, vas prædicationis. Ita dæmon, qui perlustrat Ecclesiam, per hoc Scripturam impugnat. Atque ideo monet *S. Ioannes*, 1. *Ioan.* 4. v. 1., ne credamus omni spiritui. Et vetus Ecclesiæ consuetudo fuit, ut controversiæ

et difficultates fidei non privatis syncretismis sed coacto Concilio definirentur, et ut *Cyprianus* inquit, epist. 74., ad originem evan-gelicam et traditionem apostolicam, velut ad fontem recurreretur. Nec obest, quod *Ioan.* 2. v. 27. dicitur, non necesse habetis, ut aliquis vos doceat, sed unctio docet vos omnia. Cui similia sunt 1. ad *Thessal.* 4. v. 9., *Ierem.* 31. v. 33., *Isaiæ* 54. v. 13., *Iacob.* 3. v. 1., *Matth.* 23. v. 28., ut *Augustinus*, Tractatu 3. in 1. epist. Ioannis, respondet, in primis sciscitando ab Apostolo, ut quid ipse scripserit epistolas, et prædicatione instituebet homines, si a Deo sufficienter edocti sunt? Agustinus ergo ait, illis locis significari Deum esse qui intus docet per gratiam utiliter, etiam cum exterius strepitus vocis sonat, ut supra, dub. 3. dicto 1. etiam nos diximus, nam nec qui plantat, nec qui rigat, est aliquid, 1. ad *Cor.* 3. v. 7., et non estis vos, qui loquimini, sed Spiritus, *Matth.* 10. v. 20., quibus verbis duplex causa assignatur, ob quas a Deo doceri dicimur.

L. 16. Solum ergo in præsenti difficultas est, an si quæ fiant a Deo privatæ revelationes, sufficiant ad credendum fide divina?

Prima sententia est, eam solam revelationem, quæ facto est principibus Ecclesiæ, esse rationem obiecti fidei. Ita *Canus* 12. de locis c. 3. concl. 3. et cap. 4., paulo ante medium, *Caietanus*, hic, §. ad secundum dubium, et q. 5. a. 3., *Soto* 3. de natura et gratia c. 11., *Bannez*, hic, dub. 3. concl. 2., *Valentia* puncto 1. post. 2. conclus., difficultate 3., *Gregorius* 3. dist. 23. q. 2. a. 1. Favet *D. Thomas* I. p. q. 1. a. 8. ad 2. Innititur, ait, fides revelationi prophetis et apostolis factæ, non autem revelationi siqua fuit aliis facta. Probant 1-o ex *D. Thoma*, hic, q. 5. a. 3., ubi ait formale obiectum fidei esse primam veritatem, secundum quod manifestatur in Scriptura et doctrina Ecclesiæ, ergo etc. 2-o virtus fidei est catholica, ergo habitualis et communis, ergo non privata.

Dico breviter, virtutem fidei non tantum inniti revelationi communi Ecclesiæ, sed etiam privatæ, debito modo factæ. Ita *Vega* 1. 9. in Tridentinum c. 3., *Catarinus* opusculo et apologia de certitudine iustificationis, *Cordubensis* 1. quæstionali, q. 17. §. 1. dubio 2. Probatur 1-o, Abraham creditit Deo, et reputatum est ei ad iustitiam; ad *Rom.* 4. v. 3. et 22., quod scriptum est, ait Apostolus, v. 24., propter nos, a quibus scilicet similis fides exigitur. Abraham autem non creditit propter revelationem Ecclesiæ factam, vel quæ ordinaretur ad instructionem aliorum; creditit enim, ut

ait Apostolus v. 19., nasciturum sibi filium et multiplicandum semen suum. Et quod de Abrahamo dico, idem dicendum de Adamo, Eva, de Paulo, cui *Act.* 23. v. 11. revelatum est, quod esset iturus Romam, de Zacharia, *Lucæ* 1. v. 18. etc. At nos habemus eundem cum illis spiritum fidei, 2. *ad Cor.* 4. v. 13., ergo etc. 2-o obiectum formale fidei est id, quod movet ad assensum. Ergo illa solum erit differentia in ratione obiecti formalis, quæ potest esse differentia in ratione movendi ad assensum; sed quod revelatio fiat, ut tantum unus credat, vel ut credant multi, non mutant rationem movendi in revelatione, revelatio enim solum móvet, connectendo auctoritatem revelantis cum re dicta, quia sine veritate rei dictæ constare non potest auctoritas revelantis; sed revelatio, quæ ordinatur ut credat unus, eodem modo connectit auctoritatem dicentis cum re dicta, atque ea, quæ ordinatur ad multorum doctrinam. Ergo eadem vim habet ad movendum intellectum. Ergo utrobique est eadem formalis ratio obiecti, quam non variat finis, in quem ordinatur testificatio. Confirmatur a simili. Eadem fide humana credimus rem, quæ dicitur nobis, ut privatum cognoscamus, et quæ dicitur, ut veniat in notitiam aliorum. Et differentia finis, in quem ordinatur, nil facit ad diversitatem fidei. Ergo. 3-o ex *Trid.* sess. 6. can. 16. et cap. 12., ubi supponit hominem ex speciali revelatione posse credere se perseveraturum, fide omnino infallibili, id est, divina, cum nulla alia fides sit omnino infallibilis. Quomodo cognoscatur privata revelatio, an divina sit, q. 9. et ex *Delrio* 1. 4. Magiæ c. 1. Ex parte rei revelatae, si faveat doctrinæ Ecclesiæ, bonis moribus. Ex parte eius, cui fit, si evadat humilior, Ecclesiæ et superioribus obedientior.

Ad argumenta contraria respondeo, virtutem fidei dupliciter spectari posse: 1-o secundum suam speciem et essentiam, 2-o quatenus dicitur catholica et universalis, quæ denominatio convenit illi ratione obiecti universalis omnibus propositi. Et quidem verum est, fidem posteriori modo spectatam non posse inniti privatæ revelationi solum, sed ædificari eam super fundamentum Apostolorum et prophetarum, ad *Ephes.* 2. v. 20. Et de fide hoc modo sumpta loquitur *D. Thomas* et *Canus*, qui illa concl. 3. aperte hoc modo applicat. Communis enim modus et ordinarius, quo fides versatur circa sua obiecta, ex lege ordinaria est ille, ut innittatur revelationi factæ pro omnibus. Potest tamen ex privilegio aliter accidere.

Ex his patet, falso docere *Caietanum*, loco citato, et *Bannem*, illo, 3. dubio, ad 1., obiectum formale fidei non esse solum auctoritatem Dei revelantis, sed auctoritatem Dei revelantis articulos, seu ea, quæ pertinent ad christianam religionem, quasi hæc limitatio ad talem materiam articulorum fidei pertineat ad obiectum formale. Hoc ergo falsum est. Tum quia illa limitatio sumitur ex obiecto materiali, seu ex re revelata, ex quo ratio obiecti formalis non potest limitari. Tum quia revelatio Dei, cuiuscunquæ materialiæ applicetur, habet eandem rationem movendi ad assensum. Ergo respectu cuiuscunque obiecti materialis habet eandem rationem obiecti formalis. Tum quia argumenta supra allata, quæ contra hoc militant, infirma sunt, et multa sunt in Scriptura, quæ eadem fide creduntur qua articuli, et tamen sunt articuli, ut quod canis Tobiæ habuerit caudam etc. Si dicas, credi ista, quia aliquomodo referuntur ad articulos fidei, quia sine istis non constaret auctoritas Scripturæ, in qua sunt articuli, ut ait *D. Thomas* I. p. q. 32. a. 4. et 2. II. q. 2. a. 5.; ego vero dicam, etiam privatam revelationem referri ad articulos, quia sine illarum veritate constare non potest auctoritas Dei revelantis.

Disputari hic poterat, an sit de ratione revelationis ad fidem necessariæ, ut sit obscura. Sed de hoc commodius agemus a. 4. dub. 1. et 2.

ARTICULUS II.

Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enunciabilis?

Incipit agere *D. Thomas* de obiecto materiali fidei, et de eius conditionibus ac proprietatibus. Ait ergo obiectum fidei secundum nostrum modum concipiendi esse aliquid complexum, per modum enunciabilis. Ratio est tradita a *Durando* 3. d. 24. q. 1. n. 8., nam actus fidei est iudicium et assensus, ergo eius obiectum est aliquid per modum enunciationis significatum. Ex parte tamen rei creditæ, ait *D. Thomas*, obiectum fidei esse simplex. Quod non est ita intelligendum, quasi omne obiectum sit tale, nam inter obiecta fidei multa sunt etiam ex parte rei creditæ complexa, ut Christum habuisse sapientiam creatam, hominem iustificari per gratiam etc.; sed solum vult *D. Thomas*, semper quidem esse

aliquid complexum ex parte nostri id, quod credimus, non esse tamen semper ex parte rei creditæ, ut recte notat *Bannez* q. 1. a. 1. dubio 1. concl. 3. Nam Deum esse sapientem etc. enuntiatur per modum complexi, in se tamen est aliquid simplex sine compositione.

ARTICULUS III.

Utrum fidei possit subesse falsum?

Priscillianistæ, ut probarent mendacium aliquando esse licitum, dicebant non solum Angelos, Apostolos, prophetas, sed Deum quoque ipsum mentitum esse, ut refert *Augustinus* tomo 4. libro contra mendacium c. 2. Et horum erat: Iura, periura, secretum prodere noli, ait Augustinus, hæres. 70. *Gabriel* quoque 3. dist. 12. q. unica a. 3., *Holkot* 3. q. 1. a. 8. aiunt Deum de potentia absoluta posse mentiri. Ex quo sequitur, Deum posse revelare falsa, ac proinde fidei subesse posse falsum. *Probatur 1-o.* Deus potest facere, quidquid non involvit contradictionem, et potest per se solus producere totam entitatem physicam, quam potest cum causa secunda. Sed locutio, qua significatur aliquid falsum, non involvit contradictionem, participat enim rationem entis et de facto producitur a creaturis. Ergo etc. Confirmatur, nam ut late ostendit *Abbas Iosephus* apud Cassianum, collat. 17. c. 17. et 20., mentiri non est intrinsece malum, sed propter necessitatem et ob finem bonum potest quis licite mentiri, qua ratione ait, multos patriarchas sine peccato mentitos, ut cum Iacob se vocat Esau, Ioseph fratres suos exploratores. *2-o.* Virtus non solum potest versari circa obiectum materiale, quod re ipsa participat rationem formalem obiecti, sed etiam circa id, quod prudenter existimatur participare illam, qua ratione misericordia versatur circa illum, qui prudenter existimatur pauper, licet non sit. At, licet Deus testari non possit obiectum falsum, proinde nec possit illud participare auctoritatem Dei, potest tamen existimari prudenter fuisse id a Deo revelatum, ut si quis, qui proponit, existimetur doctus, prudens, probus, tamen ex ignorantia vel malitia proponat falsum dogma, tanquam a Deo revelatum; quod de facto sæpe accidere, supra, dub. 2. dicto 1. ostendimus. Ergo ex huiusmodi æstimatione potest quis moveri ad credendum id, quod est falsum propter auctori-

L. 17,

tatem Dei. *D. Thomas*, hic, ad q. 4., et ibi *Caietanus*, adoramus, inquit, hostiam, etiamsi forte non sit consecrata. Nec valet si dicas, in supernaturalibus virtutibus id non esse. Nam prudenter speramus quæ apprehendimus possibilia, et amamus charitate virtutem alterius, quam non habet. Nec dicas id in solis virtutibus voluntatis locum habere. Nam in prudentia humana accidit. Respondet *D. Thomas* q. 4. a. 5. ad 2., ibi *Caietanus*, virtutes intellectus non inclinare ad falsum, ut inclinat fides humana, quæ non est virtus. Sed dicere quis potest, propter hoc ipsum, non esse virtutem fidem divinam, sicut non est humana, quia falli potest. Obiicit etiam *Gabriel* 3. d. 23. q. 2. a. 1. spei subesse falsum, ergo et fidei. Respondet *Durandus* 3. d. 24. q. 3. n. 5., spem esse virtutem voluntatis non intellectus, in voluntate autem non est veritas vel falsitas. 3-o. Iudæus fidelis ante nativitatem Christi credebat divina fide Christum esse venturum, et hic actus conservari potuit usque ad Christi nativitatem, ex quo tempore illa fides cœpisset esse falsa, quia per eam crederetur Christus venturus, qui iam tum venerat, ergo. 4-o. In Scripturis dicitur Deus decepisse prophetas, *Ezech.* 14. v. 9., ego Dominus decepi prophetam, *Job.* 12. v. 20. et 24., commutat labia veracium, decipit principes populi etc. Addunt alii, quod ex una propositione de fide et alia falsa inferatur conclusio falsa, ad quam fides concurrit. Circa quod argumentum laborat *Bannez* dubio 2. concl. 2., 3. et 4. Sed nullius est momenti, sicut enim ex una evidenti propositione, et alia falsa, sequitur conclusio falsa, ita ut falsitatis et imperfectionis, quæ est in conclusione, causa sit præmissa falsa: ita in præsenti etc. Determinat ergo assensus falsus coniunctus propositioni de fide ad falsum assensum, sed ille assensus non est fidei, et ita fidei non subest falsum, id est, quod fide credimus, non est falsum. Sicut v. g. Deus nullo modo est causa peccati, ait *Bannez*, licet concurrat ad opus: ita etc.

Dico 1-o. Deum nulla ratione posse dicere falsum, seu, quod idem est, mentiri et peierare; in Deo enim hæc omnia idem sunt, licet in hominibus non sint idem, potest enim homo falsum dicere et non mentiri, nec peierare. Ratio autem, cur hæc in Deo idem sint, est, quia mendacium ex *D. Thoma*, hic, q. 110. a. 1., aliud non est, quam testimonium falsum vel reipsa vel opinione dicentis scienter dictum, nam ut *Augustinus* tomo 4. lib. de mendacio c. 3., mentitur, ait, qui aliud habet in animo, aliud verbis vel

quibuslibet significationibus enunciat. Unde etiam duplex cor dicitur esse mentientis, id est, duplex cogitatio, una rei, quam veram esse scit vel putat, altera rei, quam pro ista profert, sciens vel putans esse falsam. Unde, inquit, qui falsum dicit, putans esse verum, non mentitur, sicut qui verum dicit, putans esse falsum, mentitur. Si ergo Deus falsum dicit, necessario scienter dicet, cum sit omniscius. Similiter iurare, non est aliud, quam interponere divinam auctoritatem ad confirmationem alicuius rei. At quoties Deus aliquid dicit, suam auctoritatem interponit, id est, sua auctoritate firmat et testatur. Ergo quidquid Deus affirmat, id in ipso verissimam habet rationem iuramenti. Iam probatur conclusio 1-o ex Scriptura et Patribus. *Num.* 23. v. 19., non est Deus quasi homo, ut mutetur; dixit ergo et non faciet? Quem locum explicans *Ambrosius* l. 6. epist. 37., impossibile est, ait, mentiri Deum. Impossibile istud numquid infirmitatis est? Non utique: quid ergo ei impossibile? Non quod virtuti arduum, sed quod naturae eius contrarium. Impossibile ergo est ei mentiri, sed impossibile illud virtutis ac maiestatis est, non infirmitatis, quia veritas non recipit mendacium, mentiri ergo non virtutis est, sed infirmitatis. Hæc Ambrosius. Similiter ad *Rom.* 3. v. 4., Deus verax, omnis homo mendax, ubi, ut notat *Canus* 2. de locis c. 3. concl. 3., comparatur Deus cum homine et dicitur excedere in veracitate, non est autem sermo de mendacio in actu, quia non est omnis homo secundum actum mendax, ut in B. Virgine, infantibus etc. patet. Ergo est de potentia mentiendi, quæ cum sit in homine, non est in Deo, ut notat Ambrosius loco citato. Clarius ad *Hebr.* 6. v. 17., interposuit, ait, iusiurandum, ut per duas res immobiles (scil. per promissionem et iuramentum), quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatum haberemus. Et 2. ad *Timoth.* 2. v. 13., si nos credimus illi, fidelis permanet, negare seipsum non potest. At seipsum negaret et suam auctoritatem revocaret, seu quod idem est, esset apud Deum *est* et *non* 2. ad *Cor.* 1. v. 18., idest, revocare posset negando, quod falso affirmaverat. *Psal.* 144.; fidelis Deus in omnibus præceptis suis. *Deut.* 32. v. 4., Deus fidelis, absque ulla falsitate. Demum hoc confirmant omnia argumenta, quibus ostenditur, Deum non posse peccare, proinde nec mentiri, quia potius *Psal.* 5. v. 7., perdet omnes qui loquuntur mendacium, et *Apocal.* 21., 3. excludit e cœlo mendaces, et *Proverb.* 6. 17. c. 12. v. 22., abominatur labia

Affirmare
Dei, est
iurare.

L. 18.

mendacia; qui enim facit mendacium, ex diabolo est, *Ioan.* 8. v. 44. Deus, ait Apostolus, *ad Titum*, 1. v. 2., non mentitur, sed verax est, *Rom.* 3. v. 4. *Ioan.* 3. v. 30., imo ipsa veritas, *Ioan.* 14. v. 6. At omne mendacium ex veritate non est, 1. *Ioan.* 2. v. 21. Unde recte *S. Augustinus* 22. de civit. c. 25., dicam, ait, quid Deus non potest: mentiri non potest. *Cyrillus* lib. 2. in *Ioan.* c. 69., firmatum est, ait, naturam divinam non posse mentiri. Et ex iisdem locis colligitur, Deum non tantum per se non posse mentiri, sed nec per scriptores canonicos. Tum quia illi verba Dei loquebantur et impellente ac movente Spiritu Sancto scripsere, ut supra a. 1. dubio 4. dicto 1. ostendi. At eiusdem malitiæ est facere per se, et impellere alium, ut faciat malum. Tum quia incerta esset alias tota fides christiana.

Respondet *Gabriel*, loco citato et 3. dist. 38. q. 1. not. 3., mendacium, quatenus significat falsum testimonium, cum malitia peccati, repugnare Deo; non tamen ostenditur ex his, repugnare Deo falsum testimonium sine malitia peccati. Contra est. Tum quia Apostolus ex eo ait nos habere firmum solatium et firmam spem, quod Deum mentiri sit impossibile. At non esset firmum solatium, si Deus posset mentiri, etiam sine malitia. Tum quia testimonium falsum scienter dictum est mendacium, mendacium autem per se pravum et vituperabile est, ut in solutione 1-i argumenti ostenditur, et docet *Aristoteles* 4. Ethic. c. 7., *Eusebius* 13. præparat. c. 3., mentiri Deum nefas est dicere; nec enim ipse in se ipso mutatur, nec alios decipit, aut verbis, aut signis. Et lib. 6. c. 9., postquam dixisset Deos gentium mentiri solitos: quomodo, ait, Deus, qui natura veritas est, mentietur? Atque ita, nec pro salvanda vita alicuius dicendum est mendacium, ut late ostendit *Augustinus* libro contra mendacium. Atque ideo recte dixit *Anselmus* 1. cur Deus homo c. 12., quod si Deus vellet mentiri, non ideo esset honestum mentiri, sed potius sequeretur, inquit, illum non esse Deum, non enim potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, imo quæ deserendo veritatem corrupta est. Tum demum, quia licet posset in creatura excusari mendacium a malitia propter aliquem finem bonum, in Deo tamen nullo modo potest, quia cum infinitam habeat potentiam ad omnem finem consequendum sine falso testimonio, apte infertur, testimonium falsum non esse necessarium Deo ad aliquem finem, et sic non posse esse in eo cohonestatum.

Dices, in his probationibus supponuntur divina testimonia esse vera, et consequenter Deum non posse dicere falsum, quod est petitio principii. Respondeo: supponimus, cum agimus contra eos, qui admittunt veritatem Scripturæ, cum gentibus enim aliter agendum esset, et vel ex motivis, quibus ostenduntur dogmata nostræ fidei esse evidenter credibilia, vel ex naturali ratione id esset probandum. Ratio ergo naturalis *a priori* huius conclusionis est, quia auctoritas ad persuadendum cum omnimoda certitudine est maxima perfectio naturæ rationalis, cuius iniuria est, si existimetur non habere auctoritatem fide dignam. In Deo autem ponendum est, quidquid habet rationem perfectionis simpliciter, id est talem, quæ non excludit suapte ratione perfectionem maiorem. Ergo in Deo est talis auctoritas. Et ut recte notat *Canus* 2. de locis c. 3. in fine, non esset Deus summa veritas, si hanc perfectionem non haberet, veracior enim esset, qui nec per se, nec per alium posset falsum dicere, ergo. Idem ostenditur ex ratione summæ sapientiæ, infinitæ bonitatis et veracitatis Dei, nam ut recte *Gregorius* 1. dist. 42. qu. 2. concl. 1., si Deus ignoranter diceret falsum, falleretur; si vellet, ut sibi scienter falsa dicenti assentiremus, falleret. Ergo. *A posteriori* probatur hoc ipsum, nam fides in auctoritate Dei fundata non esset omnino certa, si testimonium Dei posset esse falsum, quî enim sciam de facto non decepisse, et in eo ipso, quod dicat se non decipere, non decepisse? quî sciam de facto usum non esse Deum illa absoluta providentia, secundum quam dicitur posse falsum dicere? Et ut recte *Canus* loco citato, cum *Augustino* c. 8. de mendacio, ait, quomodo credendum est ei, qui putetur quandoque mentiri? Nam forte tunc mentitur, cum præcipit, ut credamus. Recte ergo *Plato*, 2. de republ. in fine, ait, quamvis concederetur mentiri aliquando esse utile et amabile, a Deo tamen amari non posse.

Dico 2-o. Cognitioni fidei non posse subesse falsum. Ita omnes Fidei non potest subesse falsum. Theologi, et supponitur in *Tridentino* sess. 6. c. 9. in fine, certitudini fidei non posse subesse falsum. Probatur ratione a priori, quia fides innititur auctorati Dei sicut obiecto formalis. Ergo solum circa ea versari potest, quæ Deus auctoritate sua comprobavit, non enim potest habitus ferri in obiectum, in quo non sit formalis ratio sui obiecti. At illa non potest esse non vera. Ergo. 2-o cognitio certa non est fallibilis, quia ut alibi, disp. 5. in posterior. q. 1. circa 1. dicto 2., ostenditur, certitudo infallibilitatem

involvit, proinde nulla est capacitas falsitatis cum certitudine; sed cognitio fidei est certa, unde 2. *ad Tim.* 1. v. 12., certus sum etc., *Tobiæ* 3. v. 21., pro certo habeat omnis etc., *Actuum* 2. v. 36. certissimo sciat omnis domus Israël. Ideo optime refellit *Bernardus* epistola 191. Abælardum, qui volebat fidem esse quandam æstimationem, quasi cuique in a sentire vel loqui, quæ libeat, liceat.

Certa fides. Nonne, inquit, si fluctuat fides, inanis est et spes nostra? Stulti ergo martyres sustinentes tam acerba propter incerta. Et postquam dixisset, fidem esse substantiam sperandarum rerum etc., audis, inquit, *substantiam*; non licet tibi in fide putare, nec disputare pro libitu, non hac illacque vagari per inania opinionum, per devia errorum; substantiæ nomine aliquid tibi certum fixumque præfigitur etc.

In huius solutionem, nota: cum Deus dicitur posse omnia, quæ non involvunt contradictionem ut fiant a Deo, non intelligitur respectus actionis ad providentiam executivam Dei, sic enim esset ineptus sensus, Deum scilicet per huiusmodi providentiam posse quidquid non involvit contradictionem a tali providentia procedentem, quod idem est, ac dicere, Deum posse quidquid potest, cum tamen obiectum omnipotentiæ non hoc modo sit explicandum, sed obiectum illius dicatur, quod contradictionem non involvit. In ea quoque propositione intelligendus est respectus non ad providentiam executivam, sed ad alias perfectiones simplices, ut sensus sit, Deum providentia executiva posse quidquid non implicat contradictionem procedentem ab aliis attributis. Ad hæc ergo omnia habet Deus providentiam executivam, a qua tamen non potest falsum testimonium prodire, non propterea quia implicat hoc procedere a providentia executiva, quod causalis esset petitio principii, sed quia consideratis attributis veracitatis, sapientiæ etc. contradictionem involvit tale testimonium a Deo esse. Ideo non est in ipso providentia executiva ad illud.

Ad primum igitur in contrarium respondeo cum Gregorio, ubi suppono primum principale, Deum posse omnia facere, quæ non involvunt contradictionem, vel in se, vel in dependendo a Deo; significatio autem falsi, quamvis, si in se consideretur, non involvit contradictionem, sæpe enim existit talis testificatio, tamen contradictionem involvit, ut hæc procedat a Deo tanquam testificante, quia repugnat summæ eius perfectioni, attributo sapientiæ, veracitatis etc., ideoque non est in Deo talis potentia ad talem

testificationem, quod non virtutis sed infirmitatis esse dixit S. Ambrosius. Ad confirmationem, falsissima docet *Cassianus*, mendacium non esse intrinsece malum, licet interdum dissimulare vel æquivocationibus eludere possimus iniquum examinatorem, ut alibi ostendetur. Scripturæ enim superius allatæ et Augustinus contrarium docent. Et ratio naturalis est, quam innuit *Scotus* 3. dist. 38. q. unica. §. contra est., nam locutio essentialiter est actus naturæ rationalis, natura sua ordinatus ad hoc, ut ille, ad quem dirigitur, doceatur, et cognoscatur veritatem innexus auctoritati loquentis, vel ut *Scotus* ait, voces datae sunt, ut sint indicia conceptus et affectus loquentis. At mentiens non utitur vocibus tanquam indicibus conceptus et voluntatis, sed ut indicibus rei oppositæ, quare destruitur ratio finis locutionis et vocis, si in loquente sit potestas voluntarie loquendi falsum. Ergo hæc potestas contraria est naturæ rationali, ea ratione, qua habet facultatem loquendi et movendi alterum ad veritatem cognoscendam. Confirmat *Scotus*, nam stultum est illi credere, cui licet mentiri, sed multis est credendum, alioqui periret convictus humanus et manifestatio conceptuum et affectuum humanorum. Ad hæc, mendacium est contra illam legem naturæ, quod tibi non vis fieri etc., nemo enim potest velle decipi. *Innocentius III.* cap. Supra eo, de usuris: divini ait præcepti præscripto prohibemur, ne quis, etiam pro alterius vita servanda, mentiatur. Nec exempla allata a Cassiano quicquam probant, Joseph enim non mentitus est, vel quia illud „estis“ sumitur pro habemini, sicut etiam 3. *Regum* 18. v. 24., vel quia interrogando dixit, quemadmodum solent iudices reos interrogare. Jacob autem dixit, se esse primogenitum, quia si non secundum carnem, secundum ius certe primogenitus erat. Quemadmodum ergo Christus Dominus *Matth.* 11. v. 14. Ioannem vocat Eliam: ita etc. Ius enim primogeniti ad se spectare Jacob sciebat, vel quia illud emerat, vel quia a matre ex revelatione id cognoscente perceperat. Quod vero quædam Abrahæ et aliorum dicta a mendacio excusare conentur hoc loco aliqui, nihil facit ad rem præsentem, etiamsi enim mentiti essent interdum, id Deo auctore non fuisset.

Ad secundum, quamvis virtutes morales versari possint circa obiecta, quæ prudenter existimantur babere formalem rationem obiecti, fidem tamen divinam non posse versari, ac proinde assensum, qui elicitor ex ignorantia invincibili, existimando hoc vel illud revelatum esse a Deo, non esse nisi actum fidei humanæ,

L. 19.

Mendacium
intrinsece
malum.

quo creditur propter auctoritatem Dei cognitam ex humana auctoritate vel alio motivo, et non per se et propter se creditam. Ratio vero, cur ex tali erronea, sed prudenti existimatione, non possit esse actus fidei divinæ, est, quia cum actus fidei sit supernaturalis, elici non potest nisi a Deo moveatur et elevetur intellectus ad credendum; quando autem Deus movet ad assentiendum propter ipsius auctoritatem, virtualiter vult esse auctor rei credendæ, ad quam credendam movet, atque ita confirmat sua auctoritate rem talem, ipso facto. At Deus non potest esse auctor et testis falsi. Ergo. Virtutes ergo etiam supernaturales, quæ non supponunt talem virtualem testificationem Dei, versari possunt circa obiecta materialia, quæ tunc non apprehenduntur habere rationem formalem talis obiecti; virtus tamen, quæ dictam testificationem Dei et confirmationem supponit, operari non potest circa obiectum, quod capax non est talis testificationis. Sicut ergo testificatio id quod significat confirmat, ita etiam id, ad quod credendum tanquam a se dictum movet nos.

Ad tertium optime respondet *S. Thomas*: in iis, quibus revelatum non erat præcise, quo tempore Messias nasceretur, non erat actus fidei divinae, credere post hoc tempus, et non ante illud, nasci Christum; id enim revelatum non erat, sed solum actu fidei credere poterant, Christum aliquo tempore, post factam promissionem, futurum in mundo, ita ut illud „futurum“ non respectu præsentis temporis, sed respectu illius, in quo facta est promissio, intelligatur. Multa de hoc argumento *Medina*, 1. II. q. 19., a. 1. in fine.

A quartum, longissimum esset explicare omnia Scripturæ loca, quæ aliquam falsi speciem habere videntur. Ad allata respondeo. Quando Deus decipere, indurare etc. dicitur, id intelligendum est de permissione et operatione, qua facit aliqua, ex quibus videt homines esse decipiendos aut indurandos, licet non faciat illo fine, sed aliquo alio. Quamvis igitur decepti sint aliqui ex verbis Domini non intellectis, id tamen non officit, qui enim vèrum dicit, non fallit, licet is, qui audit ex prava intelligentia incidat in errores, ut recte *Canus* 1. de locis c. 3. initio. Quodsi interdum prophetæ quædam prædixere, quæ secuta non sunt; vel illæ predictiones comminatoriae et sub conditione fuere, nisi recipiscerent, ut Ninive etc., quamvis *Augustinus*, de civit. 1. 21. c. 24., in Ninive revera factum esse, quod Deus dixerat per Ionam, contendit, eversa

enim est Ninive, quæ mala erat, et bona ædificata, quæ non erat; vel sub conditione alia, ut cum Ezechiæ interitus prædictus est, secundum cursum scilicet naturæ non impeditum vi divina; vel secundum aliquam circumstantiam, ut *Ioan.* 7. v. 8. Christus dixit se non iturum Hierosolymam, manifeste scilicet; vel per ironiam, ut cum *4. Reg.* 8. v. 10. Elisæus dixit regi — sanaberis etc. Vide *Augustinum* 18. civit. c. 44., cur in Vulgata dicatur: Adhuc 40 dies et Ninive etc., apud LXX. vero: Adhuc tres dies.

ARTICULUS IV., V.

Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum et scitum?

Prima dubitatio.

AN FIDES ET SCIENTIA POSSINT ESSE EODEM OBIECTO?

Prima sententia est Manichæorum apud *Augustinum* tom. 6. de utilitate credendi c. 1., ubi nulla re, ait, se deceptum, ut relicta religione quam læte suscepereat manichæus fieret, nisi veritatis pollicitatione, nam ut c. 9. refert, manichæi dicebant, se non imponere iugum credendi, sed docendi fontem aperire, deinde Abælardi teste *Bernardo* epist. 190., dicentis, nihil esse credendum, nisi prius evidenter ratione comprobetur. Favet *Franciscus de Marchia* relatus a *Gregorio* q. 1. prol. a. 4., a *Vasquez* I. p. disp. 4. c. 2. Fundamentum est, quia fides debet esse certa. Addit Augustinus, Manichæos suos sectatores vocasse auditores, Ecclesiæ filii olim discipuli dicebantur, quia discipulum credere oportet. Ipsi cum nihil vellent credi, nisi demonstratum, non tam discipulos, quam auditores, iudices optabant se facere.

Secunda sententia est dicentium, fieri posse, ut id, quod evidenter cognoscitur per demonstrationem, simul etiam actu credatur fide divina. Ita *Valentia*, hic, puncto 4. col. 77., *Alensis*, *Gabriel*, *Bonaventura* et alii citati ab illo, *Toletus* in Summa l. 4. e. 1. §. Secunda pars. Ratio est, nam actus fidei et scientiæ pugnare non possunt, nisi ratione evidentiæ et obscuritatis. At possunt in intellectu simul esse duo actus, in quorum uno reperiatur aliqua perfectio, quæ in alia non reperiatur, quemadmodum in Logica dictum, posse simul esse, licet difficillime, in eodem

intellectu actum scientiæ certum et opinionis incertum. Ergo similiter poterit actus evidens et inevidens.

Tertia sententia est dicentium, fieri posse, ut unicus et idem actus sit, qui producitur ab habitu fidei et scientiæ, et habeat perfectionem utriusque virtutis. Ita *Durandus*, q. 1. prol. n. 39., ubi ait, non posse simul actus diversos fidei et scientiæ elici, quod etiam 3. dist. 24. q. 3. num. 9. et alibi repetit, sed possunt, inquit, auctoritas Dei et ratio demonstrans ad unum actum concurrere. Sequitur *Molina* I. p. q. 1. a. 1. disp. 1., *Valentia*, hic, q. 1. punto 4. col. 80. §. Ac potest dupliciter. Favet *Medina* 1. II. q. 67. a. 3. dub. 2. ad 3.

Ultima sententia est, non posse simul idem obiectum creditum et evidenter cognitum ab eodem intellectu. Ita *D. Thomas*, hic, *Caietanus*, *Bannez*, a 4. dubio 1., concl. 3. et a. 5. dubio 1., concl. 5., *Scotus* 3. dist. 24. q. 1. §. Contra hoc., *Vasquez* I. p. disp. 4. n. 3., *Gregorius* q. 2. prologi a. 2. concl. 2.

Dico 1-o. Licet ante actum fidei necesse sit, ut cognoscamus evidenter credibilia esse obiecta fidei, tamen ut illa prudenter credantur fide divina, non est necesse, ut ante evidenter cognoscatur veritas rei credendæ, nec per fidem clare et evidenter cognoscitur, sed solum obscure. Probatur 1-o ex Scriptura, *Ioan.* 20, v. 29., beati qui non viderunt et crediderunt etc., ad *Hebr.* 11. v. 1., fides est argumentum non apparentium, et 1. *ad Cor.* 13. v. 12, videmus nunc per speculum in ænigmate, 2. *Petri* 1. v. 19., fides dicitur lucerna lucens in loco caliginoso, (caligo est pars crassior ex tenebris terræ, nec potest a sole illuminari, ergo), et 2. *Cor.* 5. v. 7., per fidem ambulamus, non per spem, *Eccl.* 3. v. 25., multa supra sensum ostensa, et *Isai.* 64. v. 4., oculus non vidit, *Matth.* 11. v. 25., abscondisti a sapientibus etc. Idem ostendunt loca Scripturæ, quibus supra ostensum est, necessarium esse actum voluntatis ad fidem, quia scilicet evidentia rei non convincit intellectum, sed ut dicebam, captivari — 2. *Cor.* 10. v. 5. — debet intellectus. 2-o ex Patribus id probat *Bannez*, hic. *Hilarius* n. 8. de Trinitate, habet, inquit, fides non tam veniam, quam præmium, ignorare quod credis, et *Hadrianus*, oratione 2. de Theologia. Ratio in hoc posita est, ut in iis, quæ rationem excedunt, fidem potius, quam rationem sequamur. *Augustinus*, sermone 1. de festo Trinitatis, fidelis factus sum, ait, credo, quod nescio, et propterea scio, quia me scio nescire, quod nescio;

idem, de utilitate credendi c. 14., qui, ait, Christo negat credendum, nisi indubitata ratio redditia fuerit, christianus non est; et *Ambrosius* l. de Abraham c. 3. in fine, bonum est, ait, ut rationem præveniat fides, ne tanquam ab homine a Deo videamur exigere rationem, quam enim indignum est, ut humanis testimoniis de alio credamus, Dei oraculis de se non credamus. *Isai.* 7. v. 9., nisi credideritis, non intelligetis. *Augustinus* tract. 29. in Ioan., si non intellexisti crede. Intellectus est enim merces fidei. Ergo noli credere intelligere, ut credas, sed crede, ut intelligas, quia nisi credideris, non intelliges. *Tertullianus*, de corona milit. c. 2., laudo fidem, quæ ante credidit, quam didicit. *Bernardus* epistola 111., quid magis contra fidem, quam credere nolle, quidquid non possis ratione attingere. Idem *Augustinus*, contra epistolam Fundamenti c. 14., *Gregorius*, homilia 26. in Evang., fides, inquit, non habet meritum, ubi summa ratio probat experimentum. 3-o ratione, nam etiam per fidem humanam prudenter credimus multa, quæ non videmus, quia fide dignorum testimonio comprobantur. Ergo potiore iure ex divina auctoritate, ut argumentatur D. Ambrosius. Quod vero fides non ostendat evidenter veritatem eorum, quæ credimus, ex dictis Scripturæ locis patet. Et præterea, quia ut a. 1. initio dicebamus, auctoritas extrinseca dicentis non potest facere obiectum evidens. At per fidem solum cognoscimus propter auctoritatem. Ergo etc. Deinde quod Deus testetur illa, quæ credimus, non est nobis evidens, sed obscurum, ut art. 1., dub. 4. dicto 3. dixi. Ergo etc. Et hæc est ratio, cur Theologi communiter cum *D. Thoma*, hic, a. 6. ad 2., dicant, non visum pertinere ad obiectum formale fidei, quia scilicet, etsi is, qui credit, possit aliunde evidenter cognoscere obiectum fidei, per ipsum tamen actum fidei semper obscure cognoscit. Et cum *D. Thomas*, ibidem, et 1. 2. q. 67. a. 3., addit, hanc obscuritatem oriri ex parte subiecti, solum innuit, res fidei ex se non habere, ut cognoscantur obscure, possent enim alia cognitione clare cognosci, sed ex parte subiecti, quod scilicet non habet aliam cognitionem istarum rerum, præter cognitionem fidei obscuram. Hæc autem obscuritas, quæ ad fidei rationem pertinet, non est negatio, sed positivus modus cognoscendi, scilicet per auctoritatem dicentis, ex quo modo cognoscendi res non est evidenter cognita. Ex quo solvuntur facile argumenta, quæ adfert *Durandus* 3. dist. 24. q. 1. a num. 11.

Obscuritas
quid.

Dico 2-o. Fieri non potest, ut uno eodemque actu cognoscatur res evidenter per scientiam, et credatur propter auctoritatem Dei, ac proinde ut unum eundemque actum eliant habitus scientiae et fidei. Probatur breviter, nam si potest esse una cognitio actualis, quae simul sit scientiae et fidei actus, propter respectum ad diversa media, posset etiam esse unus habitus ad operandum ex utroque motivo, scientiae scilicet et fidei, qui habitus eliceret actum, qui simul esset scientiae et fidei. At consequens est falsum. Ergo etc. Sequela probatur, quia circa obiectum, circa quod potest esse unus actus, poterit esse unus habitus, quo adiuvetur potentia, et praeterea, quia ille actus, cum sit unicus, generabit unum habitum. Minor probatur, quia sequeretur non unum esse habitum fidei theologicae, sed plures essentialiter distinctos, sicut enim actus, qui simul est fidei et scientiae per diversa media essentialiter distingvitur ab actu, qui solum est fidei, et ab actu solum scientiae: ita habitus, qui simul operaretur ex motivo scientiae et fidei, diversus esset ab eo, qui solum ex motivo scientiae operaretur. Confirmatur, ille actus erit naturalis simul et supernaturalis, eadem ratione, qua ratione ostendemus inferius, actum fidei esse supernaturalem, scientiae naturalem, et sic oppositae differentiae in unam speciem coibunt. Deinde habitus non inclinant nisi ad actus similes iis, ex quibus cognuntur; sed habitus scientiae non cognuntur per actum fidei. Praeterea evidentia et inevidentia cum opponuntur contradictione, non possunt convenire eidem actui, sed actus scientiae debet esse evidens, fidei obscurus. Ergo. Evasiones, quae adferri possunt, in re simili in Logica, loco citato videri possunt.

Dico 3-o. Licet multa fidei dogmata ratione naturali non possint ostendi, fieri tamen potest, ut aliquod obiectum, quod fide divina credimus, cognoscamus evidenter per actum scientiae, saltem eo tempore, quo actum non cognoscimus fide divina. Et quidem quod multa sint fidei mysteria, quae non possimus per demonstrationem cognoscere, ex concl. 1. patet, et vel ex eo colligi potest, quod *D. Thomas*, hic, a. 8. ad 1. ait, a philosophis non potuisse cognosci naturali ratione providentiam, omnipotentiam Dei, et quod solus ipse sit colendus. In quem locum *Caietanus*, perspice tu, ait, qui omnem rationem putas demonstrationem, quod auctor hic explicat, quod philosophi non potuerunt naturali ratione investigare, quod solus Deus sit colendus etc. *Canus* 12. de locis c. 4. ad 2. ait, *D. Thomam* loqui de provi-

dentia rerum supernaturalium. Secunda pars conclusionis probatur 1-o, ad iustificationem necessarium est fide divina credere, quod Deus sit, siquidem ad *Hebr.* 11. v. 6. postquam dixisset Apostolus, Enoch placuisse Deo, atque ideo fidem habuisse, quia sine fide impossibile est placere Deo, addit rationem, accendentem enim ad Deum oportet credere, (quod verbum necessitatem indicat), quia est etc., ubi loquitur Apostolus de fide necessaria ad salutem. Et ita explicat *Conc. Trid.* sess. 6. c. b. illis verbis, de hac dispositione dictum est, accendentem ad Deum etc. Sed potest demonstrative sciri a posteriori, quod sit Deus. Ergo potest cognosci res fidei evidenter et tamen credi; vel certe non possent habere illi medium necessarium ad salutem, qui semel evidenter cognovissent existentiam Dei, si id fide divina credere non possent, quod est falsissimum. Favet *D. Thomas*, hic, a. 5. ad 3. et I. p. q. 2. a. 2. ad 3. et hic q. 2. a. 4. ad 2., ubi ait, indoctos hæc credere, non scire. Sed revera *D. Thomas* non negat doctos etiam hæc credere, imo, hic, q. 1. a. 7. ait illa duo, quod Deus sit et provideat, ita esse dogmata fidei, ut in iis cætera implicite continantur. Respondet *Caietanus*, in epistolam ad *Hebr.* c. 11., hunc locum Pauli intellige de eo, quod communiter accidere solet, communiter enim homines credunt et nesciunt, melius tamen esset, si non crederent, sed scirent: qui ergo non habent perfectiorem cognitionem, id est evidentem, credere debent, quod alii doctiores sciunt. Contra tamen est, nam ut recte *Canus* 12. de locis c. 4. initio, hæc responsio infirmum reddit argumentum *D. Pauli*, probat enim Enoch habuisse fidem, quia legimus, quod placuerit Deo; sed subsumit Apostolus, sine fide impossibile est placere Deo, et id probat, credere enim oportet accidentem ad Deum etc. Ergo habuit fidem. At id non recte concludit Apostolus, si aliqua exceptio admitti debet, et solum loquitur de eo, quod communiter solet accidere, dici non posset, Enoch fuisse ex illis, qui perfectiorem cognitionem habuit, atque ita non sequitur habuisse illum fidem. Deinde illa propositio Pauli, sine fide impossibile est etc., est omnino generalis et non tantum ut plurimum, sed semper vera, ut ex regulis propositionum modalium patet, ergo etiam ratio, qua id probat, illis verbis, accidentem enim ad Deum etc., erit generalis, vel nihil probabit. *Canus* igitur loco citato, et *Bannez*, hic, q. 2. a. 8. dub. 1. ad 3.. aliter respondet, et ait, cognosci quidem per scientiam, quod sit Deus auctor naturæ, non vero

quod Deus sit auctor supernaturalium. Et hoc secundum credi debere ab omnibus, non illud primum. Contra est, tum quia credimus in Symbolo Nicæno Deum factorem cœli et terræ, visibilium et invisibilium, ergo credimus Deum auctorem naturæ; tum quia D. Paulus absolute tantum de existentia Dei ait esse necessariam fidem, at existentia ut sic, non includit principium rerum naturalium, vel supernaturalium formaliter, ergo; tum quia cognoscere Deum ut est principium rerum naturalium, non est aliud quam cognoscere rerum esse causam efficientem; at hoc non est cognoscere, quia est, ergo; tum quia lumine naturali potest cognosci Deum esse principium omnium rerum, quod non implicat providentiam rerum non debitam naturæ. 2-o, omnes tam docti quam simplices tenentur fide credere, quæ sunt in Symbolo Apostolorum aut Nicæno; ut in Symbolo multa sunt, quæ docti evidenter demonstrant, scilicet Deum esse unum etc., ergo illi dicere non possent sine mendacio Symbolum. 3-o, habitus non pugnat cum actione alterius virtutis, et multo minus actus, qui præteriit, cum actu, qui nunc est. Quando tamen quis actu non operatur per habitum, qui in illo est, nihil plus facit habitus, quam si omnino non esset in eo subiecto. Ergo manente habitu fidei, potest elici actus scientiæ. Et sane maior repugnantia est inter affirmationem et negationem eiusdem obiecti, quam inter affirmations diversas per diversa motiva. Et tamen, successive potest esse in eodem homine assensus fidei de eodem obiecto, et postea dissensus ex ignorantia inculpabili vel etiam crassa, absque infidelitate.

Ex his sequitur, posse fidem habitualem, vel actualem, cum scientia habituali, et contra, scientiam actualem cum fide habituali simul in eodem esse, ut recte *Gregorius* q. 2. prol. a. 2. concl. 3., qui enim ad fidem convertuntur, non amittunt scientiam de existentia Dei, cum æque facile eliciant demonstrationem ac ante. Deinde non maior repugnantia est inter habitum scientiæ et actum fidei, quam inter habitum erroris et actum scientiæ, vel contra, aut certe quam inter virtutes et vitia voluntatis opposita. At si quis diu fuit in errore, adhuc manet habitus erroris in ipso, licet eliciat unum actum scientiæ, et ita si obliscitur demonstrationis, æque promptum se invenit ad errorem. Similiter habitus errorum in eo, qui ex hæretico fit catholicus, non tollitur per actum fidei vel habitum infusum, donec per habitum

contrarium imminuatur et destruatur habitus erroris, per habitum inquam acquisitum, nam habitus fidei infusus non repugnat errori: quare fidelis cum ignorantia invincibili errans circa articulos aliquos potest habere habitum fidei et erroris. Et similiter, qui post diuturnam peccandi consuetudinem iustificatur, non amittit habitus vitiosos.

Dico 4-o. Probabilius est, scientiam et fidem actualem eiusdem obiecti non posse simul esse in eodem intellectu. Hanc *D. Thomæ* sententiam probaliorum iudico, propter auctoritatem Scripturarum adiuncta expositione Patrum. Divus igitur Paulus ad *Hebr.* 11. v. 1. fidem ait esse argumentum non apparentium, unde colligunt Patres, non esse fidem de re, quæ videtur. Ita *Chrysostomus* homilia 21. ad *Hebr.* circa finem, fides, inquit, dici non potest nisi cum circa ea, quæ non videntur, certitudinem quis habuerit amplius, quam circa ea, quæ videntur; *Augustinus* tract. 40. in *Ioan.*, credimus, ait, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus; quid enim est fides, nisi, quod non vides, credere? et tract. 79. initio, hæc est, inquit, laus fidei, si quod creditur, non videtur, et nescio utrum credere dicendus est quisque qui videt, nam ipsa fides in epistola ad *Hebr.* convictio dicitur rerum, quæ non videntur. Idem habet 13. de *Trin.* c. 1. et 2. c. 8., quod attinet ad non videre ea, quæ creduntur et sperantur, fidei speique commune est, ait, in epistola quippe ad *Hebr.*, qua teste usi sunt illustres catholicæ regulæ fidei defensores, fides dicta est convictio rerum, quæ non videntur. Respondet *Valentia*, ubi supra ad 1. et 2., *D. Paulum* et Patres explicare solum naturam fidei, et dicere, fidem esse cognitionem rerum, quæ non videntur per ipsam fidem, quia ipsa per se obscura est. Quod non impedit, quominus illa res, quæ creditur, per aliam cognitionem evidenter sciatur. Sed si attente consideremus Patres, revera asserunt, non posse rem, quum evidenter cognoscimus, simul divina fide credi, idque ex illo *D. Pauli* loco colligunt. Utuntur enim illo contra Manichæos in 1. sententia relatos qui, nihil credendum esse affirmabant, nisi quod ratione sit demonstratum. At hoc argumentum nihil valet contra Manichæos, si Apostolus solum dixit, fidem esse cognitionem rerum, quæ non apparent, per ipsam scilicet fidem. Ergo. Deinde circa illum locum *Ioan.* 20. v. 29., quia vidisti etc., movent Patres quæstionem, quomodo id sit verum, cum fides sit rerum non apparentium. Et non respondent, Thomam non per fidem, sed per experientiam

sensus vidisse; quod tamen facile dicere potuissent et debuissent, si putassent, solum esse de ratione fidei, ut per ipsam non videantur ea, quæ creduntur. Sed respondent, Thomam aliud vidisse sensuum experientia, scilicet vulnera, aliud credidisse, scilicet divinitatem. Ita *Augustinus* tract. 79. in Ioannem, non hoc credidit, ait, quod vidit, sed aliud vidit, aliud credidit, vidit hominem, credit divinitatem. *Gregorius* M. hom. 26. in Evang. initio, ibi non habet fides meritum, cui humana ratio præbet experimentum etc. *Anselmus* in cap. 11. ad Hebr., eorum fides est argumentum, inquit, quæ apparere non possunt, quæ enim apparent, fidem non habent, sed cognitionem, ex rebus ergo, quæ videntur argumentatur in nobis, ut ea credantur, quæ non videntur, sicut Thomas hominem vidit, et Deum credit. Idem *Beda*, ad eum locum, et *D. Thomas*, hic, a. 4. ad 1.

Ratione hanc rem probare difficile est. Ea enim, quæ adferri posse videntur, similia sunt iis, quibus ostendi solet, actum scientiæ et opinionis non posse simul esse, quæ alibi sunt refutata. Ratio tamen probabilis est *D. Thomæ*, hic; etenim licet *D. Thomas* disp. 4. in poster. q. 5. dub. 3. dicto 4. in genere dicat, nec repugnat, inquit, intellectum simul plures actus elicere, disp. 8., tamen in lib. de anima q. 1. dub. 1., in specie, ait, nec claritas scientiæ tollet obscuritatem fidei, *cum non sint in eodem actu*, seu subiecto immediato. Et revera, quando mens evidentia ipsa veritatis obiecti determinatur ad assentiendum, non potest voluntas intellectum applicare, ut eidem obiecto, eodem tempore, obscure assentiatur. Ergo etc. Antecedens experientia patet, quando enim quis evidenter cognoscit, solem nunc lucere, se loqui, scribere, etc., si eidem tunc dicet alias, ipsum scribere, non potest assensum præbere ex hac auctoritate, quamvis conetur. Addo tamen cum *Medina* 1. II. q. 67. a. 3. dub. 2. ad finem, cum evidenti memoria præteritæ scientiæ posse esse actum fidei, quia cum sola cognitione evidenti actuali repugnat fides; licet contrarium dicat *Thomas*, hic., q. 5. a. 1. concl. 2. in fine. Ratio est, quia memoria præteritæ scientiæ tam non facit evidenter notitiam rei, ut possit quis meminisse se scivisse et nescire evidenter scientiæ. Et ut recte *Gregorius*, illa, q. 2. prol. ad 2. contra 2. concl., si omnes homines mihi dicerent, ait, quod si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent, sunt æqualia, vel quod ego vivam etc., non plus assentires, quam si id nullus mihi

diceret; et si interdum, inquit, post demonstrationem auctoritates adferantur, id fit, ut qui non capiunt demonstratatem, saltem auctoritate moveantur. Unde D. Thomas non probavit hanc conclusionem ex sola evidenteria et obscuritate cognitionis, sed ex diverso modo, quo intellectus operatur, quando determinatur ex evidenteria obiecti, et quando ex imperio voluntatis; vis enim intelligendi, quae est in nobis ad assentiendum propter auctoritatem alterius, natura sua ordinatur ad hoc, ut ex medio extrinseco obscure cognoscamus, quod non cognoscimus ex evidenteria rei, atque ita, quando ex obiecti evidenteria assentimur, non possimus operari ex motivo auctoritatis extrinsecæ, donec cessemus ab evidenti consideratione obiecti, omnino enim superflua esset talis operatio, natura autem nihil frustra facit. Ergo nec dat potentiam ad superflua. Hæc tamen ratio vel non concludit, vel consequens idem est. Nec opinionem et scientiam posse simul esse, saltem quando ad opinionem necessaria est determinatio voluntatis, si enim non possit operari intellectus ex determinatione voluntatis, quando habet evidenteriam rei, nec potest habere cum evidenteria actum opinionis, ad quam sit necessaria determinatio voluntatis; quia tamen est actus opinionis aliquis, ad quem talis determinatio non est necessaria, ut in logicis dictum est, idcirco ille potest esse cum actu scientiæ simul. Quod ad fidem et scientiam adinet, utrum ea actu simul esse de eodem obiecto possunt, licet hoc ratione non probaretur, ex auctoribus indubie colligitur, Deum non concurre ad utriusque actum simul.

Ad fundamentum 1-æ sententiæ: concedo assensum fidei certissimum esse, ut latius infra ostendemus. Inde tamen non sequitur, quod sit evidens; certitudo enim supernaturalis potest esse absque evidenteria, licet non possit naturalis.

Ad fundamentum 2-æ sententiæ respondeo, scientiam et fidem ratione evidentiæ et obscuritatis inter se pugnare, non quod repugnet in eodem intellectu esse duos actus, quorum alter careat perfectione, quam habet alter, nam in Christo Domino erat actus claræ Dei visionis, et cognitio infusa Dei carens perfectione scientiæ intuitivæ. Sed quia intellectus manifeste cognoscens necessitatem, non potest moveri ad assentiendum obscure eodem tempore, quia, ut dixi, vis illa intelligendi obscure, ex imperio voluntatis, tantum est pro illo tempore, quo intellectus non determinatur ab evidenteria obiecti. Unde divina auctoritas, et ratio naturalis, non

repugnant inter se ex parte obiecti materialis, quod ostendunt, sed ex modo movendi potentiam, quia una movet sine determinatione voluntatis quoad specificationem, alia vero cum determinatione voluntatis, ex qua intellectus operari non potest, cum res est evidens, etiamsi voluntas ita vellet, sicut non potest assentiri, etiamsi voluntas imperet, quando nulla apparet connexio terminorum.

Ex his vero non sequitur id, quod infert *Valentia*, doctores esse peioris conditionis, quam rudiores, eo quod non possint credere fide meritoria res, quae sciunt. Ratio est, quia cessando ab illo medio, ex quo habent notitiam evidentem, possunt, manente scientia habituali, credere fide divina. Fateor tamen, posse virtute divina etiam simul hos actus in intellectu reperiri, et solum de lege ordinaria debet intelligi, cum fides dicitur earum rerum, quarum non est cognitio evidens. Dices, evidens et inevidens actio contradictorie opponuntur, ergo. Respondeo, evidentia et inevidentia opponuntur contradictorie, nec in eodem subiecto immediato seu in eodem actu esse possunt. Adde tamen, qui evidens est, et qui non evidens, non opponuntur hoc modo, ut e. g. calor non est disgregans visum, albedo est disgregans, tamen in eadem pariete esse possunt: ita etc.

Secunda dubitatio.

AN FIDES POSSIT ESSE CUM EVIDENTIA ATTESTANTIS?

Diximus supra, ante assensum fidei ostendi debere, res fidei esse evidenter credibiles, et tum demum ex imperio voluntatis sequi assensum fidei, propter auctoritatem Dei per se, et propter se, atque adeo obscure cognitam. Nunc quæstio est, an si Deus evidenter ostendat, se testificari rem aliquam, possimus id fide credere.

Suppono autem cum *Caietano*, hic, a. 4. §. respondeo 2-o, et latius q. 171. a. 5., *Durando* 3. dist. 23. q. 9. num. 12., fieri posse, ut licet Deus non ostendat clare seipsum nec rem, quam locutione significat, ostendat tamen ipsam testificationem, ita ut evidenter cognoscatur, quod Deus testetur, ut q. 9. latius explicabimus. Quia potest v. g. infundere Deus intellectui meo speciem propriam actus fidei supernaturalis, quæ est in me, vel in altero, ex quo clare cognosco Deo revelanti inniti talem assensum; similiter producere potest sensum claræ suæ locutionis, per quem

cognoscatur illam locutionem a Deo procedere, et ad eum tanquam causam efficientem dicere relationem, quia dependentia a tali agente includitur in ratione individuali talis actionis. Quamobrem male *Bannez*, hic, a. 5. dubio 1. ad 3. in fine et q. 5. a. 1. pro sententia *Caietani*, et ad 1. contra sententiam D. Thomæ, docet, non posse Deum evidenter ostendere se revelasse aliquid, nisi præbeat se videndum intuitive, quia non potest, ait, cognosci locutio alicuius, nisi cognito auctore. Idem sentit *Valentia*, hic, disp. 1. q. 5. r. 1. ad arg. Sed id nullius est momenti, licet enim cognosci non possit locutio Dei, nisi cognoscatur Deus esse auctor locutionis, hæc enim duo necessario se inferunt, constare tamen potest evidenter, Deum esse qui loquitur, absque eo quod clare videatur substantia Dei, aliud enim est nosse Deum esse auctorem locutionis, aliud vero nosse Deum clare in se.

In præsenti vero quæstione illud certum est, posse aliquem fide credere, id quod evidenter cognoscit esse revelatum a Deo, si modo ccesset ab actuali cognitione, qua clare cognovit revelationem Dei, quod eodem modo ostenditur, quo probatum est supra, posse id, quod evidenter scitur, credi, dummodo cessemus ac actuali scientia. Similiter certum est mihi, de potentia absoluta Dei, posse simul elici actum fidei, quo obscure cognoscatur auctoritas Dei et eius revelatio, et actum evidentem de testificatione; in hoc enim nulla maior est implicatio, quam si actus scientiæ et fidei simul sint de eodem obiecto; quod divina vi fieri posse non est dubitandum. Solum ergo quæstio est de lege ordinaria et connaturali.

Prima sententia est dicentium, posse simul esse actum fidei et evidentem cognitionem divinæ testificationis. Ita *Caietanus* q. 5. a. 1. §. ad hoc dicitur, et q. 171. a. 5., *Ferrariensis* 3. contra gentes c. 40., *Medina* 1. II. q. 67. a. 4. dub. 1. ad 3-um Durandi, et dub. 2. ad 1. in fine, *Bannez*, hic, a. 5. dub. 1. ad 3., ait id possibile esse, si dari possit evidentia testificationis sine clara cognitione testantis in se. Probatur 1-o, supremus angelus cum esset in hac via, habuit fidem, et tamen evidens illi fuit, quod Deus illi revelaret mysteria supernaturalia, cum sciret a nulla creatura posse immutari ex necessitate suum intellectum, nec posse se ab ullo discere, et præterea cognoscebat evidenter suos actus fidei. Et idem dicendum est de B. Virgine, quæ ex miraculo conceptionis et nativitatis cognoscebat Deum revelasse ea, quæ Gabriel nuntiavit. Apostoli etiam ex miraculis, quibus confirmabantur res

fidei, evidenter cognoscebant Deum testicari, nam miraculum est quædam Dei testificatio, ad *Hebr.* 2. v. 4. Idem dicendum de prophetis, qui clare cognoscebant, a Deo fieri suas revelationes, ut q. 9. dicemus. 2-o in tali assensu nihil est repugnans fidei, solum enim est de ratione fidei, ut per fidem obscure cognoscatur res, quæ creditur, sive videatur revelatio sive non. At posita evidenter revelationis adhuc non videntur ipsa enuntiata in seipsis vera. Ergo.

Dico tamen breviter: probabilius est, non posse fidem actu cum tali cognitione evidenti actuali cohærere. Ita *Bannez*, hic, q. 1. a. 4. dubio 3. in fine, q. 5. a. 1. concl. 2., *Durandus* 3. dist. 23. q. 9. n. 12., *Medina* loco citato ait esse communem Thomistarum. Argumenta tamen, quibus id probat *Bannez*, mihi non placent. Sic enim argumentatur: evidenter testificationis efficit cognitionem evidentem veritatis rei. At evidens cognitio veritatis obiecti non potest cum fide cohærere, ut ostensum est supra. Ergo etc. Maiorem probat: evidens est, id esse verum, quod Deus revelat. Ergo si evidens est hoc Deum revelasse, evidens est hoc verum esse. Hæc, inquam, ratio mihi non probatur, nam ut initio 1. articuli dicebam, in illo casu evidenter cognoscetur veritas obiecti, sed evidenter non in se, sed in testificante, evidenter enim rei in se haberi non potest, ut ibi ostendi, nisi per ea, quæ ex natura rei cum re sunt connexa, sive sint causæ sive effecta. Hoc argumentum ita clarissimum: Fide id solum credimus, quod simul clare non cognoscimus, ut ostendi. At hoc verum non est, si cum evidenter attestantis est fides. Et probo. Per actum fidei non solum credimus v. g. Deum esse, sed etiam Deum id revelasse, id enim per se et propter se credimus, ut supra dictum, et propter hanc revelationem credimus obiecta materialia. Ergo si aliunde clare cognoscimus Deum revelasse, simul et clare, et per fidem obscure cognoscimus revelationem Dei. Licet igitur sine discursu generaretur fides, et in præmissis cognoscetur revelatio, non in ipso assensu, contrarium dici posset. Id tamen falsum esse ostendi. Probatur ergo conclusio, nam in primis certum est, non posse per ipsum actum fidei evidenter cognosci testificationem Dei, quia cognitio fidei est rerum non apparentium, ut dubitatione præcedenti ostendimus. Ergo per alium actum distinctum a fide cognosci debet evidenter testificatio. Hunc vero actum simul cum actu fidei esse non posse, probo. Nam id, quod evidenter cognoscitur etiam per actum

Evidentia
quid.

distinctum a fide, ut per scientiam, non potest simul obscure cognosci per actum fidei, ut ostendimus. Ergo si testificatio Dei evidenter cognoscitur per unum actum, non potest simul obscure credi. At quando non potest credi ratio formalis obiecti fidei, id est testificatio divina, non potest esse actus fidei. Ergo etc. Per actum fidei enim debet credi et cognosci revelatio Dei, sine qua non est sufficiens ratio assentendi sola auctoritas Dei, sed ratio formalis obiecti fidei (quod debet necessario attingi per actum fidei, ut illi dare possit speciem) est auctoritas Dei per revelationem applicata, ut dictum est supra. Ergo etc. Confirmatur, si cum evidenter attestantis manere potest fides, ergo cum etiam beatis multa revelentur futura contingentia et etiam præsentia, ut nota, preces, cogitationes nostræ, etiam in illis potest esse fides, saltem circa obiecta, quæ clare non vident.

Ad 1-um argumentum Durandi, loco citato, propter hoc argumentum, negat Angelos in via habuisse fidem, et ait solum habuisse ipsos cognitionem evidentem in attestante, in quo nullum puto inesse errorem. Rectius tamen *D. Thomas* q. 5. a. 1., ait, habuisse Angelos fidem in via, quia ad *Hebr. 11. v. 6.* universaliter dicitur, accedentem ad Deum oportet credere etc. *Valentia*, hic, disp. 1. q. 5. r. 1. ad argumenta: potuit Angelus dubitare, an sit aliqua creatura superior ipsi ignota, nam nescit evidenter se nosse omnem creaturam. Ideoque non habuit evidentem notitiam eorum, quæ Deus revelavit ipsi. Respondeo ergo: revelationem Angelorum in via, cui fides illorum innitebatur, non fuisse evidentem in attestante, ut bene docet *Bannez* illa q. 5. a. 1. ad 1., sed obscura; potuit enim Deus etiam supremo angelo, per se vel per inferiorem angelum, obscure proponere res fidei, sicut q. 9. dicam, proposuisse interdum prophetis, nam ut recte notat *Vasquez I. p. disp. 217. n. 6.* et *Medina* 1. II. q. 67. a. 3. ad 3-um Durandi, potest Deus angelos superiores docere per inferiores. Exempla vero illa B. Virginis et Apostolorum nihil aliud ostendunt, etiamsi totum, quod in illis assumitur, concedamus, quam, quod non potuerit B. Virgo et Apostoli actu credere tunc, quando habebant actualem cognitionem evidentem attestantis, cessando tamen ab illo actu, potuisse eadem fide credere, sicut nos cessando ab actuali scientia, fide credimus Deum esse. *Valentia*, hic, disp. 1. q. 5. r. 1. Apostolos, ait, videntes Christi miracula non habuisse evidentiam testificantis,

In Angelis
est fides.

Medina 1. 2. q. 67. a. 3. ad 4-um Durandi, illa signa, ait, Christi fuisse nova miracula non cognita evidenter, sed per fidem. Ad 2. ostendi dubio 1. ex Scriptura adjuncta Patrum expositione, fidem non posse simul esse cum evidenti cognitione eius, quod creditur; sed actu fidei etiam ipsa revelatio creditur, ut supra dixi: ergo etc.

Tertia dubitatio.

AN FIDES POSSIT ESSE CUM CLARA DEI VISIONE?

Durandus in 3. dist. 31. q. 3. num. 12. et q. 4. num. 8. ait in primis: non esse contra Scripturam dicere, habitum fidei et actum stare simul cum visione beatifica, nam in Scriptura solum habemus 1. *ad Cor.* 13. v. 10. cognitionem fidei evacuandam. At qualis hæc futura sit evacuatio, explicans Apostolus, ait, futuram eo modo, quo evacuatur donum lingvarum, scientiæ etc., seu quo evacuatur puer cum fit vir, hoc est, habebit alias perfectiones adjunctas, licet quoad substantiam remaneat, nam ut 1. II. q. 67. a. 2. ad 1. dicit *D. Thomas*, scientia non omnino evacuabitur, et prophetia mansit in Christo Domino, licet fuerit beatus. Similiter donum lingvarum remanebit in patria. Addit illo num. 12. Durandus, Paulum Apostolum, loco citato, loqui de actu fidei, et non de habitu. Unde etsi plurimum ex illo loco colligatur, aliud non colligetur, quam actum fidei non esse in patria, quo non obstante, manere potest habitus. Et tandem concludit q. 4. n. 11., posse in beatis manere actum fidei, non quidem circa obiecta clare cognita, sed circa aliqua mysteria gratiæ, quæ non cognoscuntur evidenter. Favet *B. Irenæus* 1. 2. c. 47. in medio, reliquis, ait, destructis perseverare fidem, spem et charitatem. Et *Tertullianus* de pœnit. c. 12. num. 80. apud Pamelium, ex citato loco probat, fidem, spem et charitatem cæteris evacuatis mansuram. Fundamentum Durandi est, quia beati non ita vident omnia, ut non possint aliqua de novo cognoscere propter Dei revelationem. Deinde nulla est contradictio, quominus cum statu beatitudinis coniungatur actus fidei saltem circa obiecta non visa, ergo etc.

Dico tamen breviter: probabilius esse fidem non manere cum clara Dei visione. Ita *D. Thomas* 1. II. q. 67. a. 3. 3. p. q. 7. a. 3., ubi ex eo probat Christum non habuisse fidem, quia Deum clare vidit. Consentient *Scotus*, *Richardus*, *Gabriel*, *Bonaventura*, *Capreolus* et alii 3. dist. 31., *Gregorius* q. 2. prol. a. 2. in pro-

batione 2. conclusionis, *Medina* 1. II. q. 67. a. 4., *Augustinus* 1. 1. de doctrina christiana c. 38. charitas, ait, augebitur, fide et spe decedentibus, et cap. 39., maior est, inquit, charitas, quia et cum quisque ad æterna pervenerit, duobus illis decedentibus charitas auctior permanet. Et 1. Soliloquii c. 7., fides, ait, quare sit necessaria, cum iam videat, spes nihilo minus, quia iam tenet. Et 4. de Trinit. c. 18., quemadmodum, ait, mortalitati succedit æternitas, ita fidei veritas. Et 14. de Trinit. c. 2., non erit, ait, fides, quando ista peregrinatione finita, qua per fidem ambulamus, illa succedet, per quam videbimus facie ad faciem. Et *Chrysostomus* homil. 34. in 1. ad Cor. 13., *Beda* in eundem locum, *Anselmus* in fine capitinis eiusdem, fides, inquit, cessabit, dum futura, quæ creduntur, advenerint. Et colligitur non obscure ex Scriptura, 1. ad Cor. 13. v. 10., ex parte cognoscimus, ait, idest imperfecte; cum venerit quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est. Et ut ostendat Apostolus, non posse simul stare cognitionem fidei obscuram et visionem, addit v. 12. rationem huius, per antithesim, videmus enim nunc, ait, per speculum in ænigmate, tunc facie ad faciem. At si maneret fides etiam tunc, videremus in ænigmate, cum fides sit cognitio ænigmatica. Deinde 2. ad Cor. 5. v. 6., peregrinamur a Domino, inquit, per fidem enim ambulamus, et non per spem, ubi causam, cur peregrinemur, dicit esse, quia per fidem ambulamus. Ergo cum in patria non simus futuri peregrini, nec per fidem ambulabimus. Denique ad *Hebr.* 11. v. 1. fides dicitur rerum non apparentium argumentum, ergo etc. An ex eo, quod spes non maneat, ut dicitur *Rom.* 8. v. 24., sequitur nec fidem, quæ fundamentum est spei, manere, q. 18. concl. 2. dicetur.

Et licet Scriptura, sicut et Patres, solum loquantur de actu fidei, inde tamen recte infertur, nec habitum mansurum, frustra enim esset, cum nunquam operaretur. Quapropter, etsi Paulus, vel Moyses vidissent Deum clare in vita, licet simul cum clara visione non potuerint actum fidei elicere, manere tamen in illis potuit habitus fidei, qui post visionem usui esse poterat illis, quod in Christo et beatis non accidit, quorum visio nunquam interrupitur. Unde fides in patria non corrumpetur per aliquam formam physice incompossibilem, sed per cessationem divinæ conservationis, eo quod habitus operativus non est conveniens illi statui, in quo nullum elicere posset actum. Rationem vero, propter quam non possit actus fidei cum clara Dei visione remanere, difficile est reddere,

puto tamen a posteriore hanc esse, quia in patria omnes revelationes, quas de facto habebunt beati, evidenter cognoscentur esse a Deo. Ergo cum iuxta principia supra posita non possit cum evidenter attestantis simul esse cognitio obscura fidei de eodem obiecto, non poterunt actum fidei, quo obscure cognoscatur revelatio Dei, elicere beati.

Ad fundamentum sententiæ respondeo, revelationes quæ fiunt beatis, tales esse, ut per illas evidenter cognoscant divinam testificationem, ac proinde rebus revelatis assentientur actu evidenti, diverso ab actu fidei obscuro, qui nititur auctoritate non visa. Irenæus et Tertullianus solum videntur velle, fidem et spem manere virtute et eminenter in visione et fruitione, quia id, cui nunc per fidem assentimur, tunc sine fide assentiemur. Ita explicat *Valentia*, hic, disp. 1. q. 5. r. 2. col. 475.

ARTICULUS VI.

Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint?

Respondet *D. Thomas*: articulos fidei crevisse quidem quoad revelationem magis explicatam, non tamen quoad substantiam, quia omnes articuli fuere crediti implicite iam inde ab origine mundi, ut enim q. 2. ostendemus, semper creditum fuit a fidelibus Deum esse, et habere providentiam circa hominum salutem, et fore Messiam, qui Deo mundum reconciliaret, atque ita simpliciter, per fidem divinæ providentiæ, credebant omnia, quæ necessaria erant et ex lege Dei ordinaria utilia ad salutem nostram, v. g. Paulum Apostolum scripturum Corinthiis etc. Multa tamen explicite tradita sunt in Novo Testamento, quæ olim non credebantur explicite, et ideo ad *Gal.* 3. v. 24. lex pædagogo comparatur, cui ut pueri suberant veteres, quo significatur illorum cognitionem fuisse confusam, talis enim solet esse puerorum notitia, ut notat *Aristoteles* 1. Metaphys. initio. Eadem de causa ad *Hebr.* 10. v. 1. lex dicitur umbra, evangelium lux, ut q. 2. a. 8. concl. 2. latius dicemus. Unde *Irenæus* 1. 4. c. 47. ait, auctam esse fidem in Novo Testamento, quemadmodum enim, ait, quæ est ad Deum hominum fides, aucta est, additamentum accipiens filium Dei, ita et diligentia conversationis ad aucta est, cum non solum a malis operibus iubemur abstinere, sed etiam ab otiosis cogitationibus.

Addit *D. Thomas* ad 4. et I. p. q. 57. a. 5. ad 3., eo plura explicite credidisse homines, quo Christi nativitati propiores fuere, *Christus lux.* quo enim, inquit, a. 7. ad 1., viciniores sunt aliqui obiecto, eo clarius illud vident. Quod sumpsit et *D. Gregorio* homil. 16. in Ezech., circa medium, ubi: per incrementa, inquit, temporum credit scientia spiritualium patrum, plus namque Moyses quam Abraham, plus prophetæ quam Moyses, plus Apostoli quam prophetæ in Omnipotentis scientia eruditæ sunt, iuxta illud *Danielis* 12. v. 4., pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia etc. Hoc tamen ita intelligendum est, ut non quilibet credentium vicinior Christo maiorem habuerit notitiam fidei, quam David vel Moyses etc., ut recte notat *D. Thomas*, infra q. 174. a. 6., sed generatim, comparando inter se capita præcipua singularum ætatum, nam ut ait *Gregorius*, supra, Moyses multa mysteria clarius cognovit, quam priores patres, ut habetur *Exod.* 6. v. 3., *Num.* 12. v. 6., quo etiam clarius David iuxta *Psalm.* 118. v. 99., super omnes docentes me intellexi etc., inquit, et idem de Isaia, Daniele dici potest. De Apostolis autem ipse Christus Dominus *Lucæ* 10. v. 23., beati oculi etc. Verum ne in hoc quidem sensu certa est *D. Thomæ* sententia, nam maior vel minor illuminatio pendet ex voluntate Dei, qui secundum suam providentiam magis accommodat claram rerum fidei cognitionem saluti prædestinatorum et temporum necessitatibus, quam propingvitati adventus Christi Domini.

*Apostolorum
cognitio.*

Ad Apostolos vero quod attinet, recte *D. Thomas*, hic, et a. 10. ad 1. ait, illis omnia fuisse revelata, quæ credenda erant, nec post illorum tempus crevisse fidei articulos. In Ecclesia autem relictam esse auctoritatem, non ad condendos novos articulos, qui ante revelati non essent, sed ad definienda et proponenda ea, quæ sunt credenda, non propter revelationes, quæ de novo fiant, sed propter revelationem factam Apostolis; et ideo, ait *D. Thomas* a. 10., in doctrina Christi et Apostolorum sufficienter contineri veritatem fidei, nec ullum articulum novum condi posse, licet possit declarari de novo, aliquid esse revelatum. Consentiunt *Valentia* l. 2. doctrinalis fidei c. 22. n. 2., *Castro* l. 1. contra hæreses c. 8., ubi notat Abbatem docuisse, posse Papam condere novos articulos, sed fatendum est, ait, ei ignorantii, *Canus* 2. de locis c. 7. §. qua in re, et l. 12. c. 3. versus finem, Pontifex et Concilia, ait, non edunt novas fidelibus revelationes, sed quas ab Apostolis accepit Ecclesia, aut posteris tradunt, aut interpretantur,

aut consequentia et connexa colligunt et repugnantia manifestant. Idem *Valentia*, hic, puncto 6. ad 3. columna 328., *Lirinensis*, contra profanas novitates a c. 27., ex illo 1. *ad Tim.* 6. v. 20., depositum custodi etc., depositum, ait, quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinæ; rem ad te perductam, non a te prolatam. Et colligitur ex illo ad *Ephes.* 2. 20, ubi fideles ædificati dicuntur supra fundamentum Apostolorum, quia scilicet fides illorum innititur revelationi factæ Apostolis. *Ioan.* 15. v. 15. omnia nota feci vobis; *Ioan.* 14. v. 26., cap. 16. v. 13., docebit vos omnia; 2. *ad. Cor.* 3. v. 18., nos revelata facie; *Ephes.* 1. v. 3., omni benedictione, et v. 8., gratia superabundat in nobis in omni sapientia; *Rom.* 8. v. 23. primitias . . .; 2. *Cor.* 12. v. 28. primus gradus in Ecclesia Apostolorum. *Ambrosius* tom. 5. serm. 24. qui est de quadragesima, Apostoli, ait, dicendi sunt fontes, quia gratia prædicationis exuberat; *Augustinus* 5. de baptizmo contra Donatistas c. 26., ad fontes, idest ad apostolica tempora recurrendum, inde sunt canales ad nostra tempora dirigendi. Applicationes generalium conciliorum non omnes cognoverunt Apostoli, nam sciebant concilia generalia recipienda, quoniam revelatio sufficit ad hoc, ut nos credamus v. g. Concilium Nicænum esse recipiendum, etiamsi Apostoli nihil in specie de illo Concilio cognovissent per spiritum prophetiæ.

Inter eos, qui post Apostolos fuere, existimo nullum esse ordinem necessarium, quoad explicitam fidem articulorum, nam ut recte notat *Molina*, disp. 15. Concord. §. septimum, posteriores magis explicitam habere possunt fidem multarum rerum, quam antiquiores, quia inimico seminante zizania ad tempus obscurari possunt quædam, postea diligentia pastorum Ecclesiæ, præsertim contra exortas hæreses defendantium, eliquatissima, ut sæpe Augustinus ait, perspectione discutiuntur, atque ideo forte Ecclesia lunæ comparatur.

ARTICULUS VII., VIII., IX.

Utrum articuli fidei convenienter ponantur in Symbolo?

Quod græcis Symbolum est, inquit *Cassianus*, l. 6. de incarn. c. 3., *Rufinus*, in expositione Symboli, latinis indicium seu collatio dicitur, qui per illud ab hæreticis et infidelibus veluti tessera

quadam militari internoscimur; et illud plures Apostoli in unam contulere, ut esset summa brevis omnium christianæ religionis mysteriorum. Quidquid enim, ut *Augustinus* serm. 131. et 181. de tempore, *Leo* epist. 13., *Cassianus* et alii habent, præfiguratum est in patriarchis, quidquid prænuntiatum in Scriptura, quidquid prædictum a prophetis, totum breviter hoc Symbolum Apostolorum continet. Unde *Cyrillus* cates. 5. comparat illud *grano synapis* multos in se ramos continentis, *Tertullianus* vero de præscriptione c. 13. n. 81, et ibi *Pamelius* et ab ipso citati *regulæ*, *Eusebius Emisenus* serm. 6. *crumenæ exiguae*, in qua res magni momenti reconduntur, *Ambrosius* ep. 38. comparat Symbolum *clavi* etc.

Cur vero Symbolum per articulos sit divisum, explicat *D. Thomas*, a Durando 3. dist. 25. q. 2. n. 5. citatus, per analogiam ad articulos corporis humani.

Solum duo possunt circa Symbolum facere difficultatem. Primum est, cur Symbolum non sit Scriptura sacra? Secundum, cur in illo sacramentorum Eucharistiæ, Baptismi etc. non fiat mentio. Ad primum varie respondent auctores. Sed res nullam habet difficultatem. Ideo enim non est sacra Scripturæ, quia non est scripto tradita, sed viva voce, ut testatur *D. Clemens* ep. 3. ad fratrem Domini, volebant enim, inquit, Apostoli Symbolum scribi in tabulis cordis. Ad secundum respondet *D. Thomas* art. 8. ad 6., mysterium Eucharistiæ contineri in articulo omnipotentiae. Sed revera eodem modo dici posse videtur, contineri articulos creationis, resurrectionis, remissionis peccatorum etc. in illo articulo, qui tamen non continentur, quia licet ex omnipotentia desumi possit resurrectionis, Eucharistiæ etc. possilitas; quod tamen de facto voluerit Deus conferre beneficium Eucharistiæ, ex sola omnipotentia constare non potest. Licet ergo peculiares articuli sint, tamen non ponuntur in Symbolo; vel quia, ut *Suarez* ait, III. tom. 3. disp. 46. sect. 1. in fine, in Symbolo ea sola collocantur, quæ necessario sunt credenda ratione solius cognitionis, et non ratione operis, quæ præcipitur; vel quia ea sola ponuntur in Symbolo, quæ conversis ad fidem explicari debent ante susceptionen baptismi: constat autem Catechumenis sacramentum fidelium non esse proditum, ut alibi ostendetur.

De Symbolo Nicæno et quod illi additum sit a Concilio Constantinopolitano vel Romano, Theologi in III. p. q. 36. et Concilium Florentinum conferantur.

Duae difficultates.

ARTICULUS X.

Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei Symbolum ordinare.

Ab hoc articulo incipit S. *Thomas* explicare, qua ratione proponi debeant obiecta, quæ cognoscuntur per fidem, et ad quem pertineat illa proponere, ut sine errandi periculo credi possint propter revelationem divinam, non de novo factam, sed a prophetis et Apostolis. Ac respondet quidem, ad Summum Pontificem pertinere fidei Symbolum ordinare, hoc est, proponere summam rei, eo modo et sensu, quo credendæ sunt. Quam conclusionem plerique hæretici negant. Cum enim inter se infinitis modis dissentiant, in hac tamen una re conveniunt, Romanum Pontificem non habere auctoritatem, quam diximus illum habere ex assistentia Dei, qua gubernatur, quando proponit illa, quæ ab omnibus credenda sunt. Hanc inquam potestatem hæretici negant, ne si illam esse affirmaverint, convinci apte possint, se esse extra Ecclesiam et doctrinam Christi. Ut tamen hæc veritas a propriis principiis certo confirmatur, tria prius disputanda sunt. *Primum*, an Christus in Ecclesia sua reliquerit auctoritatem infallibilem, quæ in controversiis fidei sine ullo errore iudicaret propter Ipsius assistentiam et gubernationem. *Secundum*, an Ecclesia, in qua talis auctoritas relicta est, sit certo dignoscibilis, hoc est, an certæ aliquæ sint notæ ad cognoscendum, quæ sit vera Christi Ecclesia, quæ illam auctoritatem retinet. *Tertium*, quæ demum sit illa Ecclesia, quæ ex prædictis nobis certo dignoscitur esse vera Christi Ecclesia. Deinde concludemus, in supremo illius capite residere eam auctoritatem, illudque esse Romanum Pontificem, ut concludit S. *Thomas*.

Tria di-
sputanda.

Prima disputatio

AN IN ECCLESIA PRÆTER SCRIPTURAS CANONICAS SIT ALIQUA AUCTORITAS INFALLIBILIS DEFINIENDI ET PROPONENDI ILLA, QUÆ EX DOCTRINA APOSTOLORUM CREDENDA SUNT.

Hæretici, ut dixi, negant. Hoc enim fuit articulus Lutheri 27-us, in manu Ecclesiæ aut Pontificis non esse statuere illa quæ credi debent, intellexit autem, non habere auctoritatem proponendi verum sensum sacrarum Scripturarum, sed potius illas esse tam claras et manifestas, ut si frequenter legantur et consi-

derentur, homo suo iudicio cognoscere possit et debeat illa quæ credenda sunt, ut magis explicat in præfatione ante articulos contra Bullam Leonis. Bona ex parte consensit huic errori Calvinus 1. 4. Instit. Licet enim dicat, Ecclesiam non posse errare in rebus necessariis ad salutem, si modo illas fideliter proponat ex libris Canonicis, docet tamen errare posse in rebus non necessariis ad salutem, et in multis errasse, nihilque posse proponere, nisi ex libris Canonicis, et notionem Ecclesiæ debere intelligi universalem eorum congregationem, in qua omnes consentiant. Cumque etiam dicat, huiusmodi Ecclesiam veram esse invisibilem, hoc est, non posse certo dignosci, quæ illa sit et qui in illa contineantur, manifeste efficitur, nullum usum huius auctoritatis esse posse, ut tandem definiatur aliqua fidei controversia. Quæ vero adducuntur in confirmationem huius erroris, postea dicemus.

Notio Ecclesiæ calviniana.

Antequam huic quæstioni respondeamus, supponendum est, esse in terris quandam hominum congregationem a Christo fundatam, quæ dicitur Ecclesia Christi, cuius Christus est caput, et quam ille dilexit et pro qua tradidit semetipsum, ut dicitur ad *Ephes.* 5. Supponimus etiam, huiusmodi congregationem permanere adhuc et duraturam esse ad finem usque mundi. *Matth.* 16. Portæ inferi non prævalebunt etc. Et cap. ultimo: Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. Ex quibus autem partibus hæc congregatio constet, dicemus postea. Nunc satis est supponere illam esse.

Iam ergo dicimus, in hac Ecclesia relictam fuisse a Christo auctoritatem aliquam, per quam ex doctrina Ipsius et Apostolorum infallibiliter proponerentur fidelibus illa, quæ propter divinas Scripturas et divinam revelationem credi debent, nec posse eam auctoritatem errare, proponendo aliquod obiectum credendum, quod re ipsa revelatum non fuerit. Hanc veritatem præclare ac ingeniose confirmant *Valdensis* 1. 2. doctr. fid. a. c. 19., *Roffensis* in præfatione contra assertiones Lutheri, a veritate 3. et art. 27. contra eundem, *Canus* 1. 4. de locis a cap. 4., *Bellarminus* tom. 3. controv. 1. 1. 3. de verbi Dei interpret. a c. 4. et 1. 3. de Ecclesia, et alii, dum probant, hanc auctoritatem esse in supremo Ecclesiæ capite, hoc est in Romano Pontifice, quos postea referemus. Probatur.

Primo ex Scriptura, ex qua quatuor testimonia assumemus. Primum ex Veteri Testamento, secundum ex Evangelii, tertium ex Actis Apostolorum, quartum denique ex epistolis Pauli.

Primum. Incredibile omnino est, auctoritatem, quam diximus concessam fuisse Synagogæ Iudæorum, ne fideles errare possent in intelligentia divinæ legis, non autem Ecclesiæ Christi, quam Ipse per se fundavit et propter quam Ecclesia Veteris Testamenti fundata fuit. Atqui ea auctoritas sine dubio fuit in Synagoga Iudæorum. Ergo potiori iure dicendum est, illam esse in Ecclesia Christi. Minor traditur *Deuter.* 17. Si difficile apud te iudicium esse perspexeris inter sangvinem et sangvinem, causam et causam etc., et iudicium inter portas tuas videris verba variari, venies ad sacerdotes levitici generis, et ad iudicem qui fuerit in tempore illo, quæresque ab illis, et iudicabunt tibi iudicii veritatem, et facies quocunque dixerint et docuerint te iuxta legem. In quo testimonio illa verba, „et iudicabunt tibi iudicii veritatem“, aptam continent promissionem veritatis tradendæ; neque negare possumus, illud testimonium intelligi de causis, in quibus ex interpretatione divinæ legis iudicandum est, quod indicant verba illa „et docuerint te iuxta legem eius“; nec enim indefinite huiusmodi causarum asseritur necessarios fuisse aliquos testes, iuxta quorum testimonium sententia esset ferenda, sicut fit in tribunalibus, quando iudicium fertur de factis. Porro ultimum iudicium pertinuisse ad summum pro tempore sacerdotem, ostendunt illa, quæ sequuntur. Qui autem superbi erit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino, ex decreto iudicis morietur. Erat ergo in Synagoga auctoritas infallibilis ex Dei promissione et gubernatione ad iudicandum, quod fieri deberet secundum legem divinam, aut quod est secundum legem; hoc enim significant illa verba „et docuerit te iuxta legem“ idest, docuerint te esse iuxta legem. Simili ratione *Aggæi* 2. Hæc dicit Dominus, interroga sacerdotes legem. *Malach.* 1. Et legem requirent ex ore eius, scilicet sacerdotis, quia angelus Domini exercituum est. 2. *Paralip.* 19. Ubiunque quod est de lege, de mandato, de cæremoniis, ostendite. Porro Zabadias, qui est dux in domo Iuda, super ea opera erit, quæ ad regis officium pertinent. In quibus videmus, ea quæ erant definienda ex divina lege, ex Dei institutione interroganda fuisse a sacerdotibus. Iam vero hanc auctoritatem durasse usque ad tempora Christi non obstante malitia sacerdotum, qui tunc erant aut antea fuerant, constat ex testimonio Christi: „Super cathedram Moysis etc. Omnia ergo, quæ dixerint vobis, servate“ etc. Illa enim illatio Christi conclusionis universalis nulla omnino fuisset, nisi præ-

supponeretur in his, qui sedebant in cathedra Moysis, hoc est, illi successerant in officio, reipsa fuisse auctoritas infallibilis dicendi illa, quæ iuxta legem Moysis facienda essent. Notavit id *S. Augustinus* ep. 165. Ad hanc auctoritatem videtur respexisse *Ioan.* cap. 11., dum dixit, Caipham, quando dedit illud consilium, expedire scilicet, ut unus homo pro populo moreretur, non illud dedisse ex semetipso, sed, cum esset Pontifex anni illius, prophetae, quod Jesus moriturus esset pro gentibus. Illa enim sententia causalis et adversativa, „sed cum esset Pontifex“, non obscure indicat, ratione officii in sacerdotibus fuisse specialem aliquam divinam auctoritatem ad intelligendam et explicandam legem.

Secundum testimonium sumitur ex Evangelio. *Chrysostomus* enim *Ioan.* 14: Rogabo, inquit, Patrem, et alium Paraclytum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, spiritum veritatis. Quibus verbis non fit promissio alicuius doni, quod cum Apostolorum vita finiendum esset, ut patet ex illis verbis, „ut maneat vobiscum in æternum“, nec enim æterni fuerunt Apostoli, neque perpetuo habituri erant munus docendi, quod Christus tamen cognoverat, et tamen asserit, ut maneat in æternum, scilicet in Ecclesia in successoribus vestris. Donum autem, quod promittit, vocatur spiritus veritatis, hoc est cognoscendæ at tradendæ veritatis. Ergo perpetuo in Ecclesia manet huiusmodi spiritus et infallibilis auctoritas tradendi veritatem iuxta revelationes Dei. Ad hoc donum videtur respexisse Christus *Math.* ultimo. Cum enim præcepisset Apostolis, ut baptizarent gentes, docentes servare omnia, quæ mandaverat eis, continuo subiecit, „ecce ego vobiscum sum usque ad consumationem sæculi“, ubi perpetua perfectio in docendi munere procul dubio promittitur, alias enim non intelligitur continuatio illa contextus, „et ecce vobiscum sum usque ad consumationem sæculi.“

Tertium est ex *Act.* 15. Cum enim orta esset controversia fidei, deberentne circumcidiri illi, qui ex gentibus ad Christum convertebantur, sicut videbatur præceptum in antiqua lege, et docebant aliqui ex Iudæis, qui Christo crediderant, non iudicarunt fideles posse ab unoquoque rem definiri, ex frequenti usu Scripturæ Sacræ, sicut Lutherus ait cuicunque esse satis, sed statuerunt, inquit *Lucas*, ut ascenderent Ierosolymam Paulus et Barnabas, et quidam alii ex aliis, hoc est contrariae sententiae, ad Apostolos et presbyteros, scilicet ut mutua consultatione res definirentur. Convenerunt

ergo Apostoli et seniores, ut viderent de verbo hoc, et cum magna conquisitio fieret, *B. Petrus* dixit, non debere gentes circumcidiri, quia ut ipse retulerat cap. 10., ex Dei revelatione prædicaverat gentibus, et sine circumcisione, absque ullo discrimine, illis datus est Spiritus Sanctus, sicut datus fuerat Iudeis, fide purificante corda eorum, per quod videtur alludere ad id, quod dixerat cap. 10., quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris. Reliqua multitudine tacuit, silentio ipso annuendo. Deinde *B. Iacobus* eandem sententiam confirmavit ex testimonio *Amos c. 9.*: Reædificabo tabernaculum David, ut requirant cæteri Dominum, et omnes gentes, super quos invocatum est nomen meum. Et placuit sententia Apostolis et senioribus cum omni Ecclesia. Videmus hoc loco quæstionem definitam, sine aliqua peculiari Dei revelatione, per legitimum sensum Scripturarum, et consensum Ecclesiæ, cum tamen illud testimonium, si solum considerentur externa verba, non habeant expresse, gentes sine circumcisione esse admittendas ad Ecclesiam, quæ significatur per tabernaculum David, et tamen definitio missa est ad gentes his verbis: „Visum est Spiritui Sancto et nobis, nihil ultra imponere“ etc. Ubi illa verba „Spiritui S. et nobis“ necessario significant rem definitam humana quadam consultatione, non tamen sine gubernatione assistentis Spiritus Sancti. Ergo in Ecclesia reicta fuit a Christo auctoritas infallibilis proponendi et declarandi in nomine Dei ea, quæ iam revelata fuerant. Neque vero dici potest, hanc auctoritatem concessam quidem fuisse Apostolorum congregationi, finitam tamen fuisse cum illorum vita; tum quia alii præter Apostolos ad congregationem vocati sunt, tum etiam quia in tempore futuro post Apostolos maior futura erat necessitas huius auctoritatis, quam tempore Apostolorum, qui melius cognoscere poterant verum sensum Scripturarum. Quod vero in hac re est maximi momenti, illud est, quod Paulus ad *Galat. 2.* testatur, se ex peculiari revelatione ad huiusmodi congregationem ascendisse Ierosolymam. Inde enim videmus, non solum fideles voluisse potius, ut auctoritate illius congregationis res definiretur, quam auctoritate Pauli solius, quæ magna erat, sed etiam voluisse, ut Ecclesiæ præberetur exemplum ad usum auctoritatis, quam in ea reliquit pro controversiis fidei decidendis.

Quartum testimonium est ex *1. Timoth. 3.*, ubi dicitur, Ecclesiæ esse columnam et firmamentum veritatis, quæ voces manifeste significant aliquid, in quo tanquam fundamento fidei veritas

firmetur et innitatur, et in quo veritas sicut in columna fundata, firma et perpetua sit. Assignari autem non potest, quid illud sit, nisi infallibilis auctoritas, de qua agimus.

Respondet Calvinus: Ecclesiam dici columnam et firmamentum etc. propter fidelem custodiam, qua conservat Scripturas sacras, in quibus innitatur veritas nostræ fidei. Hanc tamen rationem possumus refellere manifeste, quia illæ voces „columna et firmamentum“ plus significant, quam custodiam diligentissimam. Si enim aliqua hæreticorum congregatio diligenter conservaret libros sacros, illos tamen depravaret interpretando, diceretur non columna veritatis, neque firmamentum eius. Ergo Paulus aliquid aliud tribuit Ecclesiæ præter diligentiam custodiendi Scripturas sacras. Erit tamen hoc clarius, si expendamus contextum Pauli. Non enim ait: hæc scribo, ut illa custodias in Ecclesia, quæ est stabilitamentum hoc est archivum Scripturarum, sed inquit, hæc tibi scribo, ut scias, quomodo oporteat te conversari in Ecclesia Dei. Cuius quidem inepta esset causa, quia Ecclesia est custos librorum sacrorum. Ergo Paulus per illa verba non intellexit custodiam Scripturarum, sed potius Ecclesiam esse perpetuum stabilitamentum veritatis, et ideo oportere, ut Ecclesiæ ministri, qualis erat Timotheus, veritatem sciant et doceant in Ecclesia, quæ est firmamentum veritatis. Confirmari potest hoc argumentum, nam *Paulus* 1. Cor. 12. manifeste affirmit, spiritum interpretandi non dari omnibus, et iis, quibus divinus spiritus datur ad alia munera, inquit enim, alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ etc. Quodsi non omnibus, quibus datur spiritus divinus infallibiliter interpretandi et intelligendi verba Dei, manifeste efficitur, privatos homines non posse cognoscere certo fidei veritatem, nisi aliud individuum sit infallibile, cui sine periculo possint credere. Alia testimonia sunt, quibus probatur, prædictam auctoritatem non solum esse in Ecclesia, sed etiam in Romana et in illius capite, quæ suo loco referemus.

Secunda probatio assertionis sumenda est ex communi sensu Ecclesiæ Apostolicæ, idest eius, quæ proxima fuit temporibus Apostolorum. Si enim testimonia Scripturæ, in quibus traditur auctoritas, quam diximus, essent minus manifesta quam sint, et possent recipere varios sensus, tamen communis ille sensus, qui post Apostolos in Ecclesia fuit, procul dubio habendus est verus sensus Scripturæ traditus ministerio Apostolorum. Constat autem, totis

Calvini
responsio.

Sensus Eccle-
siæ Apostolicæ
et temporibus
apostolicis
proximæ.

D annis, qui propingviores fuerunt Apostolis, huiusmodi sensum in Ecclesia fuisse, nam præter congregationem illam Apostolicam, quæ fuit circa annum quinquagesimum ante annum centesimum, fuit *B. Clemens* romanus episcopus, qui ex doctrina *B. Petri* cognoscere potuit, quam auctoritatem Ecclesia habeat, et quomodo sint exponendæ Scripturæ sacræ. Ille autem ep. 5. ad fideles, qui erant Ierosolymis, lex, inquit, Dei non secundum propriam ingenii intelligentiam legatur vel doceatur, sunt enim multa in Scripturis divinis, quæ possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque præsumpsit, non enim alienum sensum debetis quærere, aut quomodo ipsum Scripturarum auctoritate confirmatis, sed ex ipsis Scripturis sensum capere veritatis, et ideo oportet intelligentiam capere Scripturarum ab eo, qui eam a maioribus secundum veritatem traditam servavit. Post annum centesimum fuit *Anacletus*, qui Clementi successit, hic autem in fine primæ epistolæ ad omnes fideles non solum agit de congregandis Conciliis ad definiendas controversias, sed, inquit, Apostoli hoc statuerunt ex iussione Salvatoris, ut maiores et difficiliores quæstiones semper ad Sedem deferantur Apostolicam, dicente ipso „super Petram hanc aedificabo Ecclesiam meam.“ Idem repetit epistola 3. addens, huiusmodi controversias esse terminandas iudicio Apostolico; in cuius epistolæ inscriptione Anacletus ait, se factum fuisse presbyterum ab ipso Apostolorum principe, unde credere possumus bene potuisse cognoscere auctoritatem, quam dicit esse in Ecclesia. Post annum centesimum orta est magna controversia de die, in quo deberet celebrari Pascha, an 14 Luna, an die dominico. In qua controversia ex traditione Apostolica *Pius I.* et *Victor I.* definierunt, debere celebrari die dominico. Et Victor in epistola sua ad episcopos Asiæ dicit, hoc, et similia decreta, non posse ulla novitate mutari, quia alia est ratio causarum sæcularium, alia divinarum, scilicet, quoniam definiuntur ex assistentia Dei Ecclesiæ promissa. Circa idem tempus *Irenæus* l. 3. c. 4. scribit, veritatem esse sumendum ab Ecclesia, in qua velut in deposito Apostoli reliquerunt veritatem fidei. Post annum CC orta est alia controversia, an essent baptisandi hæretici, si converterentur ad fidem, quamvis baptisati fuissent ab aliis hæreticis, in qua episcopi africani cum *B. Cypriano* affirmarunt, debere baptisari. Nihilominus re definita in Ecclesia in posterum hæretici habitu sunt, qui eam sententiam sequerentur. Eodem tempore *B. Cyprianus* ep. 55. dicit, non aliunde hæreses

obortas fuisse, quod non unus in Ecclesia ad tempus iudex vice Christi cogitatur, cui secundum magisteria divina obtestaret fraternitas universa, et l. de veritate Ecclesiæ, fidem amittere illum, qui Ecclesiæ resistit. Eodem tempore *Lucius* Papa ep. ad episcopos Galliæ et Hispaniæ, *Felix* in alia epistola, scribunt Ecclesiam nunquam errasse a tramite Apostolicæ traditionis iuxta promissionem Christi *Luc.* 22.: „Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.“ Post annum CCC-um congregatum est *Concilium Nicænum*, in quo damnatus est error contra divinitatem Filii Dei, post cuius concilii decretum hæretici habitи sunt, qui Christi divinitatem negarent. Quod decretum accipiendum esse sicut mandatum Dei, revera cœlitus demissum, scripsit Constantinus Imperator ad omnes Ecclesias, nam quidquid in sanctis Episcoporum Conciliis decernitur, id divinæ voluntati debet attribui. Est hæc ep. 10. tomo Concilior. et apud Eusebium l. 3. de vita Constantini. Circa idem tempus *Athanasius* ep. de Synodis et alia ep. ad Epictetum, *Basilius* ep. 78., *Epiphanius* hæresi 77. affirmat, decretum illius concilii esse regulam fidei. Idem iudicium est de decreto *Concilii Constantinopolitani*, in quo decretum est, Spiritum Sanctum esse credendum verum Deum. Deinde fuerunt Concilia *Ephesinum* et *Chalcedonense* contra alios errores. Atque hæc quatuor concilia velut 4 Evangelia æstimanda esse scripsit *B. Gregorius*. Circa idem tempus damnata est hæresis Pelagiana in diversis Conciliis, Palæstino, Milevitano et Carthaginensi, post quorum decreta et confirmationem Romani Pontificis hæretici habitи sunt, qui seuerentur sententiam Pelagii, sic enim *Prosper* in chronicō a. 420.: Concilio inquit habito apud Carthaginem ducentorum episcoporum ad Pontificem delata sunt synodalia decreta, quibus probatis pelagiana hæresis per totum mundum damnata fuit. Idem fuit sensus *Ambrosii*, *Hieronymi* et *Augustini* circa illa tempora. Ambrosius enim, l. 3. de virginibus ante finem, expendam illa verba *Cantic.* 5.: Quæsivi eum, et non inveni. Quis te inquit nisi sancta Ecclesia docere debet, quemadmodum Christum teneat. Et ep. 32.: In Sacerdotum Concilio esse dirimendas controversias fidei. Simile est, quod docet *Hieronymus* l. contra Iovin., sanctum Petrum electum fuisse a Christo principem Ecclesiæ. Nam si non esset, qui capit is vicem in Ecclesia gereret ob controversias et lites dirimendas, in schisma facile incideremus. Idem repetit in ep. ad Damasum. Clarius *Augustinus* l. 1. contra Crescon. cap. 23.:

Scripturarum inquit, tenetur veritas, cum id fit, quod universæ placet Ecclesiæ. Post hæc tempora non opus est alios Doctores afferre, hæretici enim fatentur in Ecclesia Romana usum fuisse auctoritatis, de qua agimus. Ex præcedentibus tamen constat, Ecclesiam fundatam fuisse ab Apostolis cum hoc communi sensu, ut omnes existimarent Ecclesiæ iudicio infallibili terminandas esse controversias fidei et proponenda esse illa, quæ sicut revelata a Deo credi debent.

Ratio
theologica

Tertia ratio sumenda est ex ratione theologica.

1-o. Quia Deus sine dubio voluit in Ecclesia sua esse unam fidem; ad *Ephesios* 4., 5. Unus Deus, una fides etc. Unde constat, Deum aliquod medium statuisse, quo posset in Ecclesia unitas fidei confirmari; at præter auctoritatem, de qua agimus, non reliquit aliud medium sufficiens: reliquit ergo eam auctoritatem. Minor probatur, quia inter eos, qui non agnoscunt esse huiusmodi auctoritatem, nulla est unitas fidei, contingit enim non solum in una provincia aut civitate, sed etiam in una domo, virum, uxorem, et filios diversas habere religiones, et tamen singuli putant se habere veram fidem. In illis vero, qui cognoscunt esse auctoritatem, de qua agimus, ante usum huius auctoritatis non est una sententia, sed valide diversa etiam in viris religiosissimis. Sic enim fuerunt variæ sententiæ inter Episcopos, Martyres de die celebrationis Paschatis et de baptismo hæreticorum, quounque per usum auctoritatis Ecclesiæ definiretur, quid esset credendum. Indicium ergo est, sine auctoritate, quam dicimus, non esse in Ecclesia medium sufficiens, quo fideles convenient in iis, quæ credenda sunt, ad revelationem divinam.

2-o. Quoniam Apostolus ad *Tit.* 3. dicit, hæreticum esse vitandum, atque adeo supponit aliquam esse viam, qua cognoscere possimus hominem hæreticum v. g. Pelagianum, Arianum, aut Nestorianum; si autem non est auctoritas, quam diximus in Ecclesia, non posset certo cognosci aliquis ex his hæreticis. Nam hi homines admittunt Scripturas sacras, illas tamen ita interpretantur, ut non apte pugnant cum ipsorum sententia. Hæc enim est differentia inter legem et iudicium, quod lex, si accipiatur in alio sensu, quam tradita est, non potest se ipsam amplius explicare, iudicis autem officium est determinatum sensum tradere. Quando ergo dubitatio est de sensu legis sacræ, nullum esset medium, quo certo dignoscere possemus, quis sit legitimus sensus, et quis

sit hæreticus vitandus iuxta sententiam Pauli. Præterea hæreticus sine dubio esset habendus, qui negaret, aliquod ex quatuor Evangeliiis esse Scripturam canonicam, nec tamen hoc posset ex sola Scriptura cognosci. Nam licet de aliquo libro Scripturæ testimonium reddatur in alio, tamen quia non possumus procedere in infinitum, veniendum est ad Scripturam, quam non possumus probare alio testimonio canonico: ergo præter auctoritatem sacræ Scripturæ aliud est medium, quo cognoscere debeamus, quo sensu Scriptura accipienda sit. Hinc efficitur.

3-a ratio, qua certum est, Deum proponere hominibus aliquod medium sufficiens, quo illi, qui non negligunt suam salutem, possunt sine errorum admissione habere fidem veram et puram. Atqui sola Scriptura ad hunc finem non est satis, nisi etiam sit auctoritas, quæ infallibiliter illam interpretetur proponendo verum sensum, in quo illa accipienda sint. Primo quia Scriptura in multis locis est obscura, et in plurimis ambigua, quæ iuxta sensum grammaticorum possit recipere plures sensus. De Isaia colligitur ex illis verbis. *Act. 8.* Putasne intelligis, quæ legis et quomodo possum, si non aliquis ostenderit mihi? Et de epistolis Pauli testatur *Petri* ep. 2. cap. 3., in quibus asserit esse quædam difficultaria intellectu. Atque id ipsum testatur etiam ipsa experientia. Docti enim et studiosi iuris huiusmodi difficultatem experti sunt, ut dicit *Irenæus* l. 2. cap. 47., *Ambrosius* ep. 44., *Augustinus* ep. 3. et ep. 119.: Scriptura autem, quæ vel doctis et diligenteribus difficilis est, non potest esse satis pro maiori hominum multitudine, quæ neque ingenium, neque otium habet, ut possit continuo studere sacris libris. Neque docendum est, solam auctoritatem humanam aliorum Doctorum esse satis, ut reliqui habeant certam fidem. Humana enim auctoritas decipi potest, et ideo non est medium sufficiens ad habendam certam et infallibilem fidem. Ergo præter Scripturam et auctoritatem humanam est alia auctoritas magis certa, ex promissione et gubernatione Spiritus Sancti, per quam fidelibus proponantur Scripturæ eo sensu, quo accipienda sunt.

Respondei potest. Illa obiecta fidei, quæ necessaria sunt ad salutem, manifeste tradi in Scripturis, quamvis alia non sint ita manifesta, proinde sola Scriptura provisum etiam hominibus sufficiens medium, quo habeant eam fidem, quæ ad salutem necessaria est.

Sed contra, quia licet ex affirmativo præcepto non multa sint illa, quæ ab omnibus intelligi et credi debent, tamen obli-gatio est etiam præcepti negativi, nihil asserendi contra divinam auctoritatem, aut quæ a Deo revelata sunt. Ad hoc autem necessa-rium est nihil asserere contra illa, quæ continentur in sacris libris, quod homines implere non possent solo contextu Scripturæ sacræ: ergo aliud medium est, quo possint homines habere puram fidem sine errore contra illa, quæ a Deo revelata sunt. Secundo. Licet mysteria, quæ ab omnibus intelligi et credi debent, perspicue habeantur in divinis libris, de Trinitate divinarum personarum, de divinitate Christi et similia, non tamen significantur vocibus, quæ non possint admittere varios sensus, proprios aut figuratos. Oportet ergo præter significationem novum esse aliquem iudicem, per quem cognoscamus, quis sensus probandus sit. Quantumvis enim quædam testimonia conferantur cum aliis, semper est locus, ut diversimode exponi possent, et ut dubitemus, quæ testimonia sint per alia explicanda. Quod quidem hoc exemplo manifestatur: Illa verba, „hoc est corpus meum,“ quod attinet ad vocum signifi-cationem, clarissima sunt, et tamen in illis plures sunt hæreti-corum expositiones, quam literæ: ergo sola significatio vocum non est satis ad intelligendum verum sensum, quo dictæ literæ accipiendæ sunt.

Alio modo respondent hæretici: quamvis Scriptura sacra sæpe sit ambigua, ipso tamen usu frequenti sacræ Scripturæ accipi spiritum divinum, quo homo reddatur certus de legitimo sensu, quo sacra Scriptura accipienda sit. Hanc responsionem *Augustinus* in præmio libro de doctrina Christi dicit tentationem esse super-bissimam et periculosissimam. Ex illa enim fit, hæresim dignosci non posse, et ut singuli dicant, se divino interno spiritu asse-cutum fuisse verum sensum, atque ita fit, ut illi, qui non cre-dunt auctoritati Ecclesiæ, sed iactant hunc privatum spiritum, quo docentur, diversissimas expositiones adducant in divinis libris. Certe si hoc spiritu tantum cognoscitur verus sensus Scripturæ, antiqui Doctores non dixissent sæpius, se ignorare legitimum ali-cuius loci sensum. Deinde, vel hic spiritus omnino manifeste hominem illuminat, ut non possit decipi, putando esse a Deo, quod re ipsa non est; vel ita movet, ut nihilominus homo errare possit. Primum dici non potest, quia experientia constat, contraria sæpe dicere eos, qui iactant hunc spiritum, a quo illuminentur.

Constat autem divinum spiritum contraria docere non posse. Si autem huiusmodi spiritus ita hominem movet, ut nihilominus errare possit, aperte infertur, illud non esse satis, ut homines possint certo intelligere verum Scripturarum sensum. Alia ergo auctoritas est necessaria, ut sine errandi periculo Scriptura sacra intelligatur.

Contra assertionem positam:

Primum argumentum est Lutheri articulo citato, quia ut dicitur *1. Cor. 3.* „Fundamentum nemo potest ponere præter id, quod positum est,“ omnis autem articulus fidei est pars fundamenti Ecclesiæ, ergo nulla est auctoritas, quæ possit ponere aliquem articulum præter illos, qui iam propositi sunt. Hoc est primum Lutheri argumentum. Ex quo intelligitur, quam firma fuerunt eius argumenta, et an verum sit, quod dixit, nullum esse Scripturæ locum, quem ipse spiritu divino explicare non possit. Duplex enim potest esse fundamentum fidei. Alterum, in quo sicut in causa meritoria et origine gratiæ innitatur iustitia vel nostra fides. Alterum vero, in quo sicut in auctoritate dicente possit inniti certitudo fidei. Paulus autem de priori fundamento loquitur, ut patet ex eo cap. et ex cap. 1, in quo, numero 11., sedare intendit Paulus dissensionem ortam inter Corinthos, quorum alii dicebant se esse Pauli, alii Apollo, alii Christi; hos autem Paulus reprehendit, quia gloriari tantum deberent nomine Christi, qui pro illorum redemptione crucifixus fuerat, non vero nomine Pauli, aut alterius Apostoli. Quam rationem prosequitur cap. 3-o, quia Paulus et reliqui Apostoli ministri et servi erant Christi, per quod ministerium ego, inquit Paulus, plantavi, hoc est, primo fidem prædicavi ante alios, Apollo rigavit, hoc est promovit et conservavit fidem plantatam; deinde subdit, neque qui plantat, neque qui rigat, est aliquid, sed qui incrementum dat Deus. Quoniam vero Paulus fidem plantaverat apud Corinthos, sicut sapiens inquit architectus fundamentum posui, scilicet fidem Christi, alias autem superaedificat, nempe conservando fidem plantatam, unusquisque autem videat, quomodo superaedificat; fundamentum enim nemo potest ponere præter id, quod positum est, quod est Christus, cuius fidem Paulus plantaverat, sicut institutum et fundamentum iustitiae. Unde constat, Paulum loqui non de fundamento auctoritatis, vel obiecti credibilis per fidem, sed de illo fundamento, quod est origo gratiæ, qualis est solus Christus. Docet enim

Paulus præter hoc fundamentum nullum esse aliud; Apostolos vero non esse fundamentum, sed ministros Christi. Neque tamen negat, Apostolos esse fundamentum alio sensu, in quorum doctrina et auctoritate fides innitatur. Nam ad *Ephesios* 2. aperte dicit fideles superædificari super fundamentum Apostolorum. Ergo in illo cap. ad Corinthos non loquitur Paulus de fundamento, in quo ratione auctoritatis innitatur fides, sed de altero fundamento, quod est causa et origo gratiæ, qui est solus Christus. Unde constat, Lutherum nullo modo intellexisse sensum illius loci, quamvis dicat se divino spiritu illum intellexisse. Praeterea, licet eo sensu illa verba intelligerentur, nihil facerent contra auctoritatem, de qua disputamus; non enim asserimus in Ecclesia esse auctoritatem proponendi articulum vel obiectum fidei, quod iam revelatum non sit, sed dicimus esse auctoritatem infallibilem, ex assistentia promissa Spiritus Sancti, ad proponenda obiecta revelata, eo sensu, quo tradita et accipienda sunt.

Sed contra, quoniam Paulus ad *Ephes.* 2. non dicit, fideles superædificari super fundamentum Ecclesiæ, sed super fundamen-tum Apostolorum et Prophetarum; si autem in Ecclesia esset illa auctoritas, dici possent fideles superædificari super fundamentum auctoritatis Ecclesiæ: ergo in Ecclesia non est illa auctoritas. *Respondeo*, alio modo superædificari fideles super fundamentum Apostolorum, et super fundamentum Ecclesiæ; in Apostolis enim fundantur, sicut in auctoribus, quibus obiecta fidei sunt revelata, atque hoc sensu loquitur Paulus. Alio etiam modo tamen superædificantur fideles super fundamentum auctoritatis, quam Deus dedit Ecclesiæ, scilicet tamquam in proponente infallibiliter obiecta, quæ iam Prophetis et Apostolis revelata sunt; sic enim *1. Timoth.* 3. Ecclesia dicitur columna et firmamentum veritatis, quod est idem atque fundamentum, ratione cuius auctoritatis de Petro dictum est, super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam.

Secundum argumentum, quod obiiciunt, est, quia Scriptura sacra per se est manifesta et clara iis, qui volunt cognoscere veritatem; est enim lucerna pedibus nostris, *Psal.* 18. et 118., cui bene facimus attendentes sicut lucernæ in caliginoso loco, ut dicitur *2. Petri* 1.: frustra ergo in Ecclesia esset illa auctoritas, ad interpretandam Scripturam, quæ per se lucida et manifesta est. Confirmatur, quia in discursu, illa, quæ sunt minus nota, probantur et confirmantur ex iis, quæ sunt magis manifesta. Sed

Patres omnes, illa quæ docent, confirmant ex Scriptura sacra. Ergo hæc manifestior est, quam omnia commentaria. Aut dicendi sunt Patres probasse illa, quæ sunt magis manifesta, per illa quæ obscuriora sunt. *Respondeatur*, esse quidem verba Dei lumen et lucernam, si tamen intelligantur eo sensu, quo intelligenda sunt, id est, quo tradita sunt; ad hoc autem necessarium fuisse in Ecclesia auctoritatem, ut divina verba in eo sensu acciperentur, non vero in alio, quo ex malitia aut ignorantia accipi possunt. Ad confirmationem respondetur. Illa, per quam probantur alia, esse debere notiora quoad veritatem rei significatæ, non tamen oportere, ut voces habeant significationem magis manifestam. Discursus enim non est in vocibus, sed in assensu circa rem significatam: hoc autem modo certius est vera esse illa, quæ sunt in Scriptura, quam illa, quæ traduntur a Patribus. Tamen ad dignoscendum sensum significatum per verba Scripturæ sine dubio plura requiruntur, quam ad dignoscendum sensum Doctoris, qui fusius et manifestius explicat suam sententiam. Præterea multa sunt in Scriptura dilucida et manifesta, quale est illud: „Diliges Dominum Deum tuum“ et alia, quæ continentur in Decalogo; præterea præceptum Domini dicitur lucidum et illuminans oculos; hoc tamen non excludit esse multa alia in Scriptura, pro quibus necessaria fuit auctoritas relicta Ecclesiæ.

Tertio obiicitur, quia *Deuter.* 17. non absolute, sed sub conditione dicitur facies, quodcumque docuerint iuxta legem, id est si fuerit iuxta legem, quæ limitatio non obscure supponit, potuisse sacerdotes respondere præter sensum legis; alias enim frustra illa limitatio adderetur: ergo in Synagoga, ex qua nos argumentum desumpsimus, non fuit auctoritas infallibilis proponendi legem eo sensu, quo tradita fuerat et proponi debebat. *Confirmatur* hæc ratio, quia Synagoga errasse videtur, primo, quando absente Moyse Aaron conflari fecit vitulum, qui adoraretur a tota multitudine, qui re ipsa adoratus fuit a maiori parte. Secundo, quia in Synagoga multa tradebantur contra præceptum Dei, ut testatur *Matth.* 15. et 23., ubi reprehenduntur scribæ et pharisæi, quod decent, iurare per templum aut altare nihil esse, iurare tamen in auro templi, aut in dono altaris, inducere obligationem; quod Christus reprehendit sicut falsum; plus enim est altare, quam illud quod in altari offerebatur. Tertio videtur errasse concilium sacerdotum, quando iudicavit Christum reum esse mortis et quando contra Christum congrega-

tum est *Ioan.* 11. Igitur in Synagoga non erat auctoritas, quam diximus.

Ad argumentum respondetur, illam particulam „iuxta legem“ non habere sensum conditionatum, in eo enim capite sermo est de interrogationibus, de rebus difficultibus et ambiguis, quæ definiri non potuissent sine responso sacerdotis supremi. Si autem in his rebus illi, qui interrogabant, deberent iudicare, an responsum esset secundum legem, non minus dubii essent post responsum, quam ante. Secundo, quoniam paulo super in eodem capite absolute promittitur vera responsio sine ulla limitatione, in illis verbis „et iudicabunt tibi iudicii veritatem:“ quando ergo postea dicitur, facies, quodcumque docuerint iuxta legem, illa particula non habet sensum conditionatum, sed significat formam, quam debebat habere responsum sacerdotis, ut esset infallibile, scilicet quando responderet aliquid esse faciendum iuxta legem, seu iuxta sensum legis, quam pontifex interpretaretur; in hoc enim casu promissa fuerat assistentia Dei, quando sacerdos proponeret aliquid faciendum iuxta legem et interpretando sensum legis.

Ad primam partem confirmationis respondetur, eo tempore, quo vitulus adoratus fuit a Iudeis, nondum fuisse datum Aaroni auctoritatem supremi sacerdotis, hoc enim munus illi datum est multo post, ut patet *Exodi* ultimo; scilicet quando iam factum fuerat tabernaculum, cum tamen illa adoratio fuerit, antequam a Deo traderetur forma tabernaculi, ut patet *Exodi* 32. Præterea, eo tempore nondum fuerat promissa auctoritas, seu assistentia Dei ad docendum populum interpretando legem, proinde quidquid eo tempore contigerit, nihil facit contra assertionem positam. Denique Aaron non docuit vitulum adorari posse honeste, in quo error fuisse doctrinæ, sed cum timeret tumultum populi, vitulum conflare permisit, male quidem permittendo, non tamen docendo aliquid falsum.

Ad secundam et tertiam partem confirmationis aliqui concedunt, tempore Christi Synagogam errasse tum in doctrina, tum etiam in decreto contra Christum eo, quod præsente Christo iam defecisset auctoritas Synagogæ, ut insinuatur *Isai.* 6. et *Dan.* 9. Quæ tamen responsio mihi non probatur, quia vetus lex duravit usque ad Christi mortem, cuius legis notabilis pars erat illa, in qua promissa erat Synagogæ Dei assistentia, ut populus doceatur. Christus cum dixisset, super cathedram Moysis sederunt etc.,

universe concludit, omnia ergo, quæcunque dixerint, servate, ex quo loco *Augustinus* ep. 165. colligit, non obstante malitia supremi sacerdotis, conservatam fuisse auctoritatem in docendo. Respondeo ergo ad secundam partem confirmationis, Christum non reprehendisse aliquid, quod a supremo sacerdote populo traderetur, sicut faciendum iuxta legem, sed reprehendisse id, quod aliqui scribæ aut pharisæi suo iudicio docuerant maioris obligationis esse iuramentum per aurum templi, quam per templum ipsum. Notat enim *Cyprianus* l. 4. ep. 9., Christum nunquam reprehendisse Iudeos nomine sacerdotum aut pontificum, sed nomine scribarum aut pharisæorum, ne videretur derogari auctoritati sacerdotis, fieri autem poterat, ut privati sacerdotes falsum etiam pro contione docerent, sicut nunc in Ecclesia aliquando contingit. Ad ultimam partem respondeo, auctoritatem promissam Synagogæ fuisse ad docendum iuxta legem et interpretando legem; in eo autem concilio, quod contra Christum congregatum est, nihil traditum fuisse populo, quod diceretur faciendum esse secundum legem, sed divinum esse, ut Christus morti traderetur; nec enim illud concilium congregatum est ad docendum populum, sed potius timore populi occulte congregatum est, ut Christus a populo defendi non posset, hic autem error non fuit doctrinæ in interpretatione legis, et ideo ex illo nihil colligitur contra assertionem positam.

Ultimo obiicitur, quoniam proprium est Ecclesiæ Novi Testamenti, ut omnes fideles a Deo ipso doceantur: ergo nulla auctoritas in Ecclesia necessaria fuit, ut sine errore inteligerentur obiecta fidei. Antecedens patet *Isai*. 54.: Ponam omnes filios tuos doctos a Domino. *Hierem*. 31.: Dabo legem meam in cordibus eorum, et non docebit ultra vir proximum suum et vir fratrem suum, dicens, cognosce Dominum etc. *Respondetur* ex expositione Christi *Ioan*. 6., in illo testimonio Isaiæ solum significari, præter doctrinam eorum, qui exterius docent populum, esse necessariam interiorem gratiam, qua mens illuminetur et moveatur ad credendum illa, quæ per externam doctrinam ab Ecclesia, vel ab Apostolis docebantur. Sic interpretatur *Augustinus*, de spiritu et lit. cap. 24., de prædestinatione sanctorum cap. 8., et de gratia Christi cap. 32. Idem est sensus verborum Hieremiæ, dabo legem meam in cordibus eorum, idest non tantum scribam in tabulis, sed etiam in cordibus infundam voluntatem illam implendi. Quod vero subdit, et non docebit vir proximum suum, dicens cognosce Dominum, non

omnino excludit doctrinam hominum, sed significat finem ultimum idololatriæ, quæ post adventum Christi magna ex parte cessavit præsertim in populo iudæorum, ut iam opus non sit homines abstrahere a simulacris deorum falsorum, sicut in veteri lege opus erat, quando iudæi in idololatriam nimium propendebant.

Auctoritas
Ecclesiæ di-
vina.

Cum iam constitutum sit, Christum in Ecclesia reliquisse auctoritatem infallibilem proponendi res fidei: circa modum loquendi dubitatio esse potest, an hæc auctoritas dicenda sit humana, an divina, an mixta ex utraque?

Respondetur, illam non esse pure humanam, neque ullo modo constare ex auctoritate humana, sed esse auctoritatem divinam ex promissione præcedenti assistentem Ecclesiæ, quando proponit res fidei.

Probatur ex modo loquendi Scripturæ, ut *Ioan.* 14., rogabo Patrem et alium Paracletum dabit nobis, ut maneat vobiscum in æternum, spiritum veritatis. Igitur ipse Spiritus Sanctus est spiritus veritatis, qui gubernat Ecclesiam, ut infallibiliter proponat res fidei. Unde *Act.* 15.: Visum est Spiritui Sancto et nobis. Ipse ergo Spiritus Sanctus Ecclesiæ assistens, est causa infallibilitatis, qua ab Ecclesia proponuntur res fidei.

Ratione etiam constat, si statuamus per auctoritatem humanam illam intelligi, quæ innititur in cognitione et industria propria hominum, quorum quidem ingenium non est satis ad cognoscendum verum sensum omnium divinarum Scripturarum: ergo ex industria humani ingenii constara non potest auctoritas infallibilis, quam Ecclesia habet ad proponendas res fidei. Per divinam ergo auctoritatem, quæ Ecclesiam gubernat, præcipue est intelligenda illa increata, quæ est in Deo, quæ ex promissione iam facta assistit Ecclesiæ, ut sine errore proponantur res fidei. Potest etiam per auctoritatem divinam intelligi supernaturalis cognitio speciali providentia a Deo inspirata, quæ licet creata sit, quoniam tamen non nascitur ex industria humani ingenii, sed ex dono Dei, qui non potest inspirare cognitionem falsam, dici potest auctoritas divina Ecclesiæ inspirata, quæ quamvis sit creata, omnino est infallibilis. Quamvis tamen hæc auctoritas divina dicatur, non tamen dici debet per se docere singulos fideles, ut in privata doctrina innitatur fides, sed docere per Ecclesiam, illi inspirando, quod omnibus proponendum sit, iuxta sensum revelationum, quæ Apostolis et prophetis factæ sunt.

Secunda disputatio.

AN EX ALIQUIBUS NOTIS DIGNOSCI POSSIT VERA CHRISTI ECCLESIA,
IN QUA EST AUCTORITAS PROPONENDI RES FIDEI.

Sententia hæreticorum communis est, veram Christi Ecclesiam esse occultam et obscuram, quæ certo dignosci non possit. Primo id docuit Lutherus, quem secuti sunt Calvinus et Brentius, industria scilicet diabolica, ne illi, quos docebant, inquirerent veram Christi Ecclesiam, quippe quæ occulta sit neque dignosci possit. Prima ratio Lutheri fuit, quoniam articuli fidei non sunt res manifestæ, quæ videantur, sed obscuræ, quæ non videntur. Unus autem articulus est Sancta Ecclesia; dicimus enim: Credo Sanctam Ecclesiam: ergo vera Ecclesia non potest esse manifesta, neque certo dignosci, alias enim in Symbolo non deberet dici, credo Sanctam Ecclesiam, sed potius video manifeste.

Secunda ratio est, quoniam Ecclesia aut constat ex iustis, aut ex prædestinatis, aut ex fidelibus, qui habent veram fidem; dignosci autem non possunt, qui sint iusti, aut prædestinati, aut qui habent veram interiorem fidem, quamvis enim confessio fidei percipi possit, ipsa tamen interna fides, sine qua homo non est membrum Ecclesiæ, non potest, certo cognosci: ergo neque vera Christi Ecclesia, in qua (ut nos infra dicemus) non continentur nisi illi, qui habent veram fidem.

Contraria sententia est omnino certa, veram Ecclesiam Christi certo dignosci posse, hoc est ostendi posse communitatem aliquam, quam credamus esse veram Ecclesiam, et in illa esse privilegia veræ Ecclesiæ. Sed antequam hæc assertio confirmetur,

Notandum est, in illa non significari solum homines, ex quibus Ecclesia constat, esse visibles, hoc enim ne hæretici quidem negant, sed significari, esse visibilem aliquam communitatem, quam certo intelligamus esse veram Ecclesiam, non quidem, quia essentia et veritas Ecclesiæ oculis cernatur, aut evidenti cognitione dignoscatur; essentia enim Ecclesiæ credi tantum potest, non autem videri: illud igitur asseritur, qua ex aliquibus notis revealatis in Scriptura potest dignosci per fidem, et ex his, quæ deducuntur ex fide, quæ hominum congregatio sit illa vera Christi Ecclesia, quam fideles credunt esse in terris et perpetuo esse duraturam.

Probatur.

Primo ex Matth. 18.: Si te non audierit, dic Ecclesiæ; si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus aut publicanus. Si enim homines non possent certo cognoscere, quæ sit Ecclesia, non possent discernere, qui sint illi, qui non audiunt Ecclesiam, qui pro ethnicis habendi sint. Possunt ergo homines veram Ecclesiam cognoscere.

Secundo, 1. Timoth. 3.: Hæc tibi scribo, ut scias, quomodo oporteat se conversari in domo Dei, quæ est Ecclesia, columna et firmamentum veritatis; ubi sine dubio est sermo de illa Ecclesia, quæ est veritatis columna; et Paulus asserit se docuisse Timotheum illa, quæ scripserat, ut Timotheus intelligeret, quomodo deberet in Ecclesia se gerere: ergo supposuit, certo posse cognosci illam Ecclesiam, quæ est columna veritatis.

Tertio, Act. 15.: Cum venissent Ierosolymam, suscepti sunt ab Ecclesia; et cap. 18., ascendit Paulus et salutavit Ecclesiam; et cap. 20.: Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus Sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei. Hoc autem Episcopi facere non possent ignorando, quæ sit Ecclesia Dei. Ergo hæc non est ita occulta et obscura, ut non possit certo dignosci. Denique illud *Matth.* 5.: Non potest civitas abscondi supra montem posita, iuxta communem interpretationem Patrum intelligitur de Ecclesia, quæ manifesta sit, sicut civitas posita supra montem, aut sicut lucerna super candelabrum. *Cyprianus* de unitate Ecclesiæ, Ecclesia, inquit, Domini, luce perfusa, radios suos per orbem terrarum spargit. *Chrysostomus* hom. 4. in cap. 6. *Isai.*, facilius est, ait, solem extingvi, quam Ecclesiam obscurari; et hom. 14. in *Matth.*, esse illam civitatem et lucernam, quæ abscondi non potest. Idem asserit *Hieronymus* dial. contra luciferianos, *Cyrillus Alex.* 1. 3. in *Isai.* Maxime tamen *Augustinus* de unitate Ecclesiæ cap. 14.: Ecclesiam non esse opertam, nisi hæreticis; et tract. 2. in ep. *Ioannis*: Quid amplius, inquit, dicturus sum, quam cœcos eos, qui tam magnum montem non vident, qui contra lucernam in candelabro positam oculos claudunt. Ex quo loco *Maldonatus* in cap. 13. *Ioan.* hoc modo ingeniose argumentatur contra Calvinistas et alios sectarios: Si *Augustinus* cœcos vocat Donatistas, quod non viderent Ecclesiam per quadringinta annos promulgatam: quo nomine appellasset Lutheranos et Calvinistas,

qui post mille et 500 non solum non vident Ecclesiam, sed ne videri quidem posse affirmant. Idem *Augustinus* ep. 48. ad Vincentium, et l. 2. contra lib. Petil. cap. 32.: In omnem terram, ait, exivit sonus Apostolorum, hinc fit, ut Ecclesia vera neminem lateat. *Irenæus* l. 3. cap. 3. asserit, traditionem Apostolicam toto mundo manifestam in Ecclesia perspici posse ab omnibus, qui vera velint audire. *Ignatius* in ep. ad Rom., in ipso titulo, misericordiam, inquit, consecutæ in magnitudine Dei altissimi, Ecclesiæ sanctificatae et illuminatae in voluntate Dei, quæ et præsidet in loco Romanorum, eminentiæ dignæ etc. Idem constat ex modo, quo Concilia congregata sunt illis 500 annis Christo propinquioribus; nec enim fuissent communi consensu congregata Concilia in Ecclesia, nisi vera Christi Ecclesia visibilis crederetur, hoc est, quæ cognosceretur in terris, ut pro necessitate congregari posset ad dirimendas controversias fidei.

Quarto, ratione id colligitur ex dictis in disputatione præcedenti, quia Christus in Ecclesia sua reliquit infallibilem auctoritatem ad explicandas res fidei, ut per hanc auctoritatem conservaretur in terra una et vera fides; at vero nullus usus esse posset huius auctoritatis, nisi Ecclesia, in qua illa est, cognosceretur ab iis, qui doceri vellent: igitur Christus Ecclesiam ita fundavit, ut certo dignosci possit. Hac ratione *Augustinus* l. 3. contra ep. Parmen. cap. 5., uolla, inquit, est securitas unitatis, nisi ex promissione Dei Ecclesia declarata, quæ supra montem, ut dictum est, constituta, abscondi non posset; et l. de utilitate cred. cap. 16., quia sola est auctoritas, quæ monere possit stultos, ut ad sapientiam festinent. Si divina providentia præsidet rebus humanis, non est desperandum esse aliquam auctoritatem ab eo constitutam, qua veluti gradu certo nitentes attollamur in Deum. Si autem auctoritas hunc effectum habet in Ecclesia Christi, necessario est asserendum illam esse in Ecclesia, quam etiam rudes homines cognoscere possint, ut ab illa doceantur.

Ad argumentum positum in contrarium respondetur, res fidei non posse videri, posse tamen obscure certo cognosci; Ecclesiam autem, quæ una est ex articulis, quamvis videri manifeste non possit, posse tamen certo dignosci, et hoc tantum asseri a Catholicis, quando dicunt, illam esse communitatem visibilem, hoc est communitatem, de qua credantur illa, quæ creduntur de vera Ecclesia. Constat autem, huiusmodi cognitionem non esse incom-

possibilem cum fide. Hæretici enim fatentur Ecclesiam, quæ nunc est occulta et obscura, tempore Apostolorum fuisse certo cognitam, et tamen eo tempore credebatur Sancta Ecclesia, ut patet ex Apostolorum Symbolio. Ergo fides Sanctæ Ecclesiæ non est incompossibilis cum cognitione, per quam illa certo dignoscatur inter alias congregations, quæ non sunt Christi Ecclesia, sed Antichristi synagoga.

Ad secundum respondetur: quamvis nullum sit individuum in singulari, quod certo cognoscamus, habere veram interiorem fidem, nihilominus esse certam inter illos, in quibus est certæ fidei professio, esse veram Ecclesiam, ac proinde privilegia veræ Ecclesiæ. Addendum est etiam, quamvis omnino certo non constet interior fides huius aut alterius subiecti, morali tamen certitudine credi multos, qui exterius fidem profitentur, habere interiorem fidem, et hac ratione certo intelligimus congregationem horum, qui veram Christi fidem profitentur, esse veram Ecclesiam, ac proinde habere interiorem fidem, sine qua Ecclesia non constat.

Notæ Ecclesiæ attributa eiusdem. Ex dictis colligitur, aliquas esse notas, ex quibus dignosci possit vera Ecclesia; si enim tales notæ non essent, impossibile esset dignoscere Ecclesiam veram inter congregations, quæ Ecclesia vera non sunt. Colligitur etiam huiusmodi notas esse debere aliqua attributa Ecclesiæ, quæ facilius cognoscantur, quam veritas Ecclesiæ. Nihil potest enim esse signum et nota ad cognoscendum alterum, quod non possit faciliter intelligi, quam illud alterum. Ut autem videamus, quæ sint huiusmodi attributa,

Ecclesiæ definitio. *Statuendum, est Ecclesiam essentialiter esse congregationem hominum divina fide et communione Sacramentorum colligatam.* Est enim Ecclesia corpus vivum, in quo, sicut in homine, est interior spiritus, nempe divina fides, et exterius corpus, nempe homines, qui eo spiritu uniuntur, ut notat *Augustinus* in breviculo collat. 3. In membris autem externis humani corporis duplex unio invenitur; altera interior, quatenus omnia participant unum communem spiritum; altera exterior, qua inter se contineantur ad retinendam vitam animi. Eodem modo contingit in membris Ecclesiæ, quæ non solum habent unionem interiorem per internam fidem, sed etiam exteriorem per professionem eiusdem fidei, ut per communionem externorum Sacramentorum.

Primo igitur in essentia Ecclesiæ includitur divina fides, sine qua nullus potest esse intra Ecclesiam, ut asserit *Cyprianus* ad

Iubaianum, *Augustinus* de unitate Ecclesiæ cap. 4. 1. 4. contra Donatistas cap. 10., *Hieronymus* dialog. contra Lucifer. Dicunt enim hæreticos esse extra Ecclesiam, quia non habent veram fidem. Consentient *Nicolaus Papa Can. Ecclesia*, de consecr. d. 1. et Conc. Lateran. in cap. Firmiter, de summa Trinitate; asserunt enim Ecclesiam esse congregationem fidelium.

Secundo, de essentia Ecclesiæ est professio communis fidei et communicatio eorumdem Sacramentorum; quousque enim aliquis recipiat Sacramentum baptizmi et per illud fiat capax aliorum Sacramentorum, nondum est membrum omni ex parte Ecclesiæ unitum. Colligitur ex 1. Cor. 5.: Quid mihi de iis, qui foris sunt. Per quæ verba, ut ait *Concilium Trid. sess. 14. cap. 2.*, significantur illi, qui nondum sunt baptizati. Addit deinde Concilium Ecclesiam non exercere iudicium in aliquem, qui non prius in ipsam per baptizmi ianuam ingressus fuerit. Censet ergo Concilium eos, qui nondum baptizati sunt, non esse intra Ecclesiam. Quapropter Catechumeni, licet habeant veram fidem, ac proinde aliquam unionem cum membris Ecclesiæ, nempe interiorem fidem, nondum tamen habent omnimodam unionem, quousque baptizentur. Non tamen propterea ante baptizmum in re susceptum est impossibilis iustificatio et salus æterna; nam licet salus esse non possit in iis, qui re ipsa non sunt in Ecclesia per interiorem fidem, esse tamen potest sine externa unione in Ecclesia in re habita, dummodo habeatur in voto, sicut de Sacramento ipso baptizmi dici solet. Catechumeni autem, qui verum habent dolorem peccatorum, iam sunt in re ipsa uniti in Ecclesia per interiorem fidem, habent propterea votum recipiendi baptizmum atque adeo perficiendi unionem externam cum Ecclesia, et ideo salvi esse possunt, antequam re ipsa sacramentum hoc suscipiant. De his vero, qui baptizati iam sunt et veram habent fidem, quamvis peccatores sint, non est dubium, quin re ipsa partes sint Ecclesiæ, ut recte *Chrysostomus* in *Psal. 39-m*, circa illa verba, multiplicatae sunt super capillos capitis mei. Fatemur enim, inquit *Augustinus*, tract. 6. in Ioan., in Ecclesia esse bonos et malos. Ratio est manifesta, quoniam Ecclesia essentialiter est fidelium congregatio professione unius fidei et communione Sacramentorum unita; peccatores autem esse possunt cum vera fide post susceptum baptizmum: ergo peccatores esse possunt partes Ecclesiæ. Dicuntur tamen esse membra mortua, quia carent vitali operatione, qua

mereantur vitam æternam; quoniam tamen non carent operatione fidei, qua promoveantur ad iustificationem, non omnino carent operatione Spiritus, qui Ecclesiam coniungit.

De excommunicatis res etiam est facilis; si enim habent veram fidem, non solum internam, sed etiam externam, unionem habent cum membris Ecclesiæ; quoniam tamen eiiciuntur a participatione Sacramentorum, quæ post baptizmum conferuntur, dicuntur exclusi ab Ecclesia quoad participationen Sacramentorum et suffragiorum, non vero, quia omnino divisi sint ab aliis membris Ecclesiæ; et hac proportione iudicandum est de ceteris, de quibus vide *Bellarminum* l. 3. de Ecclesia c. 2.

Ecclesiae
attributa.

Præter essentiam explicatam Ecclesiæ, eidem convenientia aliqua attributa seu accidentia ex privilegio et ordinatione divina et a fine et modo, quibus instituta est

Primum est illam esse *sanctam*; sic enim vocatur in Symbolo Apostolorum et Nicæno, per quod nomen significatur, Ecclesiam esse congregationem institutam ad verum Dei cultum et in qua veritas et sanctitas a Deo tribuitur, ad *Ephes.* 5., templum Dei sanctum est; Christus enim tradidit seipsum pro Ecclesia, ut illam sanctificaret, mundans illam lavacro vitæ. Per quam sanctitatem non significantur singula membra esse iustificata et sine culpa mortali, sed in singulis membris esse verum Dei cultum, ac proinde viam ad iustificationem et præterea in multis re ipsa esse sanctitatem.

Secundum attributum Ecclesiæ est *unitas* membrorum; voluit enim Deus, ut congregatio fidelium, licet ex multis membris constaret, una tamen esset. *Ioan.* 10.: Alias oves habeo, et fiet unum ovile etc., 1. *Cor.* 10.: Multi unum corpus sumus. *Ephes.* 4.: Unum corpus, unus Spiritus, una fides. Posita autem est hæc unitas Ecclesiæ interne quidem in participatione similis fidei, externe vero in communis fidei professione et in participatione eorumdem Sacramentorum, præterea, ut infra dicemus etiam in subiectione sub uno visibili capite, a quo tota Ecclesia gubernatur, ut dixit *Cyprianus* 1. de unitate Ecclesiæ: Ut unitatem manifestaret, unam Cathedram constituerat, et unitatis originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Significata est hæc proprietas Ecclesiæ in Symbolo Nicæno.

Tertia proprietas est, illam esse *catholicam* et universalem, in qua contineri debeant omnes, qui volunt salvi fieri, ad quam concurrere possint iudæi et gentiles, quia extra illam salus esse

non potest. Sic dicitur *Isai.* 60.: Aperientur portæ tuæ iugiter, ut adferatur ad te fortitudo gentium; gens et regnum, quod non serviet tibi, peribit. Colligitur etiam testimonio citato *Ioan.*: Et fiet unum ovile etc. Ratio desumitur ex natura Ecclesiæ et ex necessitate fidei et baptizmi ad salutem. Nam sine his non potest salus contingere, ut patet *Matth.* ultimo. Ecclesia autem constituitur per illa duo, scilicet per fidem et susceptionem baptizmi. Ergo salus non potest contingere, nisi per illa, quibus aliquis efficitur membrum Ecclesiæ. Hoc probant fusius *Cyprianus* et *Augustinus* l. de unitate Ecclesiæ, ubi *Augustinus* cap. 16.: Habere, inquit, Christum caput nemo poterit, nisi qui in corpore eius fuerit, quod est Ecclesia; et l. 4. de Symbolo cap. 10, non habebit Deum patrem, qui Ecclesiam noluerit habere matrem.

Quarta proprietas est, illam esse diffusam per totum orbem, seu per maiores eius partes, saltem in tempore Apostolorum. Patet ad *Rom.* 3.: Fides vestra annunciatur in universo mundo. Unde cap. 10.: Numquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum. *Coloss.* 1.: Quam audistis in verbo veritatem Evangelii, quod pervenit ad vos, sicut in universo mundo et fructificat et crescit.

Quinta Ecclesiæ proprietas similis est huic, illam componi ex multis membris, *Psal.*: 2. Dabo tibi gentes hæreditatem tuam et possessionem tuam terminos terræ. Supponitur etiam in testimonio *Isai.* sup. cit., et cap. 61.: Scietur in gentibus semen eorum. Probant hoc *Augustinus* et *Cyprianus* l. citatis. Et quod adtinet ad notam Ecclesiæ, quam ex his duobus accidentibus sumemus, magni momenti est, apertissime constare, in ipso Apostolorum tempore Ecclesiam fuisse per totum orbem diffusam, in qua innumera-biles homines continentur.

Sexta proprietas est, esse *perpetuam* et *invincibilem*. *Matth.* 16.: Portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Ex qua proprietate collendum est, veritatem Ecclesiæ non esse in illa congregazione, qui profiteatur fidem, quæ perpetuo non constet fuisse in terris, sed in aliquo loco, occasione alicuius doctoris, apparere cœperit. Christus enim aperte dixit, se fundaturum Ecclesiam perpetuam, ac proinde continuandam a temporibus Apostolorum, quod antea prædictum fuerat *Isai.* 61.: Fœdus perpetuum feriam eis, et scietur in gentibus semen eorum, quæ verba de Ecclesia a Christo fun-data intelliguntur ipso exponente *Luc.* 4. Similiter *Dan.* 2.: In

diebus regnum illorum suscitabit Deus regnum, quod in æternum non dissipabitur, et *Luc.* 1.: Regnabit in domo Iacob in æternum, et regni eius non erit finis. Et ideo observarunt Patres, ex his promissionibus fieri, ut Ecclesia non vincatur persecutionibus, sed augeatur. *Iustinus* dialog. cum. Tryph. asserit, persecutionem in Ecclesia esse, quod est in vineis putatio, ex qua vineæ ubiores sunt. *S. Leo*, serm. 3. de s. Petro et Paulo, non minuitur, ait, persecutionibus Ecclesia, sed augetur. In qua proprietate considerandum est, veram Ecclesiam non solum fuisse perpetuam, sed etiam omnium consensu, saltem 500 annis propinquioribus Christo, illam fuisse valde diffusam in mundo. Quod huiusmodi diffusio fuerit post Apostolos, constat ex fide, quod vero duraverit usque ad sua tempora, refert *Irenæus* 1. 1. cap. 3. Idem refert *Cyprianus* de suo tempore, de unitate Ecclesiæ, et postea *Athanasius* 1. de humanitate Verbi. Et de sæculo sequenti id docent *Chrysostomus* et *Hieronymus* in Matth. cap. 4. De suo tempore *Augustinus* 1. de unitate Ecclesiæ et ep. 78. et 80., *Leo*, sermone citato, et *Prosper*. 1. de ingratis, de Roma canit: Facta caput mundo, quidquid non possidet armis, religione tenet. Quod vero post hæc tempora perpetuo in terris, in multis conservata fuerit professio illius fidei, quam profitentur illi, qui sunt sub obedientia Romani Pontificis, multo clarius constat, et id ne hæretici quidem negant. Ad conservandam vero perpetuo fidei unitatem Christus voluit Ecclesiam instructam esse Scripturis divinis et quæ putarentur divinæ. Voluit præterea in ea congregatione, in qua esset veritas Ecclesiæ, esse magisterium visibile, per cuius doctrinam fideles doceri possent, et ea ratione conservaretur una fides omnibus temporibus et locis, in quibus esset veritas Ecclesiæ, quod videtur manifeste prædictum *Isai.* 59.: Hoc fœdus meum, spiritus meus et verba, quæ posui in ore tuo, non recedent de ore tuo et de ore seminis tui usque in sempiternum. Loquitur autem propheta de iisdem, de quibus loquuntur cap. 60 et 61., in quibus Christo ipso explicante constat, sermonem esse de Ecclesia, quæ post Christum futura erat. Voluit præterea, ut quamvis vere Ecclesiæ congregatio ex multis constaret, tamen ab uno visibili capite gubernaretur, in quo potissimum esset auctoritas proponendi infallibiliter res fidei, ut dicemus disputatione sequenti.

Dico ergo primo: Licet certum sit, in Ecclesia esse debere doctrinam veram et legitimum sacramentorum usum, Ecclesiæ

tamen notam aut signum, ex quo debeat colligi veritas Ecclesiæ, non esse veritatem doctrinæ aut sacramentorum. Ratio est manifesta, quia illud, quod est nota veræ Ecclesiæ, debet esse aliquid, quod non valde difficile homines possint cognoscere, immo vero *Augustinus* 13. contra Faustum cap. 13. dicit esse aliquod iudicium manifestum, quo vera Ecclesia teneatur. Veritas autem doctrinæ et sacramentorum non es res, quæ sine magna difficultate cognosci possit, immo vero tam occulta est, quam veritas Ecclesiæ, aut magis ergo: veritas doctrinæ aut sacramentorum non potest esse nota, ex qua cognoscenda sit veritas Ecclesiæ. Minor probatur ipso experimento. Res enim fidei, v. g. Christi divinitas, peccatum originale, quod veram peccati rationem habet, vera Christi præsentia in Eucharistia, et alia similia, non sunt res, quæ facilius cognosci possint, quam veritas Ecclesiæ, immo vero veritas doctrinæ Ecclesia obscurior est, quam veritas Ecclesiæ. Christus enim voluit magisterio Ecclesiæ fideles docere, ergo supposuit Ecclesiam, quæ posset omnes docere, futuram magis manifestam, quam mysteria, quæ docenda aut credenda essent. Idem etiam confirmatur, quia ut *Augustinus* 1. de baptizmo contra Donatistas ait cap. 19.: Omnes hæretici deceperunt populos prætextu Sacramentorum et divinarum Scripturarum. Unde constat, ex tali iudicio non posse colligi Ecclesiæ veritatem, non quidem, quia non esset infallibile, si præcognosceretur, sed quia non facilius potest cognosci, quam veritas Ecclesiæ. Respondent aliqui, veritatem doctrinæ fidei, licet non sit notior nobis, esse tamen natura notiorem; præterea esse id, quod maxime coniungitur cum essentia Ecclesiæ: et ideo veritatem doctrinæ esse præcipuam notam veræ Ecclesiæ. Sed contra est, quia nota et iudicium ad cognoscendum aliquid notius debet esse illi, qui ex tali iudicio colligere debet veritatem alterius rei. Si ergo veritas doctrinæ non est notior hominibus, quam veritas Ecclesiæ, non potest esse nota illius. Antecedens patet, qui enim vellet cognoscere, an aliquod corpus sit vivum, inepte aliquis diceret, illud esse collendum ex veritate ipsius animæ, quæ informat naturam, quia hæc est notior natura, quam accidentia, et magis coniuncta naturæ viventis; potius enim ex accidentibus, quæ sunt nobis notiora, illud est collendum. Pari ergo ratione veritas Ecclesiæ colligenda est ex illa re, quæ nobis notior sit, non ex ea, quæ tantum natura sit notior, aut magis coniuncta cum veritate Ecclesiæ.

Dico secundo, infallibilem Ecclesiæ notam esse unitatem fidei, quam multi profiteantur, quæ videatur continuo conservata in terris et a temporibus Apostolorum et per varias mundi partes dispersa continuo, saltem illis sæculis, quæ propinquiora fuerunt temporibus Apostolorum. In hac nota non significatur, continuacionem alicuius dogmatis, cuius professio semper fuerit in aliqua congregatione, esse sufficiens indicium ad colligendam veritatem Ecclesiæ, sed significamus externam professionem unius collectionis dogmatum, quæ semper a plurimis suscepta sit et continenter in terris conservata, esse certam notam veritatis Ecclesiæ.

Primo. Probatur hoc modo: Christus voluit Ecclesiam, quam fundavit, esse cognoscibilem; neque tamen illa est cognoscibilis ex veritate doctrinæ, neque illius essentia est per se nota, neque his temporibus miracula ad confirmationem fidei sunt tam frequentia in terris, in quibus fundata fuit Ecclesia, atque fuerunt, quando in principio fundabatur: voluit ergo Christus, ut Ecclesia ex aliquo accidente dignosceretur, nulla autem hoc esse potest, nisi professio unius et antiquæ fidei; sicut enim Deus voluit, ut fideles se cognoscerent per professionem fidei, ita etiam voluit, ut ex modo professionis fidei veritas Ecclesiæ cognosci posset; nihil autem in professione fidei potest assignari præter unitatem et antiquitatem cum perpetua duratione: ergo ex huiusmodi professione unius fidei colligenda est veritas Ecclesiæ.

Secundo. Hoc magis ostenditur, ut aliquid sit certa nota veritatis Ecclesiæ, duo tantum requiruntur, scilicet ut illud humano more possit cognosci facilius, quam veritas Ecclesiæ et ut ex illo hæc veritas certo inferatur; professio autem plurimorum in una fide continenter in terris conservata est, huiusmodi: ergo hæc est nota veræ Ecclesiæ. Minor probatur, quoniam sensu cognoscere possumus, an collectio aliquorum dogmatum a multis, an vero a paucis suscipiatur, et præterea an illi omnino in rebus convenient, quas ex fide credunt, an vero in aliquo inter se dissentiant, quod aliqui putant esse necessarium ad veritatem Ecclesiæ. Præterea, lectione humanarum scripturarum scire possumus, perinde atque alia pertinentia ad historiam, an professio talis fidei semper fuerit in terris conservata, an multo tempore fuerit incognita, vel interrupta, vel certe aliquo tempore incœperit post tempora Apostolorum, per discessionem a præcedente professione fidei. Igitur professio antiqua et continua unius fidei semper a multis suscepta facilius

multo et humano more cognosci potest, quam veritas Ecclesiæ, aut dogmatum, de quibus oriuntur controversiæ. Quod vero ex illo modo professionis unius fidei certo colligatur veritas Ecclesiæ, sic

Primo probo. Christus fundavit Ecclesiam, ut perpetuo conservaretur in terris cum sensibili professione unius fidei, hominum enim Ecclesia sine sensibili professione fidei esse non potest: ergo illa congregatio, in qua non est professio dogmatum, quæ continenter conservata fuerit in terris, et quæ semper in iis apparuerit, ut in illa et per illam fideles se cognoscerent, non est vera Christi Ecclesia. Contraria vero ratione colligitur, veram esse Ecclesiam illam congregationem, in qua est illa professio dogmatum fidei, quæ continenter in terris conservata est in multis locis et personis. Tanta enim est difficultas conservandi perpetuo unam Christi fidei professionem in multis personis et locis, ut id fieri non possit multo tempore sine divino spiritu, qui est in vera Ecclesia. Prudenter enim dixit Gamalie *Act. 5.*: Si est hominum consilium aut opus, scilicet professionis Christi, dissolvetur etc.

Secundo. Quia constat tempore Apostolorum solam professionem fidei veræ Ecclesiæ fuisse disseminatam per multas orbis partes, ita ut continuari potuerit; quamvis enim tunc fuerint aliqui hæretici, ut Ebion et Cerinthus, istorum tamen sectæ neque a multis susceptæ sunt, neque ullus iis temporibus censem aliquam illarum fuisse diu conservatam: ergo professio illorum dogmatum, quæ cognoscitur fuisse in multis personis et locis, continuo ab Apostolorum tempore manifeste est eadem cum illa, quæ ab Apostolis promulgata est, ac proinde vera Christi Ecclesia.

Causa vero huius notæ Ecclesiæ est providentia Dei, quæ sicut voluit Ecclesiam esse cognoscibilem in terris, ita etiam non permittit, ut aliqua hæreticorum secta habeat tantam unitatem et perpetuitatem, ut non sit facile discernere veram Ecclesiam Christi a congregationibus hæreticorum, et ideo Patres ex prædicta nota saepè argumentantur. *Irenæus* 1. 3. cap. 4.: Si in aliquibus disceptatio sit, oportet in antiquissimas recurrere Ecclesias, et ab eis sumere, quod certum et liquidum est; et *Tertullianus* de præscrip. cap. 20. 21.: Doctrina illorum, qui conspirant cum Ecclesiis originalibus, veritati deputanda est; et cap. 32. asserit hæreticos, qui aiunt apud se esse veram Ecclesiam, hoc arguento esse redarguendos, quia non possunt suarum Ecclesiarum origines et successiones Episcoporum respondere. Idem docet cap. 36. et 1. 5. contra

Marcion. cap. 19.: Soleo adversus hæreses temporis compendium figere, priorem vindicans regulam omni hæretica posteritate. Eadem docet *Augustinus* contra epistolam Fundamenti cap. 4. et 5., et l. 2. contra lit. Petil. cap. 16., *Hieronymus* contra Luciferianos: In illa, inquit, est Ecclesia permanendum, quæ ab Apostolis fundata usque in hanc diem durat. Itaque duratio perpetua professionis unius fidei a tempore Apostolorum est certa nota, ex qua veritas Ecclesiæ colligi potest, præsertim quando professio talis fidei cognoscitur semper fuisse in multis personis et partibus mundi, ut enim *Augustinus* probat de unitate Ecclesiæ a cap. 6., et l. 4. de Symbolo cap. 10.: Proprium est Ecclesiæ orbem terrarum occupare, hoc est notabiles eius partes, cum tamen hæreticorum congregatio comparatione veræ Ecclesiæ semper sit in minori loco, sicut in angulo. Quod verissimum est, si ratio habetur non omnium hæreticorum in universum, sed illorum, qui inter se conveniunt sine ulla dissensione in aliquo dogmate; hi enim multo pauciores semper sunt, quam fideles, qui vere sunt in Ecclesia.

Dico tertio, veritatem Ecclesiæ esse non posse in alia congregatione, præterquam in illa, quæ his temporibus sub obedientia Romani Pontificis unam fidem profitetur. Ratio est manifesta ex prædictis, quia veritas Ecclesiæ in ea est congregatione, in qua sit multorum professio unius fidei, quæ beat credi continenter conservata in terris a tempore Apostolorum; nulla autem est congregatio præter Romanam, in qua sit talis professio unius fidei: ergo in nulla alia congregatione est veritas Ecclesiæ Christi. Minor probatur, nam in Romana Ecclesia sine dubio sunt multi, qui unam finem profiteantur, et apertissime constat professionem huius fidei continuatam fuisse a tempore Gregorii Papæ, et etiam hæretici concedunt. Et merito, quoniam in libris et epistolis Sancti Gregorii continentur illa dogmata, quæ hodie profitentur illi, qui cum Romanis in fide conveniunt. Inde autem sumitur argumentum valde efficax, quoniam, ut recte *Tertullianus* dixit, quod unum apud multos invenitur, illud non est erratum, sed traditum. Nulla enim alia congregatio assignari potest, quæ in professione unius fidei tanto tempore, minimum per mille annos, perseveravit in tot personis et locis. Indicium ergo est, in hac congregatione esse veritatem illius Ecclesiæ, de qua prædictum fuerat, multos, qui erant dispersi in mundo, esse congregandos. Sed efficacius potest fieri hoc argumentum, quia negari non potest veritatem Ecclesiæ et

professionem fidei Apostolicæ durasse usque ad annum quingentesimum in iis, qui cum Romanis professione fidei convenerunt. Nam inter annum trecentesimum et quadragesimum fuerunt prima et secunda Synodus generalis sub *Sylvestro* et *Damaso* contra Arium et Macedonium, quo tempore in Ecclesia orientali fuerunt *Athanasius*, *Basilius* et *Gregorius Nazianzenus*, et in Ecclesia Latinorum *Hilarius* et *Ambrosius*, qui omnes fuerunt membra veræ Ecclesiæ et cum Romana professione fidei convenerunt. Ex illis *Basilus* ep. 12.: Nunquam nos in novitatem consensimus, fides apud nos non alia Seleuciæ, alia Constantinopi et alia Romæ. *Nazianzenus*, in carmine de vita sua: Vetus Roma ab antiquibus temporibus habet rectam fidem, et semper retinet eam, sicut decet urbem, quæ toti orbi præsidet. Inter annum vero quadringentesimum et quingentesimum fuerunt tertia et quarta Synodus generalis scilicet *Ephesina* sub Cœlestino et *Chalcedonensis* contra Nestorium et Eutychetem, quo tempore in Ecclesia Latinorum fuerunt *Hieronymus*, *Augustinus*, *Prosper* et *Fulgentius*, et in Ecclesia orientali *Chrysostomus*, *Cyrillus* uterque, qui etiam in eadem fidei professione convenerunt cum Romanis. Sic enim hoc tempore *B. Petrus Chrysologus* in ep. ad Eutychetem ante Concilium Chalcedonense illum hortatur, ut adhæreat scripto ab Episcopo urbis Romæ, quia Petrus, qui in propria sede vivit et præsidet, præstat credentibus veritatem. Constat autem, eandem professionem fidei, quæ in Catholicis Græcis et Latinis fuit anno quingentesimo, esse hodie in Ecclesia Romana. Nam *Petrus Diaconus*, qui cum aliis missus fuit ab Ecclesia orientali pro causa fidei, scripsit Roma ad *B. Fulgentium* librum de Incarnatione cum professione eorum, quæ ex fide credenda sint; ad quem *B. Fulgentius* respondet alio libro de Incarnatione et gratia cum professione eiusdem fidei. Deinde in alio libro de fide ad Petrum quadraginta capitula fidei exponit, et in illis maiorem partem eorum, quæ nunc hæretici reprehendunt in Ecclesia Romana de sacrificio corporis et sanguinis Christi in altari, de voto continentiae et eius obligatione, de peccato originali, de libertate componenda cum gratia et similia. Ergo in Romana Ecclesia illa professio fidei duravit, quæ a temporibus Apostolorum duraverit usque ad annum quingentesimum in vera Ecclesia.

Secundo. Respondeo: Ex fide constat, in Romana Ecclesia fuisse illam professionem veræ fidei, quæ coniunctam habet veritatem Ecclesiæ. *Rom.* 16., 16.: Salutant vos omnes Ecclesiæ Christi

et *ibid.* v. 19.: *Vestra enim obedientia in omnem locum divulgata est. Sed haec professio non est mutata in Romana Ecclesia: ergo perseverat in illa professio Apostolicæ fidei. Minor probatur, quia quando vera fides a multis suscepta est, non contingit illius mutatio, nisi per professionem alicuius dogmatis contrarii rebus, quae antea haberentur certa ex fide, quod non contingit sine advertentia aliorum, qui nondum reliquerunt veram fidem. Ideo enim haereses Deus permittit, ut qui probati sunt, manifesti fiant. Inde fit, ut huiusmodi contraria professio non contingat sine contradictione et reprehensione eorum, qui velint veram fidem conservare; nullum autem est indicium auctoris, dogmatis, temporis aut alterius circumstantiae, ex quibus mutatio veræ fidei in Romana Ecclesia contigerit, quando autem hanc fidem Roma perdidit, quae antea constat fuisse? quo tempore? quo Pontifice? qua via aut vi? Nullus enim extitit historicus Latinus aut Graecus, qui rem tantam vel obscure scripserit. Incredibilis igitur est talis mutatio. Respondent aliqui haeretici, paulatim mutationem contigisse dormientibus pastoribus, et ideo notatam non fuisse. Hoc modo alii haeretici responderunt *Tertulliano*, qui l. de præscriptionibus hoc argumento eos redarguit, quod vera professio fidei dormire non possit, nec non animadvertere, quid contra exploratam fidem de novo introducatur; et merito, quia veritas Ecclesiæ nunquam est sine viris doctis et sanctis, qui pro vera fide pugnant; cum ergo non inveniantur, qui scripserint contra haereticos, qui destruxerint veritatem fidei Ecclesiæ Romanæ, omnino certum esse, nullos fuisse, qui professionem fidei in hac Ecclesia mutaverint.*

Hoc argumento non solum concluditur, professionem, quae duravit in Romana Ecclesia, esse illam, quae duravit a tempore Apostolorum, sed etiam illam, quae Apostolica fuit et quam s. Paulus laudat; quoniam incredibile est, fuisse mutationem in illa professione alicuius dogmatis, quod contrarium est fidei ante receptæ. Ex Patribus multi docent, hanc mutationem non solum non contigisse in Romana Ecclesia, sed nec contingere. *Cyprianus* l. 1. ep. 3.: Non cogitant, eos esse Romanos, ad quos perfidia non potest habere accessum. *Nazianzenus*, loco supra citato: Ab antiquis temporibus habent rectam fidem et semper eam retinent. *Hieronimus* l. 3. contra Rufin.: Scito, Romanam fidem huiusmodi præstigias non recipere. *Lucius* I. ep. 1.: Ecclesia Apostolica mater est omnium Ecclesiarum, quae a tramite apostolicæ tradi-

tionis nunquam errasse probatur. Secundum Domini pollicitationem: Ego rogavi pro te etc. Ita *Felix I.* ep. 1., *Agatho* in ep. ad Constatinum, quæ in sexta Synodo lecta est actione quarta et probata actione 6., *Gregorius VII.* ep. 1., *Sixtus IV.* per Synodus Complutensem et propria sententia damnavit articulos cuiusdam Petri Oxomensis, cuius unus erat, Ecclesiam urbis Romæ errare posse. Manet igitur, veritatem Ecclesiæ esse in iis, qui profitentur fidem, quam Romani profitentur, in quibus scilicet constat esse illam professionem fidei, quæ in illis a principio fuit Apostolica.

Contraria ratione colligitur, veritatem Ecclesiæ non esse in ulla ex congregationibus, quæ in professione fidei dissident ab Ecclesia Romana; in omnibus enim aliis sectis cognoscitur illarum origo post tempora Apostolorum, auctor talis professionis, tempus et locus, in quibus ex parvis initii postea secta extensa est. Unde fit, ut huiusmodi sectæ nunquam acceperint nomen catholicæ religionis, quia nullus in principio auderet tale nomen imponere, neque postea sine temeritate potest imponere nominatum in omnibus sectis. Eorum, qui sequuntur doctrinam Lutheri, omnino vel saltem aliqua ex parte, hoc est manifeste. Lutherus enim non invenit alios in mundo, cum quibus coniungeretur, quasi cum professoribus antiquioribus, sed potius in locis, ubi susceptus est, habitus est sicut novus prædicator, et ut illi dicebant, sicut illuminator mundi; hoc autem est apertum iudicium falsæ sectæ. Vera enim Ecclesia perpetua fuit, et nunquam latuit professio veræ fidei. Unde etiam fit, ut in his sectis explicari non possit perpetua successio pastorum, et quod plus est, ut non possit assignari unus ex iis, qui præcesserunt, qui habuerit totam collectiōnem dogmatum, quæ unaquæquam ex his sectis amplectitur. Constat autem in vera Ecclesia fuisse unam fidem, hoc est professionem eorum articulorum. His argumentis utuntur *Optatus* l. 2. contra Parmen., *Tertullianus* l. de præscription., *Hieronymus* contra Luciferianos et ep. ad Pammachium, ubi recte, inquit, post 400 annos docere nos in terris, quæ ante nescivimus. Nunc dicere possumus, post mille et 500. Idem prosequitur *Augustinus* contra ep. Fund. cap. 4.

Ultimo, in vera Ecclesia sicut Christus reliquit auctoritatem docendi, etiam debet esse usus similis auctoritatis et aliqua ratio accommodata ad conservandam unitatem fidei, quam Christus voluit esse in Ecclesia sua. In congregationibus autem eorum, qui

in professione fidei dissident a Romanis, non solum non est usus eius auctoritatis, sed vehementer illa impugnatur, nullaquæ est via accommodata ad conservandam unitatem in professione fidei. Unde experimento constat huiusmodi sectas ipsa multiplicatione dividit, ut vix iam duret prima professio eorum, qui discesserunt ab Ecclesia Romana. Igitur in his non est veritas Ecclesiæ, ut enim prudenter dixit *B. Hilarius* l. 7. de Trinitate, sub initium, dissidia hæreticorum inter se victoria Ecclesiæ, quæ una a Christo fundata et ab Apostolis conservata est.

Denique ex adversariis pro Ecclesia fieri potest una firmissima ratio. Certa fide constat, hodie in terris esse veram Ecclesiam Christi cum visibili professione veræ fidei; sed constat manifeste Ecclesiæ veritatem non esse in sectis eorum, qui cum Christum profiteantur, dissident a professione fidei Ecclesiae Romanae. Ergo Ecclesiæ veritas, ac proinde auctoritas proponendi res fidei, solum est in congregazione eorum, qui cum Romanis consentiunt in professione fidei.

Tertia disputatio.

UTRUM AUCTORITAS PROPONENDI RES FIDEI IN TOTA ECCLESIAE COMMUNITATE SIT, AN VERO IN SUPREMO CAPITE ILLIUS.

Christi voluntas est: Ecclesiam habere supremum visibile caput successionem conservandum.

Antequam huic quæstioni respondeamus, statuendum est, Christum Dominum voluisse, ut in Ecclesia, quam fundavit, esset unum supremum visibile caput, in quo tota Ecclesia gubernaretur et per successionem in illa conservaretur; hoc autem colligendum est ex duobus principiis. Alterum est, Apostolum Petrum habuisse a Christo Ecclesiæ primatum, hoc est fuisse institutum supremum totius Ecclesiæ pastorem. Secundum principium est, Christum instituisse, ut huiusmodi dignitas et munus per successionem conservaretur. Primo deducitur manifeste ex libris Evangelicis: *Matth.* 16., ubi cum Christus confessionem Simonis Petri laudasset, statim commutato nomine illi dixit: Tu es Petrus etc. Quod huius nominis commutatio futura esset non sine aliquo mysterio, constat ex *Ioan.* 1. ex illis: Tu vocaberis CEPHAS, quod nomen syriacum idem significat, quod petra, aut saxum. Quare sensus Christi in illis vocibus, quibus usus est, hic plane fuit: Tu es Petrus et super hanc Petram ædificabo etc., per quæ verba Christus significavit non communem illam rationem funda-

menti, qua Ecclesia dicitur ædificata super fundamentum omnium Apostolorum, sed specialior alia ratio significatur, quæ solum conveniat Apostolo Petro ratione supremæ dignitatis, quæ tantum illi data fuerat, quod significant illa verba: et tibi dabo etc. Per claves enim dignitas et potestas significatur, sicut de Christo dicitur, qui habet clavem David etc. Sed manifestius adhuc hoc constat ex illo *Ioan.* 21., in quo Christus in cœlum ascensurus implevit promissionem factam, ubi Petrum interrogavit illis verbis; Petre, amas me plus, his et semper subiungit, primum quidem pasce agnos meos, et tandem pasce oves meas. Per quæ verba Christus omnes oves suas Petro committit. Hoc autem factum fuisse non illo modo generali, quo omnibus Apostolis datum est munus prædicationis, sed alio specialiori, quæ soli cenvenerit Petro. patet ex illa particula „plus his“. Cur enim Christus de præstantiori charitate interrogavit, nisi vellet præ cæteris aliquam Petro dare potestatem. Ad recipiendam enim potestatem satis erat cognoscere communem charitatem. Verum, ut *Ambrosius* ait l. 10. in Lucam, id fecit, ut non solum agnos aut oviculas illi commendaret, sed etiam ut perfectior perfectiores gubernaret. *Chrysostomus* homilia ultima in *Ioan.*: Cæteros, inquit, omittens Petrum solum alloquitur, ei committens curam fratrum suorum; et homilia 2. de sacerdotio, et homilia 1. de pœnitentia: ut ei daretur primatus etc. Idem desumitur ex *Luc.* 22. Cum enim esset contentio inter Apostolos, quis videretur esse maior, hoc est manere cum potestate supra cæteros, si quidem iam cognoscebant appropinquare Christi mortem, Christus primum dedit consilium, ut qui maior inter illos est, fieret sicut minor et sicut minister, sicut ipse inter illos esse videbatur, sine ulla superbia aut arrogantia. Statim conversus ad Petrum dixit: Simon, satanas expetivit vos etc. Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua etc. Verbum confirmandi fratres, auctoritatem in docendo significat. *Act.* 15. et 16. et 1. *Thessal.* 3. Quorsum autem Christus privatim locutus fuisse cum Petro, aut significasset orationem pro illo factam, post contentionem de primatu et post consilium circa modum, quo gerere se debeat, qui habet primatum, nisi quia intellexit, Petrum esse illum maiorem, de quo orta fuerat dubitatio. Sin minus, Christus omnibus dixisset, nullus inter vos est maior, sed omnes estis æquales, et tamen potius dixit, ut qui esset maior, esset sicut minister, scilicet humanitate et suavitate, sicut ipse cum re ipsa esset maior, non reliquendo primatum,

inter illos fuerat sicut minister humilis. Unde recte *S. Leo* serm. 3.: Quia Petrus erat aliorum princeps, ideo cum Petro loquitur. Idem asserit *Ambrosius* in *Psal.* 43-m post med., *Augustinus* q. 15. Novi Testamenti.

Ultimo, id ipsum colligitur ex *Act.* 15.: Vos scitis, quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis per os meum elegit audire gentes verbum Evangelii. In quo Petri testimonio illæ voces, in nobis, et elegit, aperte significant aliquam potestatem datam Petro præ cæteris. Munus enim prædicandi Evangelium omnibus gentibus communis modo datum est omnibus Apostolis, in illis verbis *Matth.*, ultimo: Docete omnes gentes et *Marc.*, ultimo: Prædictate Evangelium omni creaturæ. Quod ergo Petrus ait: in nobis elegit gentes per os meum audire Evangelium, aliam potestatem significat magis peculiarem, qua præ cæteris constitutus sit pastor totius Ecclesiæ, sicut etiam dicitur in Concilio Nicæno et Chalcedonensi. *Act.* 2. et 3. Consentient omnes illi Patres, qui sine dubio fuerunt in vera Ecclesia a tempore Apostolorum usque ad annum quingentesimum, quos refert *Bellarminus* tom. 1., dum disputat de Romano Pontifice, *Canis* 1. 6. de loc. c. 3., et alii recentiores, hic, ut aperta sit omnino temeritas, aliud nunc asserere, quam in vera Christi Ecclesia per quingentos illos annos creditum est ex manifestis Scripturæ testimoniis.

Primo obiicitur, quia *Act.* 8. dicitur Petrus cum Ioanne missus cum Apostolis in Samariam, quod indicat aut Petrum fuisse inferiorem toti Collegio Apostolico, aut certe non fuisse superiorem. Nec enim regnum potest dici mittere suum principem ad aliquod negotium, sicut Collegium Cardinalium non posset dici mittere Summum Pontificem. Ergo S. Petrus non habuit potestatem aliis superiorem.

Respondeo. Eadem argumentandi forma, eodemque spiritu, Ariani argumentati sunt, Filium Dei esse minorem Patre, quia ab illo dicitur missus, et Spiritum Sanctum esse minorem Filio, a quo etiam missus est. In utraque re argumentum nullam vim habet, ut recte *Baronius*, tom. 1. circa annum 35-um, quia mittendi verbum non semper denotat superioritatem eius, qui mittit, aut eum, qui mittitur, non esse superiorem principem. Nam *Iosue* 22. filii Israël dicuntur misisse ad investigandum de quodam altari, Phineem, qui ut constat ex 1. *Paralip.* cap. 9. supremi sacerdotis officium habebat; et *Iosephus* 1. 1. antiq. cap. 7. refert, Iudæos misisse cum 10 ex primoribus summum pontificem ad Neronem contra Agrippam.

Potest enim illud verbum significare etiam actionem, qua congregatio consultatione habita iudicat ad negotium, de quo agitur, nullum esse aptiorem principe, a quo non præcipiendo, sed rogando obtinet, ut functionem suscipiat, quem sensum facilius admittit vox græca ἀνέστηλαρ, quæ apud Demosthenem aliquando significat dirigere aliquem: id quod in historia, de qua agitur, videtur contingisse, ut scilicet Apostoli iudicaverint S. Petrum melius posse invisere illos, qui in Sanaria conversi erant.

Secundo obiicitur, quoniam Patres sæpe significant Apostolos omnes fuisse dignitate pares etiam Apostolo Petro. *Cyprianus* de unitate Ecclesiæ: hoc erant cæteri Apostoli, quod erat Petrus, pari consortio prædicti honoris et potestatis; idem asserit *Leo* ep. ad Anastasium et aliqui alii. Confirmatur ex modo agendi Petri cum aliis Apostolis, circa quos nullam unquam videtur ostendisse auctoritatem superioris, sed potius æqualitatem, ut in electione Matthiæ *Act. 1.* et Diaconorum *Act. 6.*; quin S. Paulus videtur significasse hanc æqualitatem ad *Galatas* cap. 3., dum asserit, Apostolos alios nihil in ipsum contulisse, sed potius Petrum et Ioannem, qui videbantur quasi columnæ, dedisse illi dextras, ut Paulus in gentes, ipsi vero in circumcisionem, hoc est in Iudæos incumberet; illud autem verbum dandi dextras muneris æqualitatem significat. Accedit, quod Paulus etiam coram fratribus Petro restitit in faciem, reprehendendo illum, quod ob timorem scandali Iudæorum separaret se a consortio cum gentibus, quod non fecisset Paulus, si Petrum cognovisset, non solum sibi, sed omnibus etiam aliis esse superiorem.

Respondetur: Apostolos in aliquo fuisse pares Petro, nempe in communi dignitate apostolica; in alio vero fuisse illi inferiores, nempe in officio supremi capitum. Dignitas enim apostolica solum includebat potestatem universalem circa ecclesiastica ministeria immediate a Christo acceptam circa omnes mundi partes. Includebat etiam illa dignitas auctoritatem testificandi resurrectionem, sicut oculati testes testificantur, et auctoritatem docendi illa, quæ credi deberent, quæ æqualiter fuerunt in omnibus Apostolis, ut retulimus ex *Matth.* et *Marc.* cap. ultimo, et colligitur ex *Act. 1.* ex illis verbis: Eritis mihi testes in Hierusalem etc. usque ad ultimum terræ; et ex verbis Petri eodem capite, quando agitur de substituendo uno in locum Iudæ: Oportet, inquit Petrus, unum ex nobis testem fieri resurrectionis. In eo enim loco non agebatur

de electione solum alicuius Episcopi aut prædicatoris, sed de electione ad munus apostolicum, quæ erat maior dignitas, quod faciendum esse Petrus collegit ex verbis *Psalm.* 59. : Et Episcopatum eius accipiat alter. In hac igitur dignitate Apostoli omnes fuerunt æquales. Hoc tamen non impedit, quominus S. Petrus simul habuerit aliud officium gubernandi totam Ecclesiam, constituendo leges, quibus etiam Apostoli possent obligari, quas tamen alii Apostoli, ut obligarent Petrum, non possent condere. Inter quam potentiam et dignitatem Ecclesicam fuit alia differentia, quod universalis potestas aliorum Apostolorum non erat officium, in quo cum ea auctoritate alii per successionem substituendi essent. At vero officium supremi capititis, collatum Petro, illi datum est, ut perpetua serie successionis in Ecclesia conservaretur. Quod vero dicitur Petrum non elegisse per se Diaconos, sed cum aliis Apostolis, non fuit, quia id non potuerit efficere, sed quia iudicavit magis expedire concordiæ, ut communi voluntate constituerentur. Quod dicitur de electione Matthiæ, minorem habet difficultatem. Nam collatio dignitatis apostolicae immediate debebat esse a Christo, sicut re ipsa fuit orantibus omnibus, ut per sortem Deus ostenderet, cui vellet Apostolatum conferre. Quod ultimo asserit Paulus, se habuisse dignitatem Apostolicam æqualem cæteris, non derogat primatui Petri, quia ut dixi, primatus et dignitas apostolica diversæ dignitates erant, et ideo Paulus, qui fuit æqualis in dignitate apostolica, sicut ovis Christi fuit subiectus Petro, ut recte *Caietanus* opusculo de comparatione Papæ et Conciliorum. Illud vero de reprehensione non habet difficultatem; nihil enim impedit, quando bonum Ecclesiæ postulat, subditum aliquem debito cum modo et prudentia reprehendere actionem superioris, quæ iudicatur nocere bono communi, dummodo reprehensio eas habeat circumstantias, ut bono communi non noceat; sicut contigit in actione B. Petri, qui ut vitaret scandalum Iudæorum, qui venerunt a Iacobo, segregabat se a consortio gentium, quæ tamen segregatio præter ipsius voluntatem et scientiam erat occasio, ut alii intelligerent durare obligationem legis veteris, quæ prohibeat consortium cum gentibus, cui malo ut Paulus occurreret, Petrum coram fratribus reprehendit, ut Petro reprehenso constaret, non propter obligationem, quam non esse intelligeret, sed ne scandalizarentur Iudæi, qui denuo venerant, potuisse communicare cum gentibus, sicut antea communicaverat.

Secunda conclusio: Christus Dominus instituit, ut universalis potestas, quam Petro dedit, successionis serie perpetuo conservaretur ab Ecclesia in uno capite, a quo illa gubernaretur. Probatur.

Primo ex verbis, quibus hæc potestas primum Petro est promissa et postea collata. Cum enim illi dixit: Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam etc., significare voluit, firmitatem Simoni datam et significatam nomine Petræ, esse rationem perpetuitatis Ecclesiæ futuræ. Atqui si ea firmitas data tantum est personæ Petri, non vero officio, quod perpetuo in Ecclesia conservandum esset, illa petræ firmitas non posset ad huiusmodi perpetuitatem concurrere. Ergo Christus non solum dedit potestatem, quæ in Petro habitura esset finem, sed quæ esset perpetuo conservanda. Voluisse autem Christum significare nomine petræ firmitatem, quæ concurreret ad Ecclesiæ perpetuam durationem. docent *Cyrillus* 1. 2. in Ioannem cap. 2., *Hilarius* in Matth. cap. 36; *Ambrosius* serm. 47.; *Augustinus* in Psal. contra partem Donati, et *Leo* serm. 2. de anniversario assumptionis suæ. Manet, inquit, dispositio veritatis, et in accepta fortitudine Petrus perseverat, nec suscepta Ecclesiæ gubernacula relinquunt. Idem desumitur ex *Luc.* 22. ex illis verbis: Ego autem oravi pro te etc. Constat enim Christum non agere solum de fide personæ Petri, nam sæpe oravit etiam pro fide aliorum Apostolorum, et tamen hoc loco, cum prius locutus fuisset de omnibus Apostolis, in illis verbis, Satanas expetivit vos, statim mutato loquendi modo non dixit: Ego autem oravi pro vobis, sed: Ego oravi pro te etc. Ergo hæc verba intelligenda sunt de fide officii Petri, cuius officii fides non possit deficere. Idem desumitur ex altero testimonio: Pasce oves meas etc., ut enim eleganter argumentatur *Bernardus* 1. 2. de consideratione, non dixit: pasce oves huius aut illius loci, sed oves meas, ut tanta intelligatur concessa Petro potestas, quantus est numerus ovium Christi. At Petrus non potuit esse Pastor omnium ovium Christi, nisi quia officium pastoris ipsi concessum perpetuo duraturum erat in Ecclesia. Instituit ergo Christus, ut officium Petri, videlicet universalis pastoris, perpetuo in Ecclesia conservaretur. In quo testimonio notandus est diversus loquendi modus, quo usus est Paulus *Act.* 20., et Petrus *Ep.* 1. cap. 5. Uterque enim cum quadam restrictione loquitur. Ait enim Paulus, attendite universo gregi, in quo Spiritus Sanctus vos posuit; et Petrus, pascite gregem, qui in vobis est, ut

intelligeretur commendata cura circa gregem unicuique commissum. At Petro sine hac limitatione dictum est: Pasce oves meas, nempe regendo et docendo, sicut illud verbum saepius usurpatur in Scriptura.

Secunda ratio sit: Si testimonia, in quibus Petro data est potestas secundum sensum grammaticum ambigua essent, an significaret solam potestatem datam personæ Petri, an vero officium supremi capititis, nihilominus in eo sensu ea testimonia accipienda essent, in quo accepta sunt a discipulis Apostolorum, et ab iis, qui discipulos Apostolorum audierunt. Hi enim non potuerunt ignorare sensum illorum testimoniorum, præsertim de re tam notabili in Ecclesia, qualis est universalis potestas. Præterea, amentia est ex traditione discipulorum, qui fuerunt post Apostolos, accipere ut canonicas illorum Scripturas, non autem sensum et spiritum Scripturarum. At illi, qui post Apostolos fuerunt, institutum fuisse intellexerunt officium supremi capititis in Ecclesiæ conservandi: ergo ita etiam credere debent illi, qui prædictas Scripturas admittunt ut canonicas. Minor probatur. Nam *Clemens* I. ep. 1. ad omnes Ecclesias, refert S. Petrum in conventu fratrum ipsi tradidisse universalem potestatem, quam a Christo acceperat, ligandi et solvendi, ut de omnibus, de quibus ipse decerneret, decretum esset in cœlis. Simili modo *Anacletus* ep. 3., in qua se asserit presbyterum ordinatum a D. Petro, et ex doctrina Apostolorum asserere, illa quæ scribebat. Hæc, inquit, Romana Ecclesia non ab Apostolis, sed ab ipso Domino primatum obtinuit super universas Ecclesias christiani populi, quando Christus B. Petro dixit: Super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam. Idem asserunt *Euaristus*, *Alexander* et *Iulus* in epistolis ad universas Ecclesias. Præterea *Ignatius* in ep. ad Rom. in ipso titulo: Ignatius sanctificatæ et illuminatæ Ecclesiæ in voluntate Dei, quæ et præsidet in loco Romanorum, eminentia dignæ etc., ubi illud verbum: præsidet, non significat primatum tantum circa locum Romanorum. Nec enim Ignatius similem præbet titulum aliis Ecclesiis, ad quas scribit, quamvis illæ in suis locis præsiderent. Significant ergo universalem potestatem, quæ tunc esset in Romana Ecclesia. Eadem ratione *Irenæus* l. 3. cap. 3.: Ad hanc necesse est convenire omnem Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles. *Cyprianus* ep. 55.: Non aliunde, ait, oriri hæreses, nisi quia non cogitatur unus Sacerdos, qui loco Christi gubernet Ecclesiam et cui obtemperet fraternitas universa. Denique

Athanasius in ea epistola, quam cum Episcopis Aegypti scribit ad Marcum Papam, petendo ab illo canones Concilii Nicæni, eo quod illorum exemplar, quod ipse detulerat, ab hæreticis combustum esset, rationem reddit, quoniam auctoritas Sedis Apostolicæ, in qua erat Marcus, est caput omnium Ecclesiarum, quod etiam respondet Marcus in epistola ad eundem. Et *Iulius*, epistola citata, dicit, ita confessum fuisse ab omnibus in Nicæna Synodo, sicut Petrus fuerat universalis pastor, ita etiam esse Petri successores. Manet igitur, in allegatis testimoniis non modo fuisse concessam Petro universalem potestatem, sed etiam institutum fuisse officium supremi et universalis pastoris, quod in Ecclesia conservaretur perpetuo.

Ultima ratio est, quia Deus non solum voluit in Synagoga Iudæorum esse unum supremum sacerdotem, ut patet *Deuteronomio*. 17., qui per successionem in Ecclesia conservaretur, sed etiam ordinavit, ut in Ecclesia Christi unus esset universalis pastor totius Ecclesiæ tempore Apostolorum, ut patet ex prima propositione. Sic enim *Chrysostomus* l. 2. de sacerdotio dicit, Christum commisisse reliquos Apostolos curæ B. Petri. Sed necessitas unius pastoris universalis non est minor post tempora Apostolorum, sed multo maior: ergo ex Dei institutione etiam post tempora Apostolorum est aliquis universatis Ecclesiæ pastor. Minor est manifesta, quoniam post tempora Apostolorum non fuerunt in Ecclesia Apostolis similes pastores, neque tantæ in docendo auctoritatis, quod Christus non ignoravit. Si ergo ipso Apostolorum tempore voluit esse aliquem universalem pastorem, dubitare non possumus, quin id ipsum instituerit pro tempore futuro Ecclesiæ. Ex qua ratione facile refellitur responsio Calvini, qui asserit, quamvis eo tempore fuissest unus universalis pastor, quia Ecclesia minus effusa erat, inde tamen non inferri institutum esse simile officium perpetuo duraturum post extensionem legis apostolicæ. Refellitur inquam, quoniam tempore Apostolorum fere per totum orbem divulgata est lex Christi, ut patet ex *Romanorum*. 1. et 16. Deinde, licet extensio Ecclesiæ eo tempore non fuissest tanta, nihilominus argumentum factum eandem vim habet. Nam si quando erant duodecim Apostoli a Christo edocti, nihilominus ex Christi institutione fuit unus universalis pastor: ergo sequenti tempore, in quo maius futurum erat periculum schismatis et hæresum sine præsentia Apostolorum, magis fuit necessarium officium universalis pastoris, a quo tota Ecclesia doceretur et gubernaretur.

Si tempore
Apostolorum
necessarius
fuit primatus:
eo magis
postea.

Tertia conclusio: Infallibilis auctoritas proponendi res fidei in eo est, qui in potestate gubernandi totam Ecclesiam est successor B. Petri. Colligitur hæc conclusio ex verbis allegatis ex Luca. Quando enim Christus oravit pro Petro, ut non deficeret fides illius, non solum oravit pro fide personæ Petri eo modo, quo etiam oravit pro fide aliorum Apostolorum, sed etiam oravit modo peculiari pro fide conservanda in officio Petri. Ergo qui est successor B. Petri, ex Dei assistentia et promissione habet auctoritatem proponendi res fidei in eo sensu, quo traditæ sunt et accipi debent a fidelibus. Quod in illis verbis, „ego autem oravi pro te, ut non deficiat fides tua“ etc. significatur oratio Christi facta pro fide Petri, quatenus erat doctor Ecclesiæ et pro fide successoris illius, probatum est conclusione secunda. Atque ex illis verbis perpetuo in Ecclesia intellectum fuit, successorem Petri errare non posse in proponendis rebus fidei, ratione divinæ promissionis. Sic *Iulius* Papa, ante 1300 annos, scripsit ad Episcopos Galliæ et Hispaniæ: Hæc Sancta et Apostolica Ecclesia, mater omnium Ecclesiarum, per Dei omnipotentiam et gratiam a tramite Apostolicæ traditionis nunquam errare probatur secundum Domini pollicitationem etc. Eadem scribit *Felix* III. ep. 3. et *Marcus* ad Athanasium et alios Episcopos Aegypti, *Leo* serm. 3. in anniversario assumptionis suæ, *Agatho* ep. ad Imperatorem, quæ lecta est in Sexta Synodo Act. 4. et ab omnibus probata Act. 8. *Nicolaus* I. ad Michaëlem, *Leo* I. ep. ad Petrum Antiochenum, *Innocentius* III. in ep. ad Arelatensem Episcopum, quæ epistola refertur in capit. Maiores, extra, de baptismo. Recte igitur *Petrus Chrysologus* in ep. ad Eutychetem, quæ habetur ante quartam Synodus, asserit, Petrum in sua cathedra adhuc vivere et præstare quærentibus veritatem.

Circa hanc conclusionem notandum est, quando dicitur, successorem B. Petri habere infallibilem auctoritatem docendi aut proponendi res fidei, non significari successorem Petri, qua ratione est privatus homo, non posse decipi, neque assentiri rei falsæ, neque etiam, quatenus privatus homo est, non posse scripto aut verbo aliquid falsum asserere; hoc enim non est necessarium ad conservandam Ecclesiam et unitatem fidei: sed significamus successores B. Petri, quando utuntur auctoritate sua volendo explicare, quo sensu accipendum sit aliquid, quod est a Deo revelatum, et significando voluntatem obligandi fideles, ut ea ratione credant, et in eo sensu, in quo ipse proponit divinam

revelationem, tunc non posse errare, quoniam ex divina promissione non potest deficere fides successorum Petri in docendo, quando scilicet, sicut supremus pastor intendit proponere aliquam rem fidei et obligare fideles ad credendum. Contra quam veritatem aliqua obiicunt hæretici, quæ tamen commodius in sequenti disputatione diluemus, quoniam in illa præcipue obiicitur ad probandum Romanos Pontifices aliquando errasse in doctrina fidei.

Quarta disputatio.

AN EPISCOPUS ROMANUS EX CHRISTI INSTITUTIONE SIT SUCCESSOR B. PETRI IN UNIVERSALI POTESTATE GUBERNANDI ECCLESIAM, AC PROINDE HABEAT AUCTORITATEM PROPONENDI RES FIDEI.

Duo quæruntur in hac quæstione: alterum est, an Episcopus Romanus sit successor Petri in primatu totius Ecclesiæ; alterum vero, an hoc sit ex Christi institutione, ut ille, qui est Romanus Episcopus, eo ipso sit pastor totius Ecclesiæ.

Circa primum. Hæretici consentiunt, Romanum Pontificem non esse legitimum Petri successorem; neque habere potestatem universalem supra totam Ecclesiam, qui fuit articulus 25. Lutheri. Alii vero, ut hoc magis confirmetur, docent B. Petrum nunquam fuisse Romæ, aut Romæ mortuum non fuisse. Calvinus vero, l. 4. Instit., propter scriptorum consensum non pugnat, quin Petrus Romæ mortuus fuerit, sed illum fuisse Episcopum Romanum præsertim longo tempore, persuadere sibi non potest. Est tamen impuduntia manifesta, quia totis mille et quingentis annis a toto orbe creditum est, B. Petrum non modo fuisse Romæ Episcopum, sed etiam crucis martyrio ibidem vitam finivisse. Quæ opinio in toto orbe terrarum suscepta non fuisset, nisi res esset adeo certa, ut negari non possit. Ex Doctoribus, qui ante mille annos scripserunt, plures sunt quam 30, qui de hac re mentionem faciunt, nullo dissentiente, quos referunt *Baronius* tom. 1. ad annum 44., et *Bellarminus* l. 2. de Romano Pontifice. Sed ut recte ait *Eusebius*, postquam hæc retulisset l. 2. cap. 25., horum testimonium afferre superfluum est, cum rem gestam insignia et splendidissima monumenta testentur. Nec adversarii vel unum afferunt auctorem, qui de hac re dubitaverit. Unde formari potest hæc ratio: In rebus antiquorum temporum, quæ nonnisi narratione historiæ cognosci possunt, temeritas est discedere ab eo,

quod plerique graves Doctores testantur nemine dissentiente. Atqui Petrum Romanum fuisse Episcopum et Romæ mortuum fuisse, nonnisi historica narratione ad nos pervenire potuit, et in eo consentiunt omnes auctores. Ergo sine aperta temeritate non negatur. Quin potius id testatur vel ipse *B. Petrus* in fine epistolæ primæ inquiens: Salutat vos Ecclesia in Babylone collecta, ubi per Babyloniam Romam intelligit, ut recte Baronius. Quod vero Paulus, in ep. *ad Rom.*, mentionem non faciat Apostoli Petri, cum tamen in fine epistolæ aliorum meminerat, nihil contra hanc veritatem probat: tum quia epistola separata potuisset salutari Petrus a Paulo, si tunc Romæ esset; tum etiam, quia constat, Apostolum Petrum eo tempore extra Romam egisse, nam circa illud tempus cum Paulo fuit in Concilio Hierosolymitano, quando definitum est, circumcisionem non esse necessariam in lege nova; nimirum edicto Imperatoris Claudii Iudæi expulsi sunt Roma, quam occasionem sumpsisse videtur *B. Petrus*, ut orientales Ecclesias iterum visitaret. Alia argumenta dissolvuntur a Bellarmino loco citato. Quare

Dicendum est, Episcopos Romanos successores esse *B. Petri* non modo in potestate gubernandi Romanum Episcopatum, sed etiam in universalı potestate, quæ Petro data est pro tota Ecclesia, ut per successionem conservaretur. Probatur hæc propositio ex fundamento posito. Quia Sanctus Petrus, qui universalem potestatē habebat, conservandam per successionem in Ecclesia, ut præcedenti disputatione probatum est, sine dubio reliquit aliquem successorem. Nec enim *S. Petrus* neglexisset explicationem universalis potestatis, quæ in Ecclesia futura erat; atqui nullus potest assignari, qui immediate Petro successerit in potestate universalı gubernandi Ecclesiam, nisi ille, qui successit in potestate gubernandi Romanum Episcopatum. Hic ergo fuit successor *S. Petri* in primatu totius Ecclesiæ. Confirmari potest hæc ratio in hunc modum. Romani Episcopi usque ad annum sexcentesimum, usque ad Gregorium I., sine dubio habuerunt universalem potestatem gubernandi Ecclesiam, quam Petrus reliquit suo successori, nec post illum alia potest esse ratio asserendi, illam successionem interruptam fuisse, ita ut his temporibus non perseveret. Ergo his etiam temporibus Episcopus Romanus habet potestatem gubernandi totam Ecclesiam, ea ratione, qua Apostolus Petrus illam reliquit suis successoribus. Maiorem propositionem tradunt Docto-

res et Concilia generalia, quæ usque ad sexcentesimum annum fuere. *Clemens* ep. 1. aperte testatur, Apostolum Petrum sibi dedit potestatem, quam ille a Christo acceperat. Idem asserunt *Anacletus*, *Lucius I.* et alii Pontifices in epistolis decretalibus. Ex Patribus *Irenaeus* 1. 3. cap. 3., *Athanasius* ep. ad solitariam vitam agentes, *Epiphanius* hær. 27., *Augustinus* ep. 167., qui etiam texuit perpetuam successionem Romanorum Pontificum post B. Petrum, et hanc sedem vocat Cathedram Petri propter prædictam successionem, et *Petrus Chrysologus* ep. ad Eutychetem: In omnibus, inquit, hortamur te, ut his, quæ a Beatissimo Papa Romæ civitatis scripta sunt, obedienter attendas, quoniam B. Petrus, qui in propria sede vivit, præstat quærentibus fidei veritatem. Habetur hæc epistola ante Concilium Calcedonense. Atque in eodem loco est epistola Valentiniani Imperatoris ad Theodosium patrem, in qua, debemus, inquit, defendere fidem a maioribus traditam et dignitatem Apostolo Petro intemeratam universis temporibus conservare, quatenus Beatissimus Romæ Episcopus, cui principatum Sacerdotii super omnes antiquitas contulit, locum habeat de fide et de sacerdotibus iudicandi. Ex quo testimonio aperte constat, primatum, quem antiqui Doctores tribuunt Romano Pontifici, non esse solam dignitatem habendi primum locum in Conciliis ea ratione, qua alii Patriarchæ habent secundum aut tertium locum, sed significare potestatem superiorum, super omnes alios fideles, cum qua sit potestas infallibiliter proponendi res fidei, sicut indicant illa verba et „de fide iudicandi“: unde etiam ipsum Concilium Chalcedonense actione ultima in epistola ad Romanum Pontificem postulat, ut ipsius auctoritate decreta illius Concilii confirmet, sicut re ipsa Romanus Episcopus confirmavit omnia, quæ pertinebant ad fidem, sicut testatur *Leo* ep. ad prædictum Concilium; imo vero in *Concilio Nicæno* Can. 1. definitum est, Concilium generale sine auctoritate Romani Pontificis congregari non posse. Tandem B. *Gregorius* 1. 4. ep. 52., quæ est ad Episcopos Galliæ, iubet, ut si qua contentio de fidei causa eveniret, ad ipsum referretur, quod esset in Sede Apostolica, quatenus a nobis, inquit, congruâ sinc dubio sententiâ valeat terminari. Igitur potestas gubernandi totam Ecclesiam, quam Apostolus Petrus successori reliquit, sine dubio fuit in Romanis Episcopis usque ad B. Gregorium, atque ita agnitus fuit in toto orbe Christiano.

Hinc efficitur, in Episcopo Romano etiam his temporibus esse illam auctoritatem, quam pro tota Ecclesia Apostolus Petrus reliquit suo successori; illa enim auctoritas non potuit interrupsi sine aliqua causa tantæ mutationis, nec sine Catholicorum notitia et advertentia, qui sine dubio scripsissent causam, tempus et Pontificem, in quo illa mutatio facta fuisset, sicut scripserunt multa alia, quæ minus pertinebant ad historiam ecclesiasticam, quam successio universalis pastoris; atqui nulla nova causa assignari potest huius mutationis, neque ullus scriptor illius meminit: aperatum igitur indicium est, in Romanis Episcopis conservatam fuisse auctoritatem, quæ in præcedentibus fuerat, præsertim cum perpetuo in Conciliis mentio facta fuerit universalis potestatis Romani Episcopi, in sexta et septima Synodo generali, in Concilio Florentino et aliis.

Respondere solent hæretici, notabiles causas huius mutationis fuisse post Gregorium, quando Romanus Episcopus vocari cœpit caput omnium Ecclesiarum et templum dicatum est venerationi omnium Sanctorum. Responsio tamen est ridicula. Primum, quia eæ non sunt novæ causæ, si quidem antiquiores Pontifices et Romana Ecclesia multo ante habuerunt universalem primatum, ut *Augustinus* aperte testatur epistola 162., Imperator *Iustinianus* in epistola ad Ioannem II., *Athanasius* cum aliis Episcopis Aegypti in ep. ad Marcum, et in quarta Synodo act. 1. et 16. sine ulla conditione Romana Ecclesia dicitur esse caput Ecclesiarum. Hæc ergo non potest esse causa, ob quam interrupta fuerit successio primatus, quem Petrus reliquit suo successori. Similiter nec dedicatio templi pro veneratione Sanctorum omnium impedire potuit successionem, nam multo ante fuerant templa aliquorum Sanctorum, ut Petri, Pauli, Laurentii etc. Quin potius ipsa quarta Synodus, scilicet Chalcedonensis, act. 3. dicitur celebrata in Ecclesia sanctæ martyris Euphæmiæ. Igitur propter hanc causam non est interrupta successio, de qua agimus.

Alii reddunt aliam rationem, quia in Schismate post Urbanum VI. non fuit legitima electio successoris Petri, ac proinde nec postea, quoniam a dubiis Cardinalibus facta fuit; nimirum quando electus est Martinus V. in Concilio Constantiensi, postquam Schisma annos quadraginta duraverat. Sed neque hæc responsio alicuius est momenti. *Primo*, quia licet eo tempore esset dubitatio, quisnam esset legitimus Romanus Episcopus, nihilo

minus certum est, aliquem eo tempore fuisse verum Petri successorem. Si enim ille, qui primus electus fuit, vere non habuit potestatem Petri, sine dubio electio secundi fuit valida. Unde infertur, illam electionem, quæ omnibus consentientibus facta est, postquam duo Pontifices renunciarunt iuri, quod habebant, fuisse validam; ius enim eligendi Romanum Pontificem sine dubio fuit in illis, qui sequebantur alterum illorum. Modus ergo electionis, in quo omnes convenerunt, fuit certus, ut tandem Martinus V. esset verus Episcopus Romanus et successor Petri. *Secundo*, quia si contigisset, ut nullius electio fuisse valida, nihilominus aliqua ratio esse potuit in Ecclesia, ut verus successor Petri eligeretur: ergo ob illam causam dubitari non potest, quin Episcopi Romani potuerint habere potestatem, quam prædecessores habuerant post Petrum.

Vera igitur est conclusio *S. Thomæ* in hoc art., ad Romanum Episcopum pertinere ordinare Symbolum et proponere illa, quæ ex antiquis revelationibus credenda sunt.

Inter Doctores vero catholicos controversia est, ex quo iure proveniat, ut Episcopus Romanus sit Petri successor in primatu totius Ecclesiæ: *an* scilicet ex Dei institutione volentis scilicet, ut ille, qui est Episcopus Romæ civitatis, eo ipso habeat adjunctum primatum totius Ecclesiæ, quem Ecclesia separare non possit ab Episcopatu Romano, neque transferre ad alium Episcopum; *an* vero hoc oriatur solum ex iure ecclesiastico et voluntate electorum, qui volunt successorem Petri, quem eligunt, esse Episcopum Romanum, ita tamen, ut possint alium Episcopum eligere ad universalem potestatem, quamvis particulari modo non sit Episcopus Romanus.

Sotus 4. d. 24. q. 2. a. 5. docet, illud provenire ex iure ecclesiastico, nec in hac re esse ius divinum, ut illi, qui est Episcopus Romanus, eo ipso sit successor Petri. Confirmat, quia Christus, quando Petro dedit universalem potestatem, nullam mentionem facit alicuius particularis loci. Ergo Christus non magis instituit, ut Episcopus alicuius loci esset successor Petri, quam aliorum locorum. Illud ergo videtur ortum fuisse, quoniam primum Episcopus Romanus successit Petro, et deinde Ecclesiæ voluntate illa dignitas coniuncta fuit cum Episcopo Romano.

Contraria tamen sententia est communior inter Doctores et meo iudicio est omnino certa, ex Dei decreto et institutione esse, ut Episcopus Romanus sit universale caput Ecclesiæ cum illa

Quid inter
Doctores
controvertitur.

potestate, quam B. Petrus reliquit suo successori. Ita docet *Turrecremata* l. 2. de Ecclesia cap. 40. *Driedo*, l. 4. de dogmatibus cap. 4., *Canus* l. 6. de loc. cap. 4.

In qua sententia non significatur illum, qui est universalis pastor Ecclesiæ, ex decreto Dei esse illum, qui Romæ degit, sed illum, qui, ubicunque reperiatur, sit immediatus Episcopus Romanus, et proprius, hoc est, illum, qui habet ius Episcopale in civitate Romana, habere adiunctum primatum super totam Ecclesiam. Videtur hæc sententia ex traditione tam aperte constare, ut merito aliqui putent illam esse de fide. Nam *Anacletus*, ep. 3., in qua dicit se ex Apostolica traditione affirmare illa, quæ scribit, asserit, hanc Sanctam Romanam Ecclesiam non ab Apostolis, sed ab ipso Salvatore primatum obtinere. Idem fere asserit *Iulius I.* ep. ad Episcopos Antiochiæ congregatos, *Gelasius* in Concilio 70. Episcoporum: Romana inquit Ecclesia, nullis synodicis constitutionibus cæteris prælata est, sed voce Domini primatum obtinuit. *Nicolaus I.* in ep. ad Imperatorem similiter asserit, privilegia Romanæ Ecclesiæ a Synodis esse non donata sed celebrata. Et *S. Marcellus*, in ep. ad Episcopos Antiochiæ provinciæ, manifeste affirmat, sedem Petri, quæ prius fuit Antiochiæ, iubente Domino Romam translatam fuisse: igitur non ex alicuius hominis voluntate, sed ex Dei decreto fit, ut ille, qui eligitur in Romanum Episcopum, coniunctum habeat primatum supra totam Ecclesiam. Tandem in *Concilio Florentino* in libris unionis definitur, Sedem Apostolicam et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum; eundem esse Petri successorem, et ipsi in B. Petro datum fuisse a Christo plenam potestatem gubernandi totam Ecclesiam. Hoc ipsum in eodem Concilio Græci Patres inter se definierunt. Idemque testatum reliquit *Patriarcha Constantinopolitanus*, qui divino instinctu mortem præcognoscens scripsit, et se præcognovisse mortem et voluisse scribere fidem suam. Ex Patribus Latinis *Leo*, serm. 1. de sanctis Petro et Paulo, asserit, Romam per Petri sedem factam fuisse caput orbis. Quod etiam asserit *Prosper* l. de ingratis, et alii Patres sæpe utuntur illo modo loquendi. *Irenæus* l. 3. cap. 3. dicit, necesse esse omnes alias Ecclesias ad Romanam convenire, propter illius principalitatem. Denique frequenter Patres dicunt, Romanam Ecclesiam esse omnium primam et matrem Ecclesiarum; si autem universalis potestas supra fideles non esset neccessario coniuncta cum Romana Sede, neque Roma diceretur caput mundi,

nec esset necessarium, ut aliae Ecclesiæ conveniant cum Romana: ergo necesse est cum Episcopatu Romano cuniunctam esse successionem Petri, ac proinde auctoritatem infallibilem proponendi res fidei.

Ad rationem vero contrariæ sententiæ respondetur, Christum quidem primum dedissem universalem potestatem Petro, non tamen explicando, in qua sede perpetuo conservari deberet illa per successionem illa potestas; postea tamen B. Petro suam voluntatem significasse. Nam *B. Marcellus* et *Anacletus* manifeste asserunt, Petrum iubente Domino sedem transtulisse. Præterea *Ambrosius* oratione ad Auxentium et *Hegesippus* l. 3. de excidio Hierosol. cap. 2. referunt, Petro ex urbe discedenti occurrisse Christum asserentem, se Romam ire, ut iterum crucifigeretur; et hac ratione Petrum intellexisse, Christi esse voluntatem, ut Romæ moreretur. Quid ergo mirum, si etiam dicamus, illum cognovisse ipsius successionem Romæ esse debere, siquiden citati Patres illud non obscure testantur.

Sed contra, quia fieri potest, ut nulli in territorio episcopatus romani veram fidem sequantur; atque adeo non sint catholici, quorum sit Romanus Episcopus, nec tamen propterea deerit universalis pastor Ecclesiæ Christi: ergo non est necessarium Petri successionem esse, coniunctam cum Romano Episcopatu. *Respondeo*, multo probabilius esse non posse deficere, qui ex Romana Ecclesia veram fidem sequantur. Christus enim, qui universalem potestatem supra totam Ecclesiam in Episcopatu Romano esse voluit, similiter etiam providebit, ut semper ex Romana Ecclesia aliqui sint fideles. Sed quidquid de hoc sit, *respondeo secundo*: ideo non posse deesse Episcopum Romanum, ad quem scilicet pertineat, sicut immedio-
tum pastorem, regere catholicos Ecclesiæ Romanae vel curam habere, ut ad veram fidem redeant, qui ex tali Ecclesia defecerint. Hoc enim etiam est munus Episcopi, cum quo possit perpetua esse coniunctus primatus supra totam Ecclesiam.

Sed contra adhuc difficilior obiicitur contra infallibilem auctoritatem, quam diximus esse in Petri successore. Quia *Honorius I.*, qui sine dubio fuit successor Petri, in epistolis ad Sergium Archiepiscopum Constantinopolitanum, cum illo consensit in errore Monophysitarum negando in Christo duas esse operationes, ut ostendunt duæ illius epistolæ, quæ in Sexta Synodo referuntur actione 13-a, in qua etiam damnatus est ut hæreticus, et in Septima

Synodo actione ultima. Et in epistola ad clericos universos anathema dicitur Honorio et Sergio. Præterea Honorium ea de causa fuisse hæreticum referunt *Tarasius* epistola ad Patriarchas, in eadem Septima Synodo act. 3., et Concilium Romanum cum Adriano, in quadam epistola, quæ habetur in Octava Synodo act. 7. Quin etiam *Leo II.* epistola ad Imperatorem Honorium execratur, tanquam qui sua hæresi fidem apostolicam maculaverit. *Canus* adiungit aliam epistolam Agathonis, sed falso, nam deceptus est ab auctore Summæ Conciliorum, qui in summa illius epistolæ mentionem facit huius erroris Honorii, quum tamen in integris epistolis Agathonis illa mentio non sit. De hac difficultate erudite

Bellarminus eruditæ vindicat Honorium.

tractat *Bellarminus* l. 4. de Summo Pontifice cap. 11., qui ad rem ipsam, quæ ad Honorium pertinet, recte respondet, re ipsa in epistolis Honorii illum errorem non esse; potius enim epistola secunda fatetur in Christo duas naturas, divinam operantem, quæ Dei sunt, et humanam operantem, quæ carnis sunt. Quare, quod dicit unam in Christo fuisse voluntatem, non significat unitatem ex parte operationis, sed ex parte obiecti, quia creata et increata voluntas in Christo ex parte obiecti convenerunt. Illud enim confirmat *Honorius*, quia Deus naturam sine peccato assumpsit creatam. Solum ergo negat diversitatem voluntatis contrariae, quale est peccatum, atque hunc sensum contextus epistolæ satis affirmat. Nihilominus scribit Honorius, abstinentum esse a nominibus unius vel duplicitis operationis, ne detur occasio intelligendi unam naturam vel duplarem operationem. Timuit enim Pontifex ex huiusmodi locutionibus futuram esse aliquam gravem dissensionem inter Græcos, et ideo antequam res plane definiretur, abstineri voluit ab illis vocibus, quas vocat novas inventiones. Manet tamen difficultas, quia saltem ex testimoniis constat in Sexta Synodo legatos Romani Pontificis, qui in condemnationem consenserunt, et alios, quos retulimus, intellexisse Romanum Pontificem non solum posse errare in fide, sed etiam re ipsa errasse, et proinde non intellexisse in successore Petri esse illam infallibilem auctoritatem, quam esse diximus.

Omissis aliis solutionibus respondeo: ex obscuritate et ambiguitate epistolarum ad Sergium, qui illam hæresim fovebat, Synodus intellexisse, Episcopum Romanum agendo privatis epistolis re ipsa errasse, ac propterea condemnasse, non tamen intellexisse illum errasse docendo totam Ecclesiam, definiendo scilicet et obli-

gando credendum, in quo casu asserimus esse infallibilem auctoritatem in Romano Pontifice. Hoc esse necessario asserendum, probatur ex epistola *Agathonis* ad Imperatorem, quæ lecta est in eadem Synodo, in qua Synodus asserit, Petrum Apostolum per Agathonem locutum fuisse, in qua tamen epistola Agatho aperte affirmit, Romanam Sedem nunquam errasse, quod ille nulla ratione dixisset agendo contra eandem hæresim unius operationis, si vel suspicatus fuisse Honorium prædecessorem etiam docendo ex Cathedra hæresim confirmasse. Afferendum est igitur, aut Honorium re ipsa nihil docuisse contra fidem, aut saltem nihil definivisse, quod publica et communi fide credendum esset. Huiusmodi enim definitionem pertinentem ad rem, de qua agebatur, non potuisset Agatho ignorare, præsertim cum idem in eadem epistola referat, prædecessores suos iuxta præceptum Domini semper vigilasse et habuisse curam confirmandi fratres. Quin potius *Martinus* sanctissimus martyr, qui nonnisi duodecim annos fuit post Honorium, in epistola secunda de hac ipsa re, et in Concilio Lateranensi, non solum mentionem non facit erroris Honorii, cum tamen mentionem faciat reliquorum omnium, sed etiam docet prædecessores suos multis egisse cum Patriarchis Constantinopolitanis, ut error unius operationis Christi tolleretur. Non igitur est probabile, Honorium etiam volendo definire aliquod falsum docuisse. Hac de causa aliqui suspicantur nomen Honorii falso ab aliquo positum fuisse in Sexta Synodo cum nominibus aliorum, qui in eadem damnatur. Sed res est incredibilis, quia, ut omittamus alios, *Leo II.*, qui immediatus fuit post Agathonem, nonnisi uno aut duobus annis post Sextam Synodum, non potuit ignorare, quid in ea gestum esset. Vidisset enim scripta, quæ a legatis allata sunt, ne temere scriberet Honorium in ea damnatum fuisse. Facilius credi potest, Sergium ipsum, ad quem illæ literæ datæ sunt, illas corrupisse, ut errorem suum confirmaret, quoniam in eadem actione definierunt Patres, falso ab illo constitutum fuisse librum Mennæ Patriarchæ ad Vigilium Papam, et Vigilii responsionem ad Mennam, et præterea aliquos codices addidisse Quinta Synodo, ex quibus ipsius sententia posset confirmari: quid ergo mirum, si quid simile fecit in libris Honorii? Nam *S. Maximus* in Dialogo de hac re, cum Pyrrhus illi obiecisset testimonium Honorii, Maximus respondet, magis esse credendum libris scribæ adhuc substitis et fide digni, qui iussu Ioannis Papæ ad Imperatorem scripsit, quod unam Domini

voluntatem diximus, de voluntate humanæ naturæ est accipiendum. Cum enim Sergius dixisset, prædicare aliquos duas esse Christi voluntates contrarias, nos rescripsimus, Christum duas voluntates contrarias non habere, et tamen illæ voces, voluntates contrariæ, non reperiuntur in epistolis Sergii ad Honorium, nec Honorii ad Sergium, quæ in illa Synodo allatæ sunt. Nihilominus ex allegatis et probatis in ea Synodo iuridice videtur damnata sententia, quam illæ epistolæ visæ sunt continere; nihil enim impedit Patres concilii ex allegatis et probatis damnare personam, quæ ab errore, aut saltem a culpa libera sit.

Denique ponderanda sunt verba, quæ asseruntur in secunda epistola Honorii act. 13. eiusdem Synodi, quantum ad dogmata ecclesiastica pertinent, quæ tenere et prædicare debemus, ob simplicitatem hominum et amputandas quæstionum ambages, sicuti supra diximus, non unam, aut duas operationes in Mediatore definire, sed utrasque naturas cum alterius communione operantes confiteri debemus. Ex quibus manifeste constat, Honorium iudicasse, melius esse non definire, an dicenda esset duplex vel una operatio, quoniam ex relatione Sergii cognoverat, hæreticos provinciæ Alexandrinæ reconciliatos fuisse, credendo duas naturas in Christo, ea tamen conditione, ut neque una neque duplex operatio diceretur.

Quæ vero sint, quæ ex divino præcepto Pontifex prudenter examinare debeat, ut proponat aliquid credendum ex fide, et qua ratione ex Scripturis, Traditionibus et consensu Doctorum res sint confirmandæ, videri potest in *Bellarmino* tom. 3.

Quæstio II.

ARTICULUS I., II.

Quid sit credere Deo, Deum et in Deum?

Augustinus, de prædest. sanct., probans contra Pelagium, non posse nos credere ex nobis sine gratia, ita argumentatur: Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, ut ait Apostolus; sed credere nil aliud est, quam cum assensione cogitare, cogitat enim omnis, qui credit. Ergo. Ex quo loco omnes Theologi colligunt, hanc

fidei definitionem, ut sit cogitatio cum assensu; cum enim ait Augustinus „nil aliud est“, significat illam esse totam rationem actus fidei. Quæ tamen non est adæquata ratio actus fidei. Tum quia hæc definitio convenit omnibus enunciationibus affirmativis, tum quia in hac definitione non explicatur formalis ratio actus assensus fidei, sine qua non potest natura actus a nobis cognosci. Nec erat mens Augustini definire eo loco actum fidei, sed ad ipsus argumentationem contra Pelagium sufficiebat, si actus fidei poneatur sub genere cogitationis cum assensu, quamvis propriam differentiam, per quam definiri debet actus fidei, habeat in ordine ad obiectum formale. Si nomine assensus intelligamus assensum infallibilem, et nomine cognitionis obscuram cognitionem, potest hæc definitio accommodari actui fidei.

Melius ergo sic definitur actus fidei: est assensus intellectus propter auctoritatem Dei revelantis per se et propter se creditam. Dux „assensus intellectus“, id enim colligitur non solum ex verbis Augustini supra allatis, sed et ex *D. Basilio*, de vera et pia fide sub initium. Est igitur fides eorum, quæ dicta sunt assentiens approbatio sine ulla hæsitatione etc. Sed etiam ex cap. 11. ad *Hebr.* v. 3., fide intelligimus aptata esse sæcula etc., et ad *Rom.* 10. v. 9., si credideris, quia Deus excitavit eum a mortuis, salvus eris etc. Dux „propter auctoritatem“, ad distinctionem huius actus ab actibus scientiæ, quibus assentimur propter connexionem terminorum detectam per connexionem, quam ex natura rei habet medius terminus cum extremis. Dux „per se et propter se creditam“, ut ultima differentia actus fidei intelligatur, per quam non solum ab actu theologicó distinguatur, quo credimus propter auctoritatem Dei medio discursu applicatam, sed etiam ab actu, quo sæpe credunt homines propter auctoritatem Dei revelantis cognitam aliunde, ex motivis scilicet, fide humana.

Addit *D. Thomas* ar. 2., quod licet per actum fidei dicamur credere Deo, credere Deum, et credere in Deum, per illas tamen voces non significantur diversi actus fidei, ut ait *D. Thomas* ad 1., sed actus eiusdem diversi respectus ad Deum, qui in omni actu fidei inveniuntur. *Primus* vero respectus est ad Deum, tamquam ad rem creditam, et significatur cum dicimur credere Deum, in omni enim assensu fidei involvitur assensus fidei divinæ existentiæ, sicut involvitur assensus existentiæ auctoritatis divinæ. *Secundus* respectus est ad Deum tanquam ad obiectum formale, quem signi-

Augustini definitio imperfecta.

ficamus, cum dicimus credere Deo, id est, auctoritati illius inniti in credendo. *Tertius* respectus est in Deum, tanquam in bonum nostrum, in quem ex imperio voluntatis ordinatur actus fidei, nam ut supra ostendi, ad actum fidei necessarius est actus voluntatis applicantis intellectum ad credendum, qui tanquam in finem in ipsum Deum ordinat suum actum fidei. Sine hac assensione non dicitur quis credere in Deum: ideo, qui evidentia signorum convictus credit Deo, non credit ob id præcise in Deum. Ita hanc rem explicat s. Thomas, et desumpsit ex *Augustini* tom. 9. tract. 29. in Ioan., ubi quid est, inquit, credere in Deum? credendo amare, credendo in eum ire, et eius membris incorporari; et tract. 54. credimus, ait, Apostolo, sed non credimus in Apostolum, non enim Apostolus iustificat impium, credimus autem in eum, qui iustificat impium etc. Idem habet serm. 6. de verbis Apostoli, de cognitione veræ vitæ tom. 9. c. 37., multi, inquit, pagani credunt Deum, sed non credunt in Deum. In Deum enim tantum credunt, qui diligendo in eum tendunt. Et fusius serm. 18. sub initium. Ex quibus locis colligunt communiter, eum solum dici credere in Deum, qui fidem habet charitate informatam. Ita *Caietanus* hic a. 2., *Durandus* 3. dist. 23. q. 7. n. 7., ex quorum sententia D. Thomas hic q. 1. a. 9. ad 3. docet, peccatores recte dicere et sine mendacio in Symbolo, se credere in Deum, quia hoc dicitur, inquit, in persona Ecclesiæ.

Sed revera non dixit Augustinus, eum solum posse dici credere in Deum, qui Deum amat vera charitate, nec id dicere potuit, cum expresse *Ioan.* 12. v. 42. legamus, quosdam credidisse in Christum, qui tamen magis diligentे gloriam hominum, quam Dei, noluerunt eum confiteri. Et ipse Augustinus tomo 4. de fide et operibus cap. 14., Paulus, inquit, non quamlibet fidem, qua in Deum creditur, sed eam salubrem definit, cuius opera ex dilectione procedunt. Idem habet *Bernardus* 24. in Cantica versus finem; et hodie lutheranum saperet, si quis diceret, ibi semper esse iustitiam et charitatem Dei, ubi est fides vera in Deum.

Dicitur ergo homo credere in Deum tanquam in finem, non solum quando credendo amat illum charitate supernaturali, sed etiam si non diligit Deum charitate supernaturali, eo quod ante actum fidei præcedit actus voluntatis, quo imperatur fides, et dirigitur intellectus in Deum. Per dilectionem vero Augustinus non intelligit solam dilectionem charitatis theologicæ, sed quamlibet dilectionem boni honesti, quo sensu dixit 1. 2. contra duas epi-

stolas c. 9., boni cupiditatem esse ipsam dilectionem; quod etiam repetit 1. de gratia Christi cap. 20. Et hoc est, quod *D. Thomas* ait, 1. II. q. 65. art. 4., credere, ait, est alicui propria voluntate assentiri, si ergo non debito modo velit, non est opus fidei perfectum; quod autem debito modo velit, hoc est per charitatem; omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit. Ubi clare explicat S. Thomas, qualis dilectio sit necessaria ad hoc, ut dicamus credere in Deum.

Illud vero recte notat *Ribera* in cap. 3. *Ionæ* n. 29., apud hebræos idem esse credere alicui et in aliquem, unde quod *Exodi* 14. v. 31., habetur: crediderunt Deo et Moysi etc., hebræi legunt in Deum et in Moysem; et *Psalmo* 77. n. 32., non crediderunt in mirabilibus eius; et *Ioan.* 5. v. 10., crediderunt in testimonium.

Aliam fidei definitionem explicabimus ex cap. 11. v. 1. *ad Hebr.* q. 4. art. 1., fides est substantia etc. Ut vero natura actus fidei clarius intelligatur, sit

Prima dubitatio.

AN ACTUS FIDEI DISTINGUANTUR INTER SE SPECIE?

Molina I. p. q. 1. art. 3. dub. 3. concl. 2. docet, omnes actus fidei esse eiusdem speciei infimæ. Probat 1-o nam habitus fidei, quo illis omnibus assentimur, est unus specie. Ergo et actus. 2-o auctoritas divina, quæ sola est ratio formalis assentiendi, in omnibus actibus fidei est eiusdem speciei. Ergo et actus fidei. Verior tamen est sententia *Maioris* 3. dist. 23. q. concl. 2., *Gabrielis* q. 8. prol., quod licet omnes actus fidei in specie subalternata ab obiecto formali desumpta convenient, tamen ab eodem habitu fidei plures actus specie infima distinctos produci. Imo addit *Maior* ad argumenta contra 3. conclusionem, omnium articulorum fidei assensus esse diversæ speciei. Ratio a priori est, quam alibi fusius deduxi, nam assensus intellectus est signum naturale, et vitalis expressio, seu repræsentatio obiecti. Ergo si semper sit eiusdem rationis, semper et necessario idem obiectum repræsentabit. Et contra, si diversum aliiquid repræsentat, diversa est physica entitas in sua natura. Idem enim signum naturale non potest semel aliiquid repræsentare, quod semper non repræsentet, sicut possunt signa ad placitum. At per actus fidei diversissima obiecta cognoscuntur, et repræsentantur vitaliter. Et in

Molinæ sententia.

Alia sententia probatur.

assensu, quo credo resurrectionem mortuorum, non includitur conceptus Trinitatis, qui includitur in assensu, quo credo Deum esse trinum. Ergo hi actus erunt specie physica distincti. Res autem diversæ speciei physicæ impossibile est ut non habeant differentiam metaphysicam diversam, cum eadem sit species physica et metaphysica et solum diverso modo explicetur a metaphysico, per conceptum generis et differentiæ. Simili argumento probavimus cum Caietano, Ferrariensi, Bannezio et aliis, species sensibiles, quæ etiam sunt naturalia signa obiectorum diversæ rationis esse, quoties obiecta diversa repræsentant.

Nec verum est, quod ait Molina, assensum esse solum cognitionem copulæ. Id enim alio in loco refutatum est; et sane cum assensus copulæ seu verbi substantivi „est“ semper sit idem, nimirum conceptus verbi „est“, sequetur omnes assensus tum scientiæ, quam fidei, opinionis, hæresis, esse eiusdem speciei. Reperitur enim in omnibus conceptus verbi „est“. Deinde impossibile est dari iudicium, quin iudicetur hoc inesse illi. At per conceptum verbi „est“ hoc non iudicatur, si nempe iudicaretur, revera per illum conceptum, cognosceretur prædicatum, quod insit, et subiectum, cui inest.

Habitus fidei
divinæ est
unus specie.

Ad 1-um, concedo, habitum fidei esse unum specie, ita *D. Thomas* hic q. 4. a. 6.; id enim colligitur ex toto c. 11. ad *Hebr.*, ubi plurimi actus enumerantur eiusdem fidei, et ad *Ephes.* 4. v. 5. ex eo, quod Deus unus est, colligit Apostolus unam etiam esse fidem, quia scilicet omnes actus fidei innituntur divinæ auctoritati tamquam rationi formalis. Sicut ergo potentia intellectiva propter suam perfectionem elicere potest actus specie distinctos, ita habitus supernaturalis fidei, charitatis etc. elicere potest actus diversæ speciei ex eodem motivo et obiecto formalis, a quo sumunt hi actus speciem subalternam communem. *Augustinus* 13. de Trinitate c. 2., fides ait, quæ in pluribus est una, non numero est una, sed genere, idest, ut ego intelligo, specie. Cur vero in habitibus acquisitis diversa sit ratio, alibi est explicatum.

Ad 2-m, ab illo obiecto formalis omnes actus fidei sumunt speciem subalternam, in qua convenient, infimam vero speciem sumunt ab obiectis, quibus applicatur illa ratio formalis; sicut etiam omnes actus scientiæ convenient in specie subalterna cognitionis certæ per causas, infimam tamen speciem sumunt ab obiectis cognitis per actum scientiæ.

An. vero actus fidei sint speculativi vel practici, disputat *Molina* I. p. q. 1. a. 4. dubio 2. conclus. 2. Sed ex iis, quæ in Logica dici solent, facile constat, quosdam esse praticos, alios speculativos, imo eundem posse esse practicum et speculativum, si sit de re factibili et ad dirigendam aliquam operationem apta.

Secunda dubitatio.

AN ACTUS FIDEI, PIA VOLUNTATIS AFFECTIO, ET IUDICIO CREDIBILITATIS, SINT ACTUS SUPERNATURALES IN ESSENTIA?

De fide certum est, fidem qualis in nobis necessaria est, non posse sine auxilio divinæ gratiæ in nobis generari, ut recte *D. Thomas* hic, q. 2. a. 9. ad 3. et q. 6. a 1., et definitum in *Arausiano* can. 7. *Tridentino* sess. 5. cap. 6. can. 3., et late *Suarez* 13. degratia cap. 2., *Molina* disp. 8. Concordiae, *Valentia* hic, disp. 1. q. 6. p. 1. col. 481., *Medina* 1. II. q. 62. a. 1., *D. Thomas* hic, q. 2. a. 9. ad. 3., et docet *S. Paulus* ad Ephes. 2. v. 8., gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, donum enim Dei est, 1. *Cor.* 7. v. 25., misericordiam consecutus sum, ut fidelis sim, ad *Philip.* 1. v. 29., vobis donatum est, ut credatis etc., *Actorum* 16. v. 14., prædicante Paulo crediderunt, quibus Deus aperuit cor, 2. *Cor.* 4. v. 6., illuxit in cordibus nostris, *Ioan.* 6. 65., sunt, qui non credunt, ideo dicitur, nemo potest venire ad Patrem, nisi Pater traxerit eum, ubi non solum exponit, quid sit venire ad Patrem, sed etiam trahi oportere eum, qui venit credendo. Et hoc a fortiori ostendunt ea, quibus q. 1. art. 1. ostendimus, ad piam affectionem necessariam esse gratiam. Quamobrem *Augustinus* 1. retract. cap. 23. et de prædest. sanctor. cap. 3. retractat, quod alibi docuerat, in naturæ scilicet potestate esse credere, dummodo præcedat veritatis prædicatio; siquidem præter hanc necesse est, ut Deus interius illustret excitando cogitationem contemperatam et congruam intellectui, cum remotione cogitationum oppositarum vel disparatarum, breviter cum iis conditionibus et circumstantiis, in quibus vidit intellectum iudicaturum, res fidei esse credibiles, voluntatem consensuram in fidem et demum creditum intellectum. Et præterea, ut mox dicemus, post hæc auxilia prævenientia, necessaria est gratia adiuvans, per quam intellectus elevetur ad actum fidei supernaturalem eliciendum.

Verum quia ex eo præcise, quod aliquod opus fiat ex gratia,

non sequatur illam operationem esse supernaturalem in essentia, siquidem in omnium sententia saepissime actus virtutum moralium flunt ex gratia, cum solis viribus naturae praecpta omnia de virtutibus moralibus (qualia sunt affirmativa praecpta Decalogi) nemo observet; et de continentia Polemonis id testatur *Augustinus* epist. 130., et optime notat *Molina* disp., 7. Concordiae, in fine, etiam assensus naturales obiectorum fidei saepe fieri ex gratia: quamobrem adhuc manet difficultas, an actus fidei in sua essentia sit supernaturalis? Quod antequam explicemus, videndum est, quid sit ens supernaturale.

Ens supernaturale quid? Gab. *Vasquez* I. p. disp. 214. cap. 2., disp. 44. cap. 1. ait, ens supernaturale illud esse, quod ita superat naturam, ut nulli naturae ex suis principiis et constitutione naturali debeatur aut a natura poscatur; sed supra debitum naturae perficiat naturam. Sicut enim accidens naturale dicitur, quod debetur alicui naturae: ita supernaturale illud est, quod nulli subiecto debetur. Addit illa disp. 44. v. 7., quod licet visio Dei dicatur naturalis intellectui praedito humine gloriae, et actus charitatis voluntati informatae habitu charitatis, id tamen non ita intelligi, quasi habitibus, tamquam subiectis sint naturales hi actus, sed quod sint illis naturales, tamquam agentibus, licet intellectui et voluntati, in quo recipiuntur hi actus, vere sint supernaturales.

Verum quidem est, rem supernaturalem non esse debitam naturae, sed hoc non sufficit. Mihi probabilius videtur cum *Caietano* 2. II. q. 171. art. 2., *Scoto* qu. 1. prol. §. Ad quaestioneum igitur, id esse supernaturale, esse debitam quod superat activitatem naturae, id est, quod nec a causa naturali produci potest, tamquam agente principali, nec a Deo operante iuxta exigentiam naturae. Et revera in illa sententia *Vasquez* vix

Vide III. part. q. 62. art. 3., 4., 5. dub. 3. nec connaturaliter postulati a natura rationali, ut ex dictis supra probacione. constat. Si enim ex debito essent, iam non esset gratia. Rom. 11.

v. 6., *Augustinus* de natura et gratia c. 4. Et tamen huiusmodi actus non sunt nisi naturales in substantia, siquidem circa obiecta naturalia versantur, ut continentia Polemonis circa delectabilia gustus et tactus.

Dupliciter autem potest aliqua forma dici supernaturalis. 1-o in sua specie et essentia, vel ut alii loquuntur in substantia actus.

Vide dub. 2. 2-o quoad modum, quo fit. Illa dicitur forma supernaturalis in dicio 1. in fine. specie, quam ratione essentiæ habet, ut superet activitatem natu-

ræ. Forma vero supernaturalis secundum modum illa est, quæ ctsi secundum essentiam ab agentibus naturalibus fieri possit, tamen eo modo quo fit, non posset a causa naturali produci. Qua ratione sanitas restituta subiecto sine applicatione activorum dicitur supernaturalis, licet sit eiusdem speciei cum sanitatem, quæ fit naturaliter. Quando ergo aliqua forma dicitur supernaturalis in essentia, semper aliquod prædicatum et gradus essentialis assignari debet, ratione cuius supererat activitatem naturæ, nam supernatura-litas est quædam ratio comparativa rei ad potentiam naturæ, cuius vim superat, propter perfectionem, quam in se habet prædicta forma, in hac nempe perfectione fundatur ratio respectiva supernaturalitatis et excedendi facultatem naturæ, sicut relatio excessus in quantitate fundatur in absoluta perfectione quantitatis, qua res est in se tanta. In actibus vero vitalibus supernaturalibus hoc prædicatum essentialie desumi debet ab obiecto formalis, quod semper supernaturale esse debet, cum actus est supernaturalis in essentia, siquidem perfectionem et essentiam sumunt actus ab huiusmodi obiectis.

Iam ergo quæstio est: An actus fidei sit supernaturalis in essentia, vel certe naturalis quidem in essentia, et solum supernaturalis quoad modum, eo quod fiat ex gratia.

Prima sententia est dicentium, actum fidei, charitatis etc., non esse supernaturalem quoad substantiam actus, seu essentiam, sed solum quoad modum. Ita *D. Thomas* 2. II. qu. 171. a. 2. ad 3. et ibi *Caietanus* §. Ad horum evidentiam, ubi, actus, inquit, dupl-i-citer dicitur talis, 1-o in esse specifico naturæ, 2-o in esse morali, et accidental conditione, qua ratione visio dicitur impudica etc. Ille igitur actus dicitur esse supernaturalis quoad substantiam actus, qui secundum naturalem suam speciem excedit facultatem humanæ naturæ. Ille dicitur supernaturalis quantum ad modum, qui secundum speciem naturalem potest ab homine fieri, sed secundum moralem conditionem excedit humanas vires, ut diligere Deum meritorie. Nam potest homo viribus naturæ diligere Deum et assentiri rebus fidei, sed non meritorie et laudabiliter, nisi ex infusa charitate. Addit: claram Dei visionem esse supernaturalem secundum substantiam actus: Dei enim, inquit, cognitio contrahitur ibi ad cognitionem visivam, per differentiam substantialem in esse naturæ, quod non contingit in actu dilectionis Dei ex charitate. Idem repetit *Caietanus* 1. II. qu. 109. a. 4. §. obviat 2-o, *Capreolus* 1.

An actus fidei
supernaturalis
in essentia.

Prima sen-tentia.

dist. 17. qu. 1. ad argumenta Aureoli 4-o loco facto, ubi sic ait: Ex quibus patet, quod gratia non exigitur ad hoc, quod per eam naturalis potentia possit exire in actum alterius speciei in genere naturae, in quem prius non poterat; similiter habitus (fidei scilicet et charitatis) non dat potentiae, quod possit in novam speciem actus, sed quod novo modo possit, quam prius, exire in actum, quem modum ad 1. Scoti ait esse, ut fiat facile, discrete etc., et 3. dist. 24. qu. unica ad 1. Aureoli, *Scotus* 4. dist. 1-o qu. 8. §. Contra hoc, naturale et supernaturale, ait, non distinguunt naturam alicuius in se, sed tantum comparatione ad agens, ideo enim aliquid dicitur supernaturale, quia est a supernaturali agente, naturale, quia a naturali, ex habitudine autem ad agens aliud ac aliud non concluditur aliquid in se esse aliud et aliud; et 3. dist. 23. qu. unica, aliquoties, ait, fidem infusam dari, ut intensius, meritorie, utiliter ad beatitudinem assentiamur. Et ibidem docet, de actu charitatis 3. dist. 23. q. unica §. Quantum ad illum articulum. Idem docent Gabriel, Paludanus, Durandus, quos refert *Molina* disp. 7. Concordiae, et ait se illos sequi, et idem sentire cum Scoto, quod clare colligitur ex iis, quae in qu. 1. art. 1. dub. 4. in fine ex *Molina* diximus. Et in fine disp. 8. ait: idcirco dari actum fidei ex divina inspiratione vel habitu, ut sint actus accommodati fini supernaturali; ubi etsi fateatur assensum mere naturalem, quem viribus naturae elicimus circa obiecta fidei, esse specie distinctum ab assensu christiano, non explicat tamen, an specie physica vel tantum morali differant. Probari potest haec sententia. Nam articulis quibusdam haereticus eodem modo et tam certo assentitur propter auctoritatem Dei, sicut assentiebatur antequam in haeresim laberetur. At in iis non est fides supernaturalis in essentia. Similiter si homo fide dignus referat aliquid revelatum esse a Deo, credere possum etc. Pari ratione docet *Scotus* 3. dist. 29. qu. 2., non esse necessariam in voluntate dispositionem supernaturalem ad imperandos actus fidei.

Secunda sententia.

Sententia secunda est contraria: præsertim iuniorum: Suarri 1. 3. de gratia cap. 1., *Medinæ* 1. II. qu. 62. ar. 2. dubit. 2. concl. 4.

Dico primo: Quamvis de fide sit, neminem posse credere, ut oportet, sine auxilio gratiae, ut in initio huius dubii probavimus; non est tamen de fide, quod actus fidei divinæ sit supernaturalis in essentia. *Tapperus* art. 7. Ita Medina, ubi supra concl. 3., non

est, ait, adversarium sanæ doctrinæ asserere, quod usus virtutum theologicarum differant tantum in genere moris. Probat Medina. Tum quia Cajetanus, Capreolus, Scotus contrarium sentientes non damnantur ab Ecclesia; tum quia definitiones Conciliorum sufficienter explicantur, si dicamus, vel non definiri in illis, simpliciter neminem posse credere sine gratia, sed solum non posse credere ut oportet, — vel certe si dicamus, gratiam necessariam esse ad assensum fidei divinæ eo modo, quo in omnium sententia ad multos actus morales et ad multas tentationes vincendas necessaria est, saltem in aliquibus circumstantiis, in quibus scilicet sine gratia non fierent.

Dico Secundo. Multo probabilius est, actum fidei theologicæ supernaturalem esse in essentia, atque ita, essentialiter differre ab actu fidei humanæ. Ita auctores secundæ sententiae. Favet *D. Thomas* hic qu. 6. ar. 1. in corpore; ex eo nempe probat necessarium esse in intellectu principium supernaturale infusum a Deo ad actum fidei, quia intellectus credendo elevatur super suam naturam. Idcirco quod qu. 171. dicebat, explicant Suarez et Medina citato loco, loqui ibi *D. Thomam* de ratione generica actuum, scilicet de dilectione, ut sic in genere, non de specifica dilectione charitatis, fidei etc. Sed quidquid sit de mente *S. Thomæ*, probat Medina hanc conclusionem et alii iuniores. Nam si actus fidei non est in substantia supernaturalis, ergo solum differret quoad modum aliquem actus fidei theologicæ ab actu naturali, et propter hunc modum erit necessaria gratia ad illum. Sed non potest explicari, quis sit iste modus, propter quem necessaria est gratia. Ergo etc. *Primo* enim iste modus non potest esse intensio actus; tum quia si substantia actus est naturalis, etiam intensio erit naturalis, quæ per gradus eiusdem speciei fit, atque adeo potentia, quæ gradum remissum producit, adhibito maiori conatu poterit producere intensiorem; tum quia ex hoc sequeretur, saltem initium fidei, id est, inchoatam et imperfectam fidem, posse in nobis esse sine gratia, quod est hæreticum; tum quia nulla determinata intensio actus fidei est præcepta, ac proinde propter intentionem non erit necessaria gratia ad credendum ut oportet; si enim cetera adsint, quantumvis remisso actu fidei satisfit præcepto. *Secundo*, modus iste non est, ut actus fidei fiat cum merito. Quia ad actum fidei theologicæ non est necessarium, ut fiat cum merito, nam existens in peccato mortali non meretur de condigno

Probabilius
actus fidei
theologicæ
supernaturalis
est in essentia.

per actum fidei. Deinde ratio meriti est extrinseca actui et supponit totam eius perfectionem, quae si sit in homine iusto, habet annexum meritum. Ergo cum ratio meriti non fiat aliqua actione per se, non potest esse necessarium aliquod principium agendi ratione solius meriti. *Tertio* modus iste, propter quem dicitur necessaria gratia, non est promptitudo et facilitas; tum quia hic modus operandi non est præceptus, atque ideo, licet tarde et difficulter operemur, si cetera adsint, satisfit præcepto; tum quia damnatus est Pelagius, quod diceret gratiam solum esse necessariam, ut facilius et promptius operaremur, non vero ut operaremur simpliciter. Sed hoc argumentum non convenit; facile enim dici posset, a gratia habere hos actus, ut fiant utiliter ad finem supernaturalem et remissionem peccatorum; ita ut bona opera naturæ viribus facta, etiamsi sint eiusdem speciei cum operibus bonis moralibus factis ex gratia, nullius tamen valoris sint ad peccatorum remissionem, nec ordinentur libera Dei voluntate tamquam dispositiones ad iustificationem. Vel certe facilius adhuc dici potest: gratiam necessariam esse necessitate comitante, non ad aliquem modum ipsius, sed simpliciter, ut fiat hic actus, sine gratia enim non fieret, licet fieri posset. Id enim, in omnium sententia dici debet de actibus virtutum moralium, qui de facto fiunt ex gratia: ad ea enim, quae de facto fiunt ex gratia, necessaria est gratia, ut mox dicam. Et ratio naturalis clarissima est, quia

Ad ea, quae fiunt ex gratia, Deus non dat superflua et non necessaria, nec gratia est, si cui necessaria est gratia. detur id, quo non eget, magna vero gratia est immittendo cogitationes congruas facere, ut homo faciat bonum, quod alias non fecisset. *Probatur igitur conclusio 1-o a posteriori.*

Nam de fide est, probabilius esse dari habitum fidei infusum a Deo, ut qu. 4. ar. 1. dub. 1. ostendam ex *Concilio Viennensi*. At si habitus fidei in substantia esset naturalis, et generari posset per actum credendi, superflue et præter naturam infunderetur, de lege ordinaria. Si quidem possemus illum exercitio acquirere. Ergo habitus fidei est supernaturalis in essentia. Ergo etiam actus. Tum quia circa idem obiectum formale versantur actus cum habitu, tum quia actus sunt eiusdem ordinis cum habitibus, a quibus manant, si quidem speciem et essentiam sumunt habitus ab actibus. *Probatur 2-o a priori.* Actus fidei divinæ necessarius ad salutem inniti debet divinæ revelationi, per se creditæ, ut rationi formalis obiectivæ, atque ita essentialiter debet involvere firmum ac certum

assensum divinæ revelationis. Sed substantia assensus revelationis divinæ non aliunde cognitæ, sed per se creditæ, superat omnem vim effectivam naturæ. Ergo supernaturalis est secundum essentiam. *Minor probatur*, nam omnis assensus naturalis in substantia generatur virtute naturæ, vel ex sensitiva notitia, et terminorum apprehensione, vel per discursum ex per se notis, nec alio modo operari potest intellectus naturaliter vi propria. Sed assensus certus divinæ revelationis per se creditæ non generatur his modis. Nam inter terminos huius propositionis, Deus revelavit se esse trinum, nulla est necessaria connexio, nec ullo sensu cognoscuntur, aut ex ullo principio naturali potest id inferri, nisi ex testimonio humano et motivis præcedentibus, ex quibus tamen certus ac infallibilis assensus fidei generari non potest. Ergo. Ex hoc argumento clare sequitur: omnem assensum fidei supernaturalem esse, siquidem in omni assensu fidei involvitur assensus fidei revelationis propter se et per se creditæ, sicut rationis formalis assentiendi obiecto revelato. *Respondent aliqui*: in actu fidei distingui debere assensum huius vel illius rei, qui est mere naturalis in substantia, a modo illius assensus diverso ex natura rei, qui est in illo assensu, quatenus est propter auctoritatem Dei. Atque ita, licet ratione huiusmodi sit supernaturalis actus fidei, non est tamen supernaturalis in substantia. *Contra hoc tamen est*, nam actus fidei ea ratione est supernaturalis, qua innititur auctoritati divinæ. Sed inniti illi auctoritati est gradus essentialis in cognitione fidei. Ergo hæc cognitio in essentia erit supernaturalis. *Minor probatur*. Nam assensus, quo credo v. g. Trinitatem personarum, propter auctoritatem Dei, debet esse in aliqua specie essentiali actus vitalis et in ea constitui per aliquam differentiam essentiale. Sed talis differentia sumi debet ab auctoritate, cui innititur. Ergo inniti tali auctoritati est gradus essentialis in actu fidei. *Minor patet*, quia differentiæ essentiales in actibus vitalibus sumuntur non solum a rebus intellectis, amatis etc., sed etiam a formalis ratione assentiendi, atque ita in omni actione vitali ordo et tendentia in suum obiectum formale est propria illius differentia, saltem subalterna, proinde gradus essentialis illius. Sed divina auctoritas per se credita est formale obiectum actus fidei. Ergo ab illa sumet speciem essentiale. Et clarissimum est, differentiam essentiale actus fidei theologicæ non solum desumi ab obiecto credito, sed etiam a ratione formalis. Unde eandem rem

supernaturalem et fide humana, propter auctoritatem dicentium, et fide divina credere possumus, qui tamen actus diversæ rationis sunt. 3-o. Per actum fidei certius assentimur rebus fidei, quam possemus ex signis, vel evidenter humana, unde 2. *Petri*, 1. v. 28. firmius esse dicitur testamentum Dei ad assensum, quam vel ipsa sensuum notitia, ut qu. 4. ar. 8. dicetur. Ergo maior est hæc certitudo, quam ut vi naturæ haberi possit. At certitudo non est accidentalis in assensu, sed prædicatum essentiale ipsius, ut in Logica dictum est. Nam licet certitudo seu potius firmitas assensus, quæ oritur a subiecto et voluntate, non sit essentialis actui, tamen certitudo, quæ oritur a dignitate obiecti formalis, et consistit in omnimoda infallibilitate actus, orta ex ratione formalis assensus, essentialis est ipsi actui, non minus, quam essentiale est illi attingere tale obiectum formale. Ergo sicut maior est infallibilitas Dei, quam cuiusvis creatæ notitiæ, etiam sensitivæ, in quam ultimo resolvitur omnis certitudo cognitionis naturalis, ita maior erit certitudo fidei.

Dico tertio. Ad actum fidei, et universe ad omnem actum supernaturalem in essentia, non sufficit sola gratia præveniens, quæ in cogitationibus congruis et piis affectionibus indeliberatis consistit, sed præterea necessaria est gratia adiuvans, per quam sufficienter physice operetur Deus simul cum potentia tamquam instrumento, non ut causa universalis, sed ut principalis. Ita *Suarez* I. 3. de gratia c. 3., ubi c. 5. n. 11. optime notat, hoc auxilium ad actus supernaturales esse adiuvans, non præveniens. In primis igitur, necessariam esse gratiam prævenientem, seu vocationem congruam, docet *Trid.* sess. 6. c. 6. cum ait: exordium fidei sumi a vocatione Dei. Et *Augustinus* de spiritu et litera c. 34., visorum, ait, suasionibus agit Deus, ut velimus, et credamus, sive interius, sive extrinsecus, ubi nemo habet in potestate, quid ei in mentem veniat. Et addit: non posse credere arbitrium, si nulla fit suasio et vocatio. Quod qu. 1. ar 1. latius ostendimus. 2-a pars probatur quia potentiae naturales non sunt ex se causæ sufficietes ad tales actus vel recipiendos vel producendos, sed solum habent potentiam obedientiale activam vel passivam ad illos, ut ex ratione actus supernaturalis superius explicata constat. Ergo Deus tamquam

Vide III. p. causa principalis, per intellectum libere assentientem, producere qu. 62. ar. 3. debet tales actus physico influxu, ut in materia de efficientia dub. 3 in fine Sacramentorum fusius explicabimus. Nam, ut recte *Suarez* III. p. concl. 1-æ.

tomo 1. dist. 31. sect. 4. concl. 1. ostendit, potentia obedientialis non potest in actum reduci per virtutem creatam, tamquam per causam principalem. Et ratio a priori est. Nam potentia obedientialis est ratio quædam communis enti-creato, per quam subiicitur Creatori, ut per illam, et in illa fiat, quod vult Creator: unde licet potentia vitalis intellectus et voluntatis per habitum infusum magis proportionentur ad actus supernaturales, hi tamen procedere non possunt ab intellectu habitu instructo, tamquam a causa principali, sed a Deo, ut qu. 4. ar. 1. dubio 1. ostendam contra Molinam. Hic vero influxus Dei causæ principalis non est aliud, nisi ipsæ actus supernaturalis, prout dependet a Deo, physice elevante potentiam vitalem ad efficiendum actum supernaturale.

Dices. Si Deus est causa principalis, ergo non libere elicimus. Nam si Deus vellet nos necessitare, non alliciendo concurreret, ut p. III. q. 18. disp. 1. dub. 1. in fine. Respondeo. Eo loco explicatur, quomodo necessitari possit voluntas, et latius 1. II. q. 10. a. 4. Si necessitas non relinquat in voluntate locum determinationis liberæ, et si cum tali concursu non sit facultas resistendi et non eliciendi actum, certum est tolli voluntatis libertatem per talem concursum comitantem. At in præsenti non ita fit, sed sicut concursus generalis ita attemperatus est, ut non tollat libertatem, ita et hic concursus. *Dices.* Si Deus est causa principalis et intellectus solum instrumentalis, ergo non erit actio vitalis, sicut si per intellectum Deus produceret gratiam in ipso homine, non esset vitalis actio. Respondeo. Potest aliquod principium concurrere principaliter ad vitalem operationem et in eo non recipi, ut anima concurrit et habitus ad actum tantum in sola potentia recipiente. Mirum non est, quod causa instrumentalis sit libera, tum quia Molina et alii docent, habitum supernaturale esse causam principalem actuum supernaturalium, cuius defectum ante habitum infusum Deus suppleat concursu speciali, tum quia voluntas ex *D. Thoma* est distincta ab anima, et in ea est formaliter libertas, tamen anima est agens principalis, quæ per voluntatem vult, ut disp. 3. de anima q. 1. concl. 1. Ergo non est contra rationem potentiae liberæ, ut instrumentaliter operetur, dummodo ita ad ipsius motum adsit illi hic concursus ex lege Dei, sicut adest concursus generalis.

Dico quarto. Iudicium de evidentia credibilitatis, quod necessarium est ante actum fidei, etsi, ut dixi, non fiat nisi per gratiam

Judicium evi-
dens credibi-
litatis non
supernaturalis
essentia.

Dei, tamen non videtur esse supernaturale in sua specie et essentia. Ita docent a fortiori auctores primæ sententiæ. Probatur. Nam illud iudicium nititur lumine naturali, et per discursum generatur, deduciturque ex principiis naturalibus et medium naturale, ex illo principio credibili: „Prudenter creduntur ea, quæ multi homines docti, fide digni etc., credenda docent, vel quæ literis consignata testificantur et miraculis aliisque indicis gravissimis confirmata esse moraliter certe ostendunt.“ Vel: „Prudenter creduntur ob auctoritatem Dei, quæ talibus modis ostensa sunt a Deo dicta. Sed. Ergo.“ Primum principium est ex illis, quæ *Aristoteles*, 1. Rhet. c. 7. initio, ait per se esse probabilia. Similiter evidenter cognoscunt experientia homines, hoc vel illud mysterium proponi ab hominibus, quos ipsi prudentes, fide dignos merito iudicant. Ergo cum hoc iudicium credibilitatis non habeat nisi humana motiva, lumine naturæ nota (si enim inniteretur auctoritati divinæ per se creditæ, non esset iudicium præcedens fidem, sed esset actus fidei) per discursum humanum generari potest, et solum necessaria est gratia, ut offerantur motiva ista in iis circumstantiis, in quibus Deus videt intellectum consensurum, sicut et alias cogitationes prudentiæ, quæ ad bonum morale movent.

Addidi in conclusione, necessarium iudicium ante fidem, nam non nego, posse in nobis dari iudicium supernaturale in essentia de credibilitate obiectorum fidei, et quidem non unius rationis. In primis enim per fidei divinæ actum propter auctoritatem Dei per se creditam, possumus fide divina credere, quod res fidei sint evidenter credibiles, hoc enim tamquam a Deo revelatum saltem implicite sufficienter proponitur per istum discursum theologicum: „Quod Deus revelavit, evidens est lumine naturæ, esse credibile; sed hoc Deus revelavit, ut ex fide habemus: ergo.“ Ostendimus autem supra, huiusmodi conclusioni posse nos assentiri per actum fidei supernaturalem. Ergo sicut fide humana iudicamus, non solum quod ita sit, ut dicitur, sed etiam hoc, quod dicitur esse credibile, ita similiter etc. Et hoc etiam modo exponi potest *Caietanus* et *D. Thomas*, allati qu. 1. ar. 1. dub. 2. initio, cum aiunt, per fidem cognosci res fidei credibiles.

Deinde, credibilitas obiectorum fidei non solum cognosci potest ex motivis per discursum, aut propter auctoritatem Dei per fidem, sed etiam propter se, sive per donum sapientiæ, ut innuit *D. Thomas* q. 8. ar. 4. ad 2., sive alio modo, ex speciali auxilio divino; nam

quemadmodum per actum fidei divina revelatio cognoscitur propter se, et per se, sine ulla ratione priori assentiendi, ita, quod obiecta revelata credibilia sint, potest ex divino impulsu cognosci per se, sine dependentia ab alia priore ratione, nullam enim video rationem, cur unum possit et non aliud. Hoc autem iudicium in essentia supernaturale esse probandum est 2. et 3. argumento primæ conclusionis.

Quemadmodum igitur ex communi Theologorum sententia, circa materiam virtutum moralium duplex virtus versari potest, *una per se infusa*, cuius actus supernaturalis est in essentia, ut probat argumentum conclusionis secundæ, et habet motivum supernaturale, ut alibi dicemus, *alia acquisita*, cuius actus in essentia naturalis est, ex motivo honestatis naturalis, licet fiat ex gratia: ita similiter, circa credibilitatem obiectorum revelatorum versari possunt actus duplicitis generis, scilicet: naturalis scilicet ordinis, et supernaturalis, idest in substantia naturales et supernaturales. Et idem dicemus paulo post de pia voluntatis affectione.

Dico quinto. Pia voluntatis affectio, necessario præcedens actum credendi, non est supernaturalis in essentia, licet, ut supra diximus, ad eam necessaria sit interna Dei gratia. Ita *Scotus* initio citatus et a fortiore auctores primæ sententiae et *Valentia*, qui, ut qu. 4. dicam, hanc piam affectionem ait esse virtutis studiositatis, quæ moralis virtus est. Idem *Molina* cit. q. 4. a. 1. dub. 3. cum ait habitum ad hos actus acquiri per actum et non infundi. Nec aliud puto voluisse *Suarez* III. p. qu. 7. ar. 3. ubi hunc actum vocat supernaturalem, non alio modo, quam quo definitum est in Concilio Arausiano, hanc piam affectionem esse a Spiritu Sancto. At ibi non est definitum, esse supernaturalem quoad substantiam, sed solum fieri ex gratia, ergo. Probatur. Nam velle credere propter auctoritatem Dei, eo quod cognoscitur evidenter credibile esse, quod Deus illa revelavit, nullam includit rationem, propter quam debeat esse supernaturale in substantia. *Vel enim hæc voluntas ideo erit supernaturalis in essentia*, quia ad eam gratia Dei necessaria est. Et hoc non. Siquidem de facto, in omnium sententia, multa bona moralia fiunt ex gratia. Quidquid autem de facto fit ex gratia, ad illud necessaria est gratia, saltem necessitate comitante, ut in materia de gratia ostenditur, et supra dixi, et aperte patet ex concilio Arausiano

Pia affectio
fidem præce-
dens pariter
supernaturalis
quidem, sed
non in
essentia.

can. 25., ubi ex eo colligit ad fidem Pauli necessariam fuisse gratiam, quia ait se misericordiam consecutum, ut fidelis esset. *Vel quia habet obiectum* materiale supernaturale. Et nec hoc. Sequeretur enim omnes actus, qui habent obiecta materialia supernaturalia, esse supernaturales in essentia, quod falsum est, nam et hæretici, imo dæmones ipsi convicti evidenter signis, aut credibilitatis evidentia, credunt mysteria supernaturalia actu mere naturali ac fide humana. *Vel quia habet obiectum formale supernaturale,* a quo diximus sumi debere supernaturalitatem actus. Et nec id quidem. Nam licet, si quis vellet credere propter honestatem supernaturalem actus fidei, id est, propter honestatem, quæ est in actu, quo credimus propter auctoritatem per se creditam, illa voluntas revera supernaturalis foret in sua essentia, quam supernaturalitatem sumeret ab honestate supernaturali, ita ut nos talem actum viribus naturæ non tantum non eliciamus, sed ne possimus quidem complete, sed tantum instrumentaliter elicere. Ante assensum tamen fidei non est necessarius actus voluntatis ex hoc motivo formaliter huius honestatis elicitus, sed sufficit, ut quis velit credere, eo solum, quod practice iudicet per lumen naturale, excitatum a Deo, in iis circumstantiis, in quibus videbat intellectum assensurum, honestum esse credere Deo, atque expressa consideratione honestatis supernaturalis, quam habet actus fidei, ex eo, quod sit propter auctoritatem Dei per se creditam. Id quod evidenter ostenditur, nam magna pars fidelium incipit credere a principio usus rationis ut plurimum ex institutione parentum, quia in ea ætate non possunt esse perfecta examina rerum, quæ credendæ proponuntur. Adultorum etiam quidam non apprehendunt honestatem credendi propter auctoritatem, propter se creditam, ut experientia eorum constat, qui in hac materia de fide versati non sunt, quibus nunquam venit in mentem cogitare de assensu propter auctoritatem per se creditam, et de honestate talis actus, quatenus includit auctoritatem per se creditam; sed tantum cogitant, honestum esse credere propter auctoritatem Dei, et volunt credere propter eam, non cogitantes, an propter eam per se creditam, vel aliunde cognitam credi beat. Huiusmodi enim voluntatem sufficere ostendi qu. 1. a. 1. dub. 4. post 3. conclusionem. Ergo pia affectio, ex gratia proveniens, et antecedens fidem, sufficit, si sit ex motivo honestatis credendi, ob auctoritatem Dei. Sed hoc motivum non est supernaturale, nam in actu, quo quis credit propter auctori-

tatem divinam ex humana testificatione, et non propter se creditam, reperitur illud motivum, et tamen illa honestas est mere naturalis, et fidei humanæ in essentia. Ergo. Confirmatur. Nam lumine naturæ notum est, honestum esse credere divinæ auctoritati, quæ multo maior est qualibet creata auctoritate. Ergo in voluntate potestas naturalis est, qua ex hoc iudicio possit velle credere divinæ auctoritati, licet, ut actu credat, gratia adiuvetur. At ad actus supernaturales in essentia non est potestas naturalis, sed solum obedientialis in nobis. Ergo.

Ex his constat verum discrimen in actus naturales et supernaturales in essentia, quia respectu actuum naturalium in substantia voluntas et intellectus sunt causæ secundæ principales, et ad illos habent potentiam tam perfectam, ut sine ullius alterius causæ secundæ principalis causalitate, cum solo generali Dei concursu sibi debito possint eos producere, licet nunquam producant, si sint boni moraliter nisi præcedat congrua suasio et vocatio gratuita Dei, quæ moraliter moveat ad assensum, quamvis physicum influxum non conferat, cum vires voluntatis sufficientes sint ad talis actus substantiam, posita suasione et vocatione. At vero respectu actuum supernaturalium in essentia non est potentia nisi obedientialis et instrumentalis in nobis, quæ producere non potest actum supernaturalem etiam supposita motione gratiæ et suasione, nisi Deus, ut causa principalis assumat intellectum, liberam voluntatem, tamquam instrumentum, et potentiori suo concursu physico, suppleat vices causæ principalis operantis, simul cum libera determinatione voluntatis tamquam instrumenti.

Verum discrimen actus supernaturalis et naturalis.

Ad fundamentum primæ sententiæ respondeo: hæreticus non habet assensum similem in essentia assensui fidei christianæ, etiam circa articulos, in quibus non errat saltem ordinarie. Licet enim credat illos articulos propter Dei revelationem, communiter non credunt propter revelationem per se creditam, ita ut in illam fiat ultima resolutio assensus, sed propter revelationem creditam fide humana. Unde recte *D. Thomas* qu. 5. a. 3. ad 1. ait, ea mysteria non credere hæreticum simpliciter inhærendo primæ veritati, sed ex proprio iudicio et electione.

ARTICULUS III., IV., V., VI., VII., VIII.

An et quarum rerum fides sit necessaria ad salutem?

In hac difficultate quædam certa esse video apud omnes catholicos.

Fides explicita
et implicita.

Certum enim est 1-o dupliciter aliquid credi posse a nobis, explicate scilicet et implicite. Explicate illa credimus, quibus in se ipsis assentimur. Implicite vero credimus, quando licet non assentiamur alicui propositioni in seipsa, assentimur tamen in aliqua propositione generali, in qua aliquo modo continetur, et ex qua deduci potest. Ut verbi gratia, qui credit omnia, quæ in Scriptura continentur, credit etiam Tobiam habuisse canem. Qua ratione dixit *D. Thomas* qu. 1. art. 7. et hic a. 7. ad 3., eos, qui credebant olim Deum habere providentiam circa salutem hominis, per fidem huius providentiae credidisse omnia implicite, quæ postea divina providentia ad nostrum salutem ordinavit, ut, scripturum Paulum ad Romanos, et hac de causa 2. *ad Cor.* 4. v. 13. veteres patres dicuntur habuisse eundem spiritum fidei nobiscum. Sed ut *ad Gal.* 3. v. 23. ait Apostolus, conclusi erant in eam fidem, quæ revelanda erat, quia ut recte *Augustinus* 10. civ. c. 15. In Lege, ait, promissis terrenis significabant æterna, quæ visibilibus sacramentis celebrarunt multi, intellexerunt pauci; et 19. contra Faustum c. 14., hinc, ait, occulta erat fides, nam eadem credebant eademque sperabant omnes iusti temporum illorum, nunc autem revelata est fides, in quam conclusus erat populus etc.; et libro 3. contra duas epistolas Pelagianor c. 4., eadem ergo fides, ait, et in illis, qui nondum nomine, sed reipsa fuerant christiani, et in istis, qui non solum re, sed et nomine sunt christiani; et epistola 157. multo ante medium, eadem namque est, ait, fides nostra et illorum etc. Idem *Irenæus* 1. 4. c. 13. Nos, ait, eandem fidem accepimus, quam fuit Abrahæ. Idem probat *Gregorius* hom. 16. in Ezech., ex illo 2. *Corinth.* 4., habentes eundem spiritum fidei; et hom. 17. omnes, ait, veluti in mediatorem Dei et hominis crediderunt. Ideo et qui præcedunt et qui sequuntur Christum, osanna clamant. Ut ergo in propitiatoris facies Cherub aspiciunt aram (*Exod.* 37., 9.), ita nos et illi Christum. Sed nos revelata facie (2. *Cor.* 3., 18.) rupto velo, illi per nubem. Sicut ergo *Aristoteles* 1. poster. c. 20. scientiam et demonstrationem aliam dicit esse

universalem aliam particularem, et in universalis cognosci particula in confuso: ita in præsenti. Unde ignorantissime reprehendit Calvinus l. 3. instit. ca. 2. §. 2. hanc distinctionem fidei explicitæ et implicitæ. Nam ut recte *Augustinus* de Trin. 14. ca. 1., etsi scientia fidei non polleant plurimi fideles, fide tamen pollut plurimum. Et addit, si omnes æque explicitam haberent notitiam rerum fidei, frustra in Ecclesia essent alii doctores, alii auditores, qui ab illis discerent. Idem Augustinus contra epistolam Fundamenti c. 4., in Ecclesia, inquit sincerissimam esse sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spirituales pervenerant, ceteram autem turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit. Idem habet tract. 98. in Ioan.

Certum est 2-o apud omnes catholicos, actiones necessarias ad salutem esse in dupli differentia, quædam enim sunt actiones necessariæ necessitate præcepti, quæ scilicet a Deo præcipiuntur, tamquam res graves et notabiles, et omitti non possunt sine peccato mortali atque ideo nec sine dispendio salutis. Vide III. p. q. 68., ar. 1. et qu. 73. ar. 3. Et huiusmodi res dicuntur esse necessariæ ad salutem, quatenus sunt necessaria ad vitanda peccata, quæ per voluntariam omissionem præcepti contrahuntur. Ex obligatione enim præcepti nascitur, ut actiones præceptæ non possint omitti voluntarie sine peccato, ideoque necessariæ sunt ad impediendum peccatum in adultis, qui non salvantur sine propria cooperatione. Aliæ necessariæ sunt necessitate medii, sine quarum causalitate, vi et influxu saltem morali, finis obtineri non potest, scilicet iustitia et salus. Quando enim aliquid dicitur medium necessarium ad salutem, duo dicuntur, *primum est*, illud esse medium ad finem, ac proinde utile (sine utilitate nempe medium esse non potest) sive ex natura rei sit utile, sive ex sola Dei ordinatione; *secundum*, illam utilitatem esse necessariam, ita ut per alia media sine illa suppleri nequeat causalitas respectu finis, ac proinde nec salus hominum. Ex hac differentia essentiali inter necessitatem medii et præcepti nascitur alia accidentalis, quam tradit *Molina* I. p. q. 1. ar. 1. disp. 2. Actiones enim necessariæ necessitate præcepti, si omittantur propter ignorantiam invincibilem, non impediunt consecutionem finis, ignorantia enim excusat a peccato; quæ autem sunt necessaria ut media, etsi inculpabiliter omittantur ex ignorantia, atque adeo sine peccato, impediunt. Ignorantia enim excusare potest a peccato, non tamen potest causalitatem medii omissi

Necessarium
necessitate
medii et præ-
cepti.

supplere. Communis namque et vera sententia est, posse non tantum inter fideles, sed etiam inter infideles inveniri ignorantiam fidei inculpabilem. Unde *Molina* I. p. qu. 2. ar. 1. §. ex dictis, *Bannez* hic art. 8. dub. 1. ad 3. aiunt, tam rudes homines inveniri posse, qui invincibiliter ignorant Deum esse, quæ ignorantia excusabit a peccato infidelitatis, quod latius ostendit *Vasquez* 1. II. disp. 120. cap. 3., *D. Thomas* hic qu. 2. a. 6. ad 2. et 3. et qu. 10. a. 1. in corpore, *Durandus* 3. dist. 25. qu. 1. ad 1., *Vega* 6. de iustificatione c. 18., *Castro* 12. de lege poenali c. 14., *Medina* 1. II. q. 76. a. 2., *Soto* 4. dist. 5. qu. unica dub. ultimo concl. 2., et damnatur articulus 64. Baii, qui dicebat, infidelitatem pure negativam in iis, quibus Christus prædicatus non est, peccatum esse. Et *Augustinus* 1. quæst. Vet. et Nov. Test. qu. 67., ille ignorans, ait, potest excusari a poena, qui a quo disceret, non invenit. Et tract. 89. in Ioan., explicans illa verba, si non venissem etc. ait, quibus Christus prædicatus non est, habere quidem excusationem de eo, quod in Christum non crediderint, non tamen de omni alio peccato, et ideo non effugere damnationem. Idem repetit epist. 105. explicans eundem locum, et de natura et gratia c. 4., ubi addit, hos tamen iuste damnari, vel quia originale peccatum habent, vel quia pravis moribus alia addunt peccata. Quod idem docet *S. Prosper* respons. ad capitula obiectionum Gallorum 4. et 14. Et ratio est clara, nam illa sola ignorantia culpæ imputatur, quam debita diligentia non curavit quis expellere, ait *Augustinus* tomo 1. 1. 3. de lib. arb. c. 22., non enim, inquit, quod naturaliter nescit, aut naturaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum, sed quod scire non studuit, et quod dignam facilitati comparandæ ad recte faciendum operam non dedit. At multi infideles ignorantiam mysteriorum necessario-rum debita diligentia non potuerunt expellere, quia nihil audiverunt, nec suspicati unquam sunt de vera religione. Et si qua in re dubitatio illis suborta fuit de sua religione, videbantur conscientiæ satisfecisse, si maiores, quos peritos putabant, consulerent. *Confirmatur*. Ut aliqua ignorantia sit vincibilis, necessaria est cognitio aliqua rei, quæ est scienda, et diligentia, quæ adhiberi potest ad habendam talem scientiam, nullus enim cum culpa omittit, quod nulla ratione cognoscit sibi esse necessarium ex præcepto. At sunt infideles, qui nihil audierunt de rebus fidei, nec cogitarunt esse præceptum, ut tales res sciant, vel ut talem diligentiam adhibeant. Ergo... Sed de hac re plura qu. 10. inferius.

Ceterum circa hanc necessitatem medii et præcepti, illud adhuc considerandum: dupliciter aliquid esse necessarium necessitate medii, in re scilicet, vel in voto implicito, qua ratione baptizmus necessarius est ad salutem, ita tamen ut per actum contritionis, vel per martyrium suppleatur eius necessitas, quando non adest commoditas baptizmi. Nam in contritione includitur implicite votum, seu desiderium cavendi omnia, quæ Deo adversantur, et omnia quæ Deus a nobis requirit exequendi.

Certum est 3-o, fidem aliquam, quæ sit Dei donum, necessariam esse ad salutem et iustificationem, ut habetur in *Conc. Trid.* sess. 6. c. 7., sine qua (scilicet fide) nulli unquam contigit iustificatio etc. Et c. 8. ideo, ait, dici homines iustificari per fidem, quia hæc est initium, fundamentum etc. iustificationis, et can. 3. definit, hanc fidem talem esse, quæ sine gratia S. Spiritus haberi non possit. Et colligitur ex *1. Ioan.* 3. v. 23., hoc est præceptum, ut credamus in nomine Filii eius, et tota epist. *ad Rom.* ostendit D. Paulus, sine fide et gratia Christi neminem potuisse iustificari, unde c. 1. v. 17. adducit illud *Abacuc* 2. v. 5., iustus ex fide vivit, quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ. Et ad *Rom.* 3. v. 22. iustificari nos, ait, per fidem, et addit 26. v. 28., 30., tam circumcisos, quam præputium, per fidem iustificari. Et ad *Rom.* 4. v. 16., ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio. Et c. 5. v. 2., ad Christum, ait, habemus per fidem accessum. Ad *Gal* 3. v. 11. et 22., conclusit Scriptura omnia sub peccato, ut promissio ex fide Iesu Christi daretur credentibus; v. 26. filii Dei estis per fidem. Ad *Eph.* 2. v. 8., gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est. *Eph.* 3. v. 12., habemus accessum per fidem, v. 17. Christum habitare per fidem etc. *Ioan.* 3. v. 18., qui non credit iam iudicatus est, *Marci* ult. v. 16., qui non credit, condemnabitur. Et alibi sæpiissime. Unde S. *Bernardus* epist. 77. ponderat illud Marci ultimo v. 17., qui non crediderit, condemnabitur etc., et ex eo probat, non semper necessarium esse baptizmum in re, sicut necessaria est fides, nam in affirmativa propositione dicit Dominus, qui crediderit et baptizatus etc., in negativa vero solum dicit, qui non crediderit etc. Idem docent ceteri Patres, ut *Augustinus* sermone 38. de tempore in initio, fides, ait, est humanæ salutis initium, sine hac nemo ad filiorum Dei consortium potest pervenire, quia sine ipsa nec in hoc sæculo quisquam iustificationis gratiam, nec vitam æternam

Fides, quæ
sit donum Dei,
necessaria ad
salutem.

possidebit. Qui ergo hic non ambulat per fidem, non perveniet ad speciem. Et *s. Leo* sermone 4. de nat. Domini, sine fide impossibile est placere Deo, et nihil sine illa sanctum, nihil castum, nihil vivum, iustus enim ex fide vivit.

Fides Christi
post lapsum
Adæ semper
necessaria.

Certum est 4-o apud catholicos, in statu naturæ lapsæ necessariam semper fuisse fidem mediatoris Dei et hominum, Iesu Christi, id enim ex locis allatis manifestum est, et colligitur ex 1. *ad Cor.* 10. v. 3., omnes eandem escam spirituale manducaverunt, *Actorum* 4. v. 12., non est aliud nomen, in quo oporteat salvos etc. Sed virtus meritorum Christi applicatur per fidem. Ergo. *Actorum* 10. v. 43., huic omnes prophetæ testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes, qui credunt in eum. Et id probat D. Paulus tota epist. *ad Rom.* 3. v. 24., iustificati gratis per redemptionem, quæ est in Christo, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem. Idem Patres docent, ut *Augustinus* 2. de gratia Christi c. 24., sine fide incarnationis, mortis, resurrectionis Christi nec antiquos iustos a peccatis potuisse mundari. Idem, de natura et gratia c. 2., si quis sine fide Christi recte vivendo impleat voluntatem Dei, Christus gratis mortuus est. Idem 10. de civit. c. 32. post medium, præter hanc viam, ait, (id est Christum) nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur. Et 10. confess. c. 43., Christus, ait, donatus est antiquis, ut ita ipsi per fidem futuræ passionis eius, sicut nos per fidem præteritæ, salvi fierent. Et 7. de civit. c. 32. et lib. 10. c. 25. et alibi sæpiissime. Et *Gregorius* homil. 17. in Ezech. quia, ait, omnes electi in mediatorem Dei et hominum crediderunt, qui præeunt et qui sequuntur Christum, Osanna clamant, ab ipso enim salutem et priores quæsierunt, et præsentes quærunt. Unde quemadmodum in propitiatorio facies Cherubinorum aspiciebant arcam (*Exodi* 27. v. 9.), ita et sancti Veteris et Novi Testamenti Christum Dominum, sed nos revelata facie, illi obscure et in ænigmate, ut infra dicemus. Unde concludit *Augustinus* 18. de civit. c. 47., nemo, ait, ad spirituale Hierusalem pertinuit, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum, qui venturus in carne, sic prænunciabatur antiquis venturus, quemadmodum nobis venisse nunciatur, ut una eademque fides per ipsum omnes in Dei civitatem perducat prædestinatos. Dixi in statu naturæ lapsæ, nam etsi *Suarez* III. p. tomo 1. disp. 42. sect. 1. et *Vasquez* I. p. disp. 215 velint Angelis etiam in via fuisse notum mysterium Mediatoris, et ea de causa dici ad *Titum*

Palmarum
festum.

1. v. 2., quod sit promissus ante tempora sacerdotalia, et similiter cum *D. Thoma* III. p. qu. 1. a. 3. ad 5. idem Suarez dicat, etiam Adamo in via notum fuisse hoc mysterium, quod etiam hic a. 7. repetit *D. Thomas*, et colligit ad *Eph.* 5. v. 32., *Gen.* 2. v. 28., hoc nunc os ex ossibus etc.; id tamen totum incertum esse docet *Bannez* hic. a. 8. dubio 2. conclusione 3., *Molina* I. p. qu. 57. a. 5. disp. 2. §. Quoad cognitionem, et multos veteres citat *Vasquez* ubi supra c. 2., qui negant hanc revelationem factam fuisse Angelis in via. Licet post lapsus statim revelavit Deus Adamo hoc mysterium *Gen.* 3. v. 15., ipsa conteret caput tuum, et *Iudas Apostolus* epist. sua v. 14. ait, Enoch prophetasse de adventu ad iudicium, qua etiam de causa *Apocal.* 13. v. 8. vocatur agnus occisus ab origine mundi, quia scilicet fructus passionis Christi et consequenter fides, per quam eius meritum ad nos derivatur, ab origine mundi salutaris fuit.

Controversia igitur inter catholicos duplex superest. Primo: *Status quæ sint explicite credenda necessitate præcepti.* 2-o *quæ sint credenda explicite necessitate medii.*

Prima dubitatio.

QUÆ SINT CREDENDA EXPLICITE NECESSITATE PRÆCEPTI.

Supponendum est imprimis contra calumnias Novatorum, non satis esse solam fidem implicitam ad salutem, ita scilicet, ut solum credatur, quidquid credit Ecclesia, cum pura ignorantia ceterorum omnium, ut docet *D. Thomas* hic a. 5., *Scotus* 3. dist. 25., *Durandus* qu. 1. nom. 7., *Bannez* hic. a. 8. dub. 2. Et patet ex c. 11 ad *Hebr.* Ratio est breviter, quia fides est fundamentum omnis dispositionis ad iustificationem, ad quam ex fidei cognitione move-
mur. At non potest esse fides, quæ moveat, nisi sit de obiecto explicite. Ergo licet aliqua fides implicita necessaria esse possit ad iustificationem, quemadmodum de fide Christi in patribus veteris Testamenti infra dicemus, tamen semper debet esse de aliquo obiecto explicite, et id clarissime ostendunt loca Scripturæ superius citata.

Certum præterea est apud omnes, multa esse necessario cre-
denda necessitate præcepti, præsertim post Evangelii prædicationem, ut colligitur ex 1. *Ioan.* 3. v. 23., hoc est mandatum, ut creda-
mus, *Marci* 16. v. 16. qui non credit, condemnabitur. Et *Conc.*

Trid. sess. 5. c. 2. de reform. iubet, ut doceant parochi, quæ omnibus ad salutem scienda sunt. Idem docet *D. Thomas* qu. 3., a. 2., *Bannez* a. 9. dubio. 1. conclus. 2. Nam præcepta est, inquit, cura salutis, præcepto naturali charitatis tenemur non negligere ea, sine quibus salutem non possumus obtinere. Ut autem in specie explicemus, quæ sint explicite credenda necessitate præcepti:

Symbolum. *Dico 1-o.* Omnes adulti, qui propriis dispositionibus perducuntur ad gloriam, tenentur ex præcepto credere explicite ea, quæ in Symbolo Apostolorum continentur, saltem quoad substantiam. Addo, quoad substantiam, quia non tenentur scire subtilitates circa hos articulos, nec eorum rationem reddere, sed satis est, si sensus verborum utcumque intelligatur; si tamen vocabulorum significatio non intelligatur, et v. g. rusticus germanus latine recitaret, non sufficeret. Nec tenentur memoriter scire totum Symbolum secundum ordinem verborum, ut communiter docent Doctores (*Valentia* qu. 2. p. 4. in fine), cum id pluribus rudibus sit fere impossibile, nec ullum hac de re exstat præceptum. Nam quod 6. *Synodus* can. 7. dicit, non esse catholicum, qui Symbolum et Orationem Dominicam memoriter non tenet, intelligitur de iis, qui habent capacitatem; hi enim si non addiscant memoriter, ad minimum peccatum veniale committunt, ait *Navarrus* c. 11. num. 18. Præterea sunt quædam in Symbolo, quæ quis sine peccato ignorare potest, ut passionem Christi contigisse sub Pontio Pilato, quod resurrectio tertia die contigerit, imo et de communione Sanctorum idem censem *Durandus*, *Scotus*, *Vasquez* 1. II. disp. 121. cap. 2. Licet enim si quis sciat hoc in symbolo contineri, debeat credere, potest tamen ignorare, quod in Symbolo contineatur. Circa mysterium vero Trinitatis sufficit rudioribus, si credant Patrem, Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum, et non tres Deos, et his nominibus illud mysterium explicari. Et circa Incarnationis mysterium sufficit scire, unum esse Christum, qui simul Deus sit et homo.

Iam ergo, quod omnes teneantur necessitate præcepti credere, quæ sunt in Symbolo, et solemniter ab Ecclesia celebrantur, docet *D. Thomas* hic a. 7., Scholastici 3. dist. 25., Summistæ verbo *Fides et Credere*, *Navarrus* c. 11. num. 18. et alii. Probatur ex Symbolo Athanasii, ubi eadem fere repetuntur, quæ in Symbolo Apostolorum, et additur, hæc est fides catholica, quam nisi quis-

que integrum etc. Deinde quia antiquissima lex et consuetudo est Ecclesiæ, ut nemo adultus admittatur ad baptizmum, nisi sciat Symbolum, ut habetur de consecratione dist. 4. can. 55., 58., 59. Et *Augustinus* tomo 3. de fide et symbolo c. 1. et ultimo dicit, necessarium esse, ut pauca verba Symboli nota sint fidelibus, ut credendo subiicerentur Deo, subiugati recte vivant, recte vivendo cor mundent, corde mundo, quod credunt, intelligent. Nec alia de causa Apostoli collegerunt in summam hos articulos, nisi, ut quemadmodum ad *Hebr.* 5. v. 12. dicitur, essent elementa credendi sermonum Dei. Denique inductione idipsum ostendi potest. Nam imprimis mysterium Trinitatis credi debere patet ex *Ioan.* 17. v. 3., hæc est vita æterna, ut cognoscant te etc. Fides vero in Christum quam sit necessaria, iam ostendimus, qui enim non credit in ipsum, iam iudicatus est, *Ioan.* 3. v. 18. De morte, resurrectione etc. id ipsum tradit S. Paulus 1. *Cor.* 14., ubi postquam v. 37. dixisset, quæ scribo vobis, Dei mandata sunt; si quis autem ignorat ignorabitur, addit c. 15. v. 3., se tradidisse eis, quæ accepit, quoniam Christus mortuus est pro peccatis, sepultus est, resurrexit. Et *Actorum* 10. v. 42. præcepit, ait Petrus, nobis testificari, quia ipse est, qui constitutus est iudex vivorum etc.

Dico 2-o. Tenentur omnes explicite credere, quæ ad vitam recte instituendam necessaria sunt, pro ratione sui status. Ita *D. Thomas* a. 7. in fine corporis, *Castro* 1. 2. de lege pœnali c. 14., *Valentia* qu. 2. puncto 5. §. Ad primum. Huiusmodi sunt sacramenta tria: Baptizmus, Pœnitentia et Eucharistia. Et qui suscipiunt alia sacramenta, tenentur ea scire, quæ de illa rite suscipienda et exequenda necessaria sunt. Item præcepta Decalogi. Quæ omnia ut assidue doceant Episcopi sibi subditos, severe iniungit *Conc. Trid.* sess. 24. c. 4. de refor. et sess. 5. c. 2. etc. Ratio naturalis est clara, iure enim naturæ tenetur quisque non exponere se periculo peccandi in iis rebus, quæ ratione officii exequi debet; exponeret autem, si ignoraret, quæ ad officium rite obeundum necessaria sunt. Ex quo patet, Episcopos ratione sui officii teneri ex præcepto ita scire omnia fidei dogmata, ut ea, exhibito studio, possint contra hæreticos defendere, et populo explicare, ut q. 6. et 7. docet *S. Thomas*. Consentit *Durandus* 3. d. 25. q. 1. n. 8., et definitur in *Conc. Carthag.* apud Gratianum dist. 23. can. 2., qui incipit: Qui Episcopus, et dist. 38. can.

Episcopi.

7., Omnes psallentes etc., ubi ex decreto 7 *Synodi* statuitur, ut in Episcopum ordinandi examinentur, utrum in Sacris Canonibus et Scriptura sint bene versati. Et *Conc. Trid.* sess. 7. c. 1. sess. 22. c. 2. statuit, ne promoveantur Episcopi, nisi doctores, aut licentiati, vel alicuius Academiæ testimonio idonei ad docendum. *Trid.* sess. 5. c. 2. de ref., Prælati, inquit, Ecclesiam tenertur per se docere, si legitime non impedianter. Et idem docet eleganter *Ambrosius** de dign. sacerd. c. 4. Sic polleat, ait, Episcopus sapientia, ut non solum creditum sibi populum sufficienter doceat, verum et cunctarum queat hæresum contradictionem a Catholica Ecclesia repellere. Qui vero talem se esse ignorat, sacerdotium minime appetat. Et probatur. Nam 1. *ad Tim.* 3. v. 3., Episcopus dicitur debere esse doctor, ad *Titum* 1. v. 9., potens exhortari in doctrina et eos, qui contradicunt, arguere. Deinde, Episcopi successerunt Apostolis, ut definitur in *Conc. Neocæsar.* can. 13. At Apostolorum munus erat, docere et prædicare, *Actorum* 6. v. 2; 1. *ad Cor.* 1. v. 17., non misit me Dominus baptizare, sed evangelizare etc. Et sane, si a sacerdotibus Legis Veteris exigebat Deus, ut docti essent in lege, unde *Osee* 4. v. 6. repellit sacerdotes ignorantibus, ne fungantur sacerdotio: multo maiori ratione id ab Episcopis christianis exigit. *Bannez* hic qu. 2. ar. 3. dub. 2. in fine ait, in consecratione Episcopi quæri, an sciat utrumque Testamentum, et respondet, scio. Et quod de Episcopo dico, idem proportionaliter de parocho, confessario, concionatore, doctore etc. intelligo, eos nimirum teneri scire, quæ ad suum munus cum fructu subditorum obeundum necessaria sunt; et si ea nesciant, tenentur vel addiscere, vel resignare officium. Sacerdos debet Dei voluntatem interpretari, *Deut.* 17, 9., *Ezech.* 44, 23., *Malach.* 2, 7. Væ iis, qui se, non gregem pascunt. *Ezech.* 34, 10.

Dico 3-o. Præter ea, quæ diximus, cætera etsi sint in Scriptura, non tenentur fideles explicite credere. Probatur, nam si præter hoc tenerentur ad credendum explicite quidquid in Scriptura latet, multi essent obligati ad id, quod nullo modo possent asseQui, quotus enim quisque otio et iudicio sic abundet, ut omnes Scripturæ nodos intelligat etc.

* Idest: Gerbertus seu Papa Sylvester II.

Secunda dubitatio.

QUÆ SINT NECESSARIO EXPLICITE CREDENDA NECESSITATE MEDII?

Illud in genere certum est: in adultis necessariam esse necessitate medii illam fidem explicitam, sine qua non potest haberi ultima dispositio ad gratiam, ac proinde nec iustificatio, quæ de lege ordinaria non confertur adultis sine dispositionibus. Ratio est, nam ex cognitione fidei moveri debemus ad tales dispositiones. Fides autem non potest movere, nisi ad id, quod explicite per illam cognoscitur, sicut in genere nulla cognitio movet ad opus incognitum, ex motivo incognito.

Præterea certum est, illam cognitionem sufficere ad iustificationem et ad salutem, quæ sufficit ad habendam ultimam dispositionem ad gratiam, ac proinde, non esse ullam aliam cognitionem necessariam necessitate medii præter illam. Nullam enim probabilitatem habet, quod *Bannez* hic. a. 8. dubio ultimo, concl. 1. et 2. docet cum *Vega* mox in 1. sententia citando, et *Cano* 1. p. relectionis de sacramentis in genere, aliquam scilicet cognitionem necessariam esse ad salutem necessitate medii, quæ non sit necessaria ad iustificationem; docent enim fidem explicitam Christi et Trinitatis, etiam iam non esse necessariam necessitate medii ad iustificationem, esse tamen necessariam ad salutem. Hoc, inquam, nihil probabilitatis habet, ut late *Soto* 4. dist. 5. qu. unica a. 2. dubio ultimo, *Valentia* disp. 1. qu. 2. punto 4. concl. 3. columna 407. Tum quia id sine ullo fundamento dicitur; tum quia eo ipso, quod quis est in gratia, est hæres Dei, et ius habet ad gloriam, ad *Rom.* 8. v. 17. Ergo ad eius consecutionem sufficit, si quis moriatur in statu gratiæ. Unde *D. Thomas* 4. contra gentes c. 50, Pelagium dicentem baptizmum esse necessarium infantibus, non ut iustificantur, sed ut gloriam possint adipisci, refutat. Et ex illo ad *Rom.* 8. v. 30., quos iustificavit, hos et glorificavit, colligitur ordo necessarius inter iustificationem, perseverantiam, et glorificationem. Licet ergo post iustificationem superesse possit obligatio confitendi, recipiendi baptizmum etc., tamen non sunt ista in re necessaria necessitate medii, si prius per actum contritionis iustificatus est aliquis. Sed cum in re haberi non possunt, sine illis obtinetur salus.

His positis, *prima sententia* inter catholicos est *Vegæ* 1. 6. in Prima sententia. *Trid.* c. 17., ubi concl. 2. ait, fidem Christi explicitam esse in

Vide III. p. q.
68. a 1.
dicto 2. ad
finem.

præcepto omnibus, posse tamen adultos iustificari et salvari sine illa. Et concl. 3. idem dicendum, ait, de iis qui habuerunt ignorantiam invincibilem unius Dei; concl. 6., iustificantur ait aliqui, modo absque fide Christi explicita, sed non sine illa salvantur. Idem *Soto* 2. de natura et gratia c. 11. (licet in ultimis editionibus hoc mutet, et retractet in fine 4. sententiarum, sicut et 4. dist. 1. qu. 2 a. 3.), *Vives* in 18. de civit. Dei c. 97., ubi, poterant, ait, qui ex gentibus naturam sequebantur, grati esse Deo. Hi ergo absolute aiunt, fidem supernaturalem non esse medium necessarium ad salutem, sed solum esse necessarium necessitate præcepti. Unde qui invincibiliter ignorat per solam cognitionem naturalem, qua cognoscitur Deus esse, et remunerator esse, si servet legem naturæ, ex speciali Dei auxilio, ut ait *Soto* (in quo differunt hi auctores a Pelagianis) salvabitur. *Probatur* 1-o, nam licet in S. Scriptura habeatur, eum, qui non credit, non salvari etc., ex hoc tamen non colligitur aliud, quam quod ex illo *Ioan.* 3. v. 5., nisi quis renatus fuerit ex aqua etc. Et tamen certum est, ex eo non colligi baptizmum aquæ adultis necessarium necessitate medii in re, sed tantum sub distinctione, in re, vel in voto: Ergo similiter solum colligitur necessitas fidei in re vel in voto. At hoc votum haberi potest, non minus, quam votum baptizmi, si Deus sua gratia adiuvet hominem. Ergo. *Probatur* 2-o. Illa cognitione sufficit ad salutem, quæ sufficit ad habendam ultimam dispositionem ad gratiam scilicet ad poenitentiam, amorem Dei etc., sed cognitione naturalis in substantia, qua cognoscis Deum et remuneratorem esse, ad hoc sufficit: unde etiam nunc sæpe experimur nos ad amorem Dei moveri, ex cognitione bonitatis et munificentiae ipsius absque expressa cogitatione de Christo Domino. *Probatur* 3-o. Gentiles, qui habent ignorantiam invincibilem rerum fidei, eo quod de iis nihil audierunt, aut infans baptizatus et vel a gentilibus abductus, vel in sylvis educatus, aut certe adultus non baptizatus, qui tamen surdus, mutus et cæcus sit, salvari possunt, cum nulli sit præclusus aditus cœli, nec ullis denegetur sufficiens gratia ad salutem. At hi non possent salvari, si necessarium esset necessitate medii credere aliquid supernaturale. Siquidem sine prædicante credere non possunt, ad *Rom.* 10. v. 15. Et ratio est clara, quia nemo potest assentiri, nisi apprehendat id, cui assentitur. Apprehensio autem rerum fidei non fit sine auditu vel lectione etc., per quæ comparantur phantasmata rerum fidei, quæ non habent

etiam baptizati absque auditu et lectione, ut experientia patet in eo, qui post baptismum inter infideles educatur. Et ratio a priori est, quia habitibus operativis a prima causa non debentur conditions prærequisitæ ad operandum, sed solum debetur influxus primæ causæ, postquam ex parte secundarum causarum posita sunt omnia prærequisita. Favere videtur *D. Thomas* sententiæ a. 7. ad 3., ubi ait, si qui ex gentibus salvati sunt, quibus facta non est revelatio, licet non habuerint fidem explicitam Mediatoris, habuerunt tamen in divinam providentiam. At in illis sine revelatione non potuit esse fides supernaturalis, ergo. *Augustinus* 18. civit. c. 47. gentilibus quibusdam Christum revelatum fuisse dicit. *D. Thomas* illo ar. 7. ad 3., tempore Constantini et Irenæ inventa sepulchra, in iisque lamina aurea cum inscriptione: Christus nascetur ex Virgine et ego eum credo. Et *Clemens Papa* 5. hom. sub. medium, ait, tempore descensus Christi ad inferos multos e damnatione erectos. Inter eos, *Nicetas* orat. 42., *Nazianzenus* quæst. 2. de paschate sub finem, ait, fuisse Platonem. Alii Numan, Catonem etc. salvos putant.

Secunda sententia est *Bannis* a. 8. dubio 1. ad 3. et post dubium 2. §. Quæritur denique, concl. 1., 2. et 4., *Cani* in relectione de Sacramentis p. 2. qu. 2. concl. 3., *Vegæ* 6. in Trid. c. 18., non esse necessarium necessitate medii, sed tantum necessitate præcepti, etiam post promulgatum Evangelium credere Christum et Trinitatem explicite, licet, inquit Bannez, explicite credendum sit, quod Deus sit, et remunerator sit. Hoc probat 3. argumentum primæ sententiæ. Fundamentum *Bannis* est, quia homo in primo instanti usus rationis potest se convertere ad Deum et iustificari, et tamen tunc non habet actum fidei explicite de Christo, quia hic actus non generatur nisi ex auditu prædicationis. Deinde Cornelius dicitur vir religiosus et timens Deum, antequam ad *D. Petrum* veniret *Actorum* 10. v. 2. Et tamen non credebat in Christum.

Supponendum in præsenti solum esse quæstionem de adultis, qui per proprias dispositiones perveniant ad iustificationem. Cum autem fides dupliciter possit esse supernaturalis, scilicet ex parte entitatis et essentiæ actus fidei, ac proinde ex parte obiecti formalis huius virtutis, a quo actus habet gradum supernaturalem in entitate sua, et ex parte obiecti materialis quod tale sit, ut per naturalem rationem nequeat cognosci. Et utroque modo difficultas est, an fides supernaturalis necessaria sit ad iustificationem.

Dico 1-o. Fidem supernaturalem ex parte obiecti formalis huius virtutis fuisse semper necessariam ad salutem necessitate medii, nec unquam suffecisse solam cognitionem naturalem. Ita Mich. *Medina* 1. 4. de recte fide c. 7., *Soto* locis citatis, *Canus* relectione de Sacramentis in genere p. 2., *Bannez* a. 8. dubio 1. concl. 1., *Valentia* qu. 2. p. 2., *D. Thomas* hic. ar. 3. ad 1. Probatur ex Scriptura: ad *Hebr.* 11. v. 6., sine fide impossibile est placere Deo, ubi Apostolus loquitur de fide actuali, non habituali, subdit enim, accedentem ad Deum credere oportet. Ex hac propositione postea colligit habuisse fidem Enoch, siquidem placuit Deo. Quæ conclusio nulla esset, si aliquis salvari potuisset sine fide, per naturalem scientiam vel opinionem. Dicere enim quis potuisset Apostolo, Enoch fuisse unum ex illis, qui exempti fuere ab hac lege, et sine fide sunt salvati. Ibi autem sermo est de fide supernaturali. Tum quia ex *Augustino* de utilitate credendi c. 11., *Bernardo* 1. 5. de consid., fides auctoritati innititur, sicut scientia rationi. Ergo cum Paulus necessariam dicat fidem, necessariam dicit cognitionem auctoritate nixam, non humana, quæ erroris et periculi plena est, ergo divina. Tum quia de illa fide loquitur Apostolus, quam ibi definit esse substantiam rerum sperandarum. At fundamentum beatitudinis sperandæ, et argumentum non apparentium, non est humana scientia, quæ rerum apparentium et evidenter cognitarum est, ergo. Addit *Bannez* ar. 8. dub. 2. concl. 2. qu. 1. art. 7. dub. 1. concl. 1. ad 2. et qu. 1. art. 7. dub. 1. concl. 1. et 2., de fide est, Christi fidem saltem implicitam necessariam esse; sed cognitionis naturalis non est fides implicita Christi, nec ullius meriti supernaturalis. Tum quia fides implicita et explicata non differunt specie, ut constat exemplo patriarcharum, quorum fides cum nostra eiusdem speciei erat. Et tamen fides illorum implicita fuit. Tum quia quod implicita in alio continetur, per lumen eiusdem ordinis, seu quod idem est per lumen acquisitum ex priori lumine cognoscitur. Sed lumen fidei et scientiæ non sunt eiusdem ordinis. Nec lumen fidei acquiritur ex lumine scientiæ, Ergo. Idem probabiliter colligitur ex locis Scripturæ supra allatis, in quibus aliqua fides ex Dei gratia in nobis genita dicitur esse necessaria. Rationes huius rei varias afferunt auctores, cur scilicet necessaria sit actualis fides supernaturalis necessitate medii. Et imprimis illam, quod fides sit dispositio, fundamentum et initium salutis et iustificationis; fundamentum autem et ædificium debent esse proportionata,

et eiusdem debet esse ordinis dispositio cum forma, ad quam disponimur. Atque ita, si salus est supernaturalis, etiam fides etc. Sed huius unica et sola ratio est divina voluntas, quæ ex allatis testimoniis innotescit; statuit enim per fidem, et non alio modo dare salutem adultis. Nam nec dispositio cum forma debet esse eiusdem ordinis in essentia, etiam in naturalibus; dispositiones enim materiae ad animam rationalem corporeæ sunt, non spirituales. Similiter opera bona moralia ex gratia facta, etiam in haereticis et infidelibus, sunt dispositiones remotæ ad fidem et gratiam, ut 1. II. qu. 109. a. 6. ostenditur, et colligi potest ex illis Scripturæ locis: Beati misericordes, quoniam et ipsi misericordiam etc. Eleemosyna liberat a peccato. Peccata eleemosynis redime. Dimittite et dimitteur vobis . . . Dixi: facta ex gratia. Nam sine gratia nulla dispositio, nullum exordium ad iustificationem.

Dico 2-o: Fidem rerum supernaturalium ex parte obiecti naturalis semper fuisse necessariam necessitate medii adultis. Ita *D. Thomas* hic a. 4. et 7. *Bannez* a. 8. dubio 2. concl. 2., *Valentia* qu. 2. p. 2. concl. 1., *Scotus*, *Durandus*, *Gabriel* 3. dist. 25. Probat. Remuneratio cœlestis beatitudinis, et redemptio generis humani per unum Mediatorem, sunt obiecta supernaturalia, ut per se patet. At fides istarum rerum est necessaria ad salutem, tamquam medium, ut colligitur ex *D. Paulo* ad *Hebr.* 11. v. 6., ubi postquam indicans necessitatem medii dixisset, sine fide impossibile est placere Deo, addit, accendentem ad Deum credere oportere, quia est, et quia inquirentibus se remunerator est. Et explicat, eam se remunerationem intelligere, quam Deus in alia vita dat iustis, addens v. 13. iuxta fidem defunctos sanctos, non acceptis reprobationibus, sed a longe eas aspicientes et confitentes, quia peregrini et hospites sunt super terram. Deinde quod loquatur de fide rerum non apparentium, id est naturaliter non cognitarum, ipsemet explicat, definiens hanc fidem, quam necessariam dixerat esse argumento rerum non apparentium. Quod vero fides Mediatores semper fuerit medium necessarium, ex locis supra allatis colligi potest. Præterea fides existentiæ divinæ et infallibilis auctoritatis ipsius semper fuit necessaria. Et ratio est, quia haec in omni assensu fidei supernaturalis necessario creditur, ut supra diximus.

Dico 3-o. Veteres ante Christi adventum satis habebant, si crederent fore Mediatorem aliquem, nec necessarium erat nosse explicite eius divinitatem, aut modum redemptionis. Ita *D. Thomas*

Ante Christi adventum.

a. 7. ad 3., ubi fidem implicitam Christi inclusam in fide providentiae divinæ ait suffecisse, et a. 8. in corpore, *Augustinus* 19. contra Faustum c. 14. initio, *Valentia* q. 2. p. 4. concl. 1., *Bannez* a. 8. dub. 29. cl. 5. *Scotus*, *Gabriel* et alii 3. dist. 25. Probatur ad *Gal.* 3. v. 23., sub lege dicuntur conclusi veteres in eam fidem, quæ revelanda erat. Hæc autem erat fides divinitatis, mortis Christi; deinde ad *Eph.* 3. v. 5., tunc non fuisse agnatum mysterium Christi, sicut nunc. Et v. 9. et ad *Coloss.* 1. v. 16., vocatur mysterium absconditum a sæculis, nunc manifestatum. Deinde, quæ tunc necessario erant credenda, fuerunt nota communiter fidelibus iudæis; at Christi divinitas ne quidem Pharisæis, iudæorum doctissimis, nota erat, imo Angelis ipsis multæ circumstantiæ redēptionis incognitæ fuerunt, ut *Molina* I. p. qu. 57. ar. 5. dist. 2. notat, et colligitur ex c. 3. ad *Eph* v. 10., 1. ad *Tim.* 3., 16. *Augustinus* 17. civit. c. 18. iudæi, ait, Christum, quem sperabant, moriturum non sperarunt. 2. *Corinth.* 3. v. 14., velum ait, fuisse ante oculos eorum, nos vero, ait v. 18., revelata facie speculamur.

In lege ergo naturæ sufficiebat credere Deum modo aliquo sibi beneplacito liberaturum genus humanum, ut ait *D. Thomas* a. 7. Post legem autem datam probabilius est, obligatos fuisse iudæos ad credendum, fore Messiam aliquem, licet eius dignitatem ignorarent. Unde *Abacuc* 2. v. 4., veniens veniet; qui incredulus est, non erit recta anima illius. Et lex Moysis, quæ, ut *Act.* 15. v. 22. habetur, per omne Sabbathum legebatur, id clare habet in promissione facta Abrahæ, Davidi etc. Atque ita, ipsa etiam mulier samaritana *Ioan.* 4. v. 25., et turba rudis *Ioan.* 7. v. 3., Christi adventum cognoscebant. Quamvis probabile est, solum fuisse de necessitate præcepti credere hoc explicite.

*Evangelio
prædicato.*

*Fides in
Incarnationem.*

Dico 4-o. Post sufficientem Evangelii prædicationem, probabilius est, necessariam esse necessitate medii explicitam fidem divinitatis, mortis, resurrectionis etc. Christi Domini. Nam licet contrarium doceant auctores secundæ sententiæ, tamen nobiscum sentit *D. Thomas* hic. a. 7. in corpore, *Soto* 4. dist. 5. qu. unica a. 2. dubio ultimo concl. 1., *Valentia* qu. 2. puncto 4. concl. 3., *Augustinus* de corrept. et gratia c. 7. initio, ubi ait, damnari eos, qui nihil de Christo audiverunt, nec valitaram excusationem, quod non audierint. Et de prædest. sanctor. c. 7. ubi, idcirco ait Cornelium missum esse ad Petrum, quia sine fide Christi salvari non poterat. Probatur ex Scriptura: *Marci* ultimo v. 16., prædictate evangelium

etc., qui non crediderit etc., Evangelio scilicet, condemnabitur. At fides evangelica imprimis dicta mysteria continet; *Ioan.* 3. v. 18., qui non crediderit in Filium, iam iudicatus est. Ubi sermonem esse de necessitate medii, patet exemplo serpentis ænei, quod adfert Christus Dominus. Ad hæc, Christus Dominus *Ioan.* 10. v. 7. vocatur ostium, c. 14. v. 6. via, 1. ad *Cor.* 3. v. 11. fundamentum. Et *Ioan.* 17. v. 3., hæc est vita æterna, ut cognoscant te et quem misisti etc., ad *Gal.* 2. v. 16., non iustificatur homo, nisi per fidem Christi. Ratio est^t, voluntas Dei, quæ de facto noluit ulli adulto dare auxilia efficacia gratiæ (licet sufficientia nulli denegat), quibus ultimo disponeretur ad iustificationem sine fide Christi explicita. Ex hoc sequitur, etiam fidem Trinitatis explicitam eodem modo esse necessariam. Nam mysterium Incarnationis non potest explicite credi, nisi explicite credatur mysterium Trinitatis. In hoc enim consistit mysterium Incarnationis, quod Filius Dei, verus Deus, assumpsit humanam naturam obumbrante Spiritu Sancto, sine opera viri. Unde *Irenæus* l. 3. c. 20., in Christi unxione haberi dicit eum, qui unxit, qui unctus est, et ipsam unctionem. Unxit enim Pater, unctus est Filius in Spiritu, qui est unctio. Et *Cyrillus* l. 11. in *Ioan.* c. 16. ait, non sufficere cognitionem Dei, nisi cognoscatur Pater, Filius et Spiritus S., in cuius nomine baptizamur et cuius nos servos profitemur in illo Sacramento. Idem colligitur ex *Ioan.* 17. v. 3., hæc est vita æterna etc.

Fides in
Trinitatem.

Ad argumenta primæ sententiae. Ad 1-um. Propter hoc argumentum et auctoritatem Doctorum illius sententiæ non ausim contemnere primam et secundam sententiam, licet propter argumenta pro nostra sententia allata, probabiliorem putem sententiam, quam superius explicavi. Ad 2-um: dupliciter intelligi potest aliqua cognitione necessaria esse ad habendam contritionem etc. Vel ex natura rei, quia scilicet ad talem actum voluntatis necessaria est cognitione obiecti, circa quod versatur contritio. Vel ex Dei ordinatione, qui statuit, de facto non dare gratiam efficacem ad habendam contritionem, sine aliqua cognitione, quæ ex natura rei non esset necessaria ad talem actum. Concedo. Ergo priori illo modo non esse necessariam fidem explicitam Christi. Nego posteriori modo. Ex allatis enim testimoniis colligitur talis ordinatio Dei. Ad 3-um respondeo cum *D. Thoma*, a. 5. ad 1., in quibus est ignorantia invincibilis rerum fidei, quia nihil de illis audierunt, in iis non est medium proxime sufficiens ad salutem, est tamen medium

sufficiens remote, atque ita, simpliciter loquendo, habent ipsi quoque auxilium ad iustificationem, quia habent auxilia sufficientia, per quæ possunt habere fidem et reliqua media propinqua ad salutem, nam *Ioan.* 1. v. 12., dedit omnibus potestatem filios Dei fieri, *1. Tim.* 2. v. 4. vult omnes salvos fieri, *Apoc.* 3. v. 20., stat ad ostium, et pulsat. Gabr. *Vasquez* I. p. disp. 97. c. 5. n. 28. et 1. II. disp. 120. cap. 4., *Suarez* III. p. tom. 4. disp. 8. sect. 2. n. 21. Et ratio est clarissima. Nam nullus adultus est, etiam inter gentiles, qui per plures occasiones non excitetur sæpe a Deo per gratiam ad bene operandum, et vitanda peccata; quibus auxiliis gratiæ si bene usi fuissent, et fecissent cum gratia, quod in se erat, nec legem Dei violassent, sicut poterant, Deus copiosa dona dedisset et etiam ad fidem perduxisset eos, absque ullo miraculo, quia si vidisset ab æterno eos his gratiæ auxiliis bene usuros, ita res ordinasset, ut absque miraculo prædicatum illis fuisse. Gratia ergo excitans per varias occasiones ad bonum est gratia sufficiens remota ad conversionem, quia sufficiens est ad impec-trandam ultimam gratiam. Et cum nullus adultus sit, etiam in media gentilitate, cui Deus non conferat talia dona gratiæ excitantis, non sunt illis denegata auxilia sufficientia ad salutem, nec præclusa est via salutis, quia in potestate vitandi peccata, servandi præcepta naturalia etc., est etiam potestas habendi fidem. Et hoc est, quod *Augustinus* 1. 3. de lib. arbitrio c. 22. ait, quod ergo ignorat, inquit, quid sibi agendum sit, ex eo est, quod nondum accepit, sed hoc quoque accipiet, si eo, quod accepit, bene usus fuerit. Eo modo respondet *Suarez* III. p. tomo 4. disp. 8. sect. 2. n. 21., Gab. *Vasquez* I. p. disp. 79. num. 25., et 1. II. disp. 120. c. 4. *Ad 4-m.* D. Thomas non loquitur de revelatione absolute, sed de revelatione Mediatoris. Atque ita non dicit, nullam fidem supernaturalem esse necessariam, proinde nec ullam revelationem, sed solum loquitur de fide et revelatione explicita Mediatoris. Illam vero sententiam, quam refert *Clemens*, *Augustinus* inter hæ-reses enumerat hæresi 79. Alii, ait, descendente ad inferos Christo, aiunt, credidisse incredulos et omnes indeliberatos. Nam *Eccli.* 24. v. 45. solum sperantes in Domino dicuntur fuisse illuminati in inferno.

Ad argumenta secundæ sententiæ. Nego eos, qui perveniant ad usum rationis, iustificari sine fide Christi, et sicut *Bannez* censem, hos, in primo instanti usus rationis credere Deum esse et

renumeratorem esse (hæc enim putat esse necessaria necessitate medii), absque prædicatione, ex speciali revelatione. Ita idem dici posset de fide in Christum. Quamquam totum id, quod de primo instanti usus rationis docent Thomistæ, impossibile est, ut in 1. II. ostenditur. De Cornelio vel dicendum est, antequam ad Petrum veniret, non fuisse iustificatum; vel si iustificatus fuit, ut innuit *D. Thomas* hic qu. 10. a. 4. ad 3., *Augustinus* de præd. sanctor. c. 7., *Valentia* qu. 2. puncto 4., concl. 2., quia *Actorum* 10. v. 22. vocatur iustus, dicendum est: aut ipsum credidisse in Christum, aut si nondum crediderat, nondum fuisse illi tunc sufficienter promulgatum Evangelium, atque ideo satis fuisse implicite credere in Christum. S. *Augustinus* 18. civ. c. 47.: In Lege Veteri, ait, pertinuere ad civitatem Dei etiam qui sub lege non erant, ut sanctus et mirabilis vir Iob. Addit, quod, nemini concessum fuisse, credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum homo Ghristus Iesus, qui venturus in carne sic antiquis sanctis prænuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque fides per ipsum omnes in Dei templum prædestinatos perducat.

ARTICULUS IX.

Utrum actus fidei sit meritorius?

Certum est, actum credendi honestum esse et laudabilem, quia præcipitur a Deo *Marci* ultimo v. 16. et laudatur *Ioan.* 20. v. 29., beati qui non viderunt etc. Et ratio naturalis est, quia subiicere intellectum divinæ sapientiæ et auctoritati non minus est honestum, quam subiicere voluntatem divino mandato. Ex quo sequitur, quod si adsint aliæ conditiones necessariæ ad meritum, etiam actus fidei de condigno meritorius erit, ut colligitur ex cap. 11. ad *Hebr.* v. 33., sancti per fidem adepti sunt repromissiones etc., 1. *Petri* 1. v. 9., reportantes finem fidei vestræ salutem animarum, ad *Rom.* 10. v. 10., corde creditur ad iustitiam, ad *Rom.* 3. v. 3., creditit Abraham Deo, et reputatum est illi ad iustitiam etc. Nec solum in homine iustificato est meritorius de condigno actus fidei, sed etiam in peccatore est meritorius de congruo iustificationis, ut docet *Augustinus* epistola 106., gratiam,

inquit, bene operandi fides meretur, et epist. 105. remissio, inquit, peccatorum non est sine aliquo merito, quia fides eam meretur, et de præd. sanctor. c. 2., quis dicat, inquit, eum, qui cœpit credere, ab illo, in quem credit, nil mereri? Ex quo infertur, quod si credere solis naturæ viribus incipimus, ut volebat Pelagius, reliqua dona non sunt gratuita, utpote, quæ per fidem meremur. Addit *D. Thomas* ad 2., discrimen esse inter actum fidei et scientiæ, eo quod actus scientiæ non est meritorius, quatenus est assensus, sed solum quatenus est consideratio ordinata in honorem Dei. Actum autem fidei meritorium esse, et quatenus est consideratio rerum divinarum et quatenus est assensus. Ubi non significat *D. Thomas*, speciem assensus scientiæ non esse meritoriam, ad hoc enim, ut actus aliquis in specie sit meritorius, sufficit libertas exercitii; sed solum vult, actum scientiæ solum esse meritorium propter libertatem exercitii, actum vero fidei etiam propter libertatem specificationis. Nec valet, quod *Durandus* 3. dist. 24. qu. 3. num. 9. ait, etiam in actu fidei non esse libertatem specificationis, saltem in illo casu, in quo id, quod fide credendum est, etiam lumine naturæ demonstratum est. Nam licet veritatem obiecti revelati negare non possimus, in tali casu tamen existentiam revelationis obscuræ a Deo factæ negare possumus, quam tamen existentiam revelationis ipso actu fidei credimus, atque ita etiam quoad specificationem assensus fidei supernaturalis manet liber.

Solum igitur in hoc articulo superest difficultas: An actus credendi ita sit honestus, ut non possit mala intentione maculari.

Prima sententia est dicentium, posse actum fidei prodire ex mala voluntate, et ex circumstantia mala finis carere honestate et merito. Ita *Caietanus* 1. II. qu. 55. a. 4., et hic qu. 5. a. 2., *Medina* 1. II. q. 56. ar. 3. versus finem. Favet *D. Thomas* 2, II. qu. 47. a. 13. ad 2., ubi ait, fidem posse esse cum peccato, prudentiam non posse. Probatur. Essentia actus fidei posita est in assensu rei a Deo revelatæ, propter auctoritatem Dei, et non in aliqua dilectione obiecti honesti. At moveri potest homo ex aliqua mala intentione ad hunc assensum, v. g. inquit Medina, ex vanâ gloria. Ergo. Cetera argumenta adfert *Bannez*, hic, qu. 4. a. 5. dub. 2., ubi ait, a *Medina* translata esse in suos commentarios in 1. II., quæ olim ipse docuerat.

Rectius alii docent, actum credendi semper procedere ex honesta voluntate, ideoque semper esse meritorium, nec posse esse malum. Sic *Bannez*, hic, qu. 1. a. 3. dub. 2. ad 4., q. 4. a. 5. dubio 2. concl. 3., *Vasquez* 1. II. disp. 53. num. 26., et est *D. Thomæ* hic a. 9. cum ait, fidem esse actum intellectus procedentem a voluntate mota per gratiam a Deo. Idem q. 4. a. 2. in corpore et ad 2. Et de spe idem docet qu. 17. ar. 1. ad 1. Consentit expresse *D. Bernardus* epistola 7., quædam, ait, talia sunt, quæ nunquam male fieri possunt, fides enim, spes et charitas pura bona sunt, quæ quia male non possunt vel haberi, vel teneri, bene non possunt prohiberi. Et *Augustinus* de catech. rudib. c. 5., rarissime, ait, imo nunquam accidit, ut quisquam velit fieri christianus, qui non sit aliquo timore Dei percussum; si enim aliquod commodum exspectando, vel incommodum devitando, vult fieri christianus, non fieri vult, sed potius fingere. Et ratio est clara, nam si actus credendi generari posset ex malo, posset quis sine auxilio gratiæ velle credere ut oportet, quia ad actum peccati non est necessaria gratia, nec ideo Christus mortuus est, ut habeamus motiones Spiritus Sancti ad actus malos. At consequens est absurdum. Ostendimus enim supra ex *Concilio Arausiano* can. 5., affectum credulitatis necessarium ad fidem non posse esse sine auxilio Spiritus Sancti, nec posse hominem eligere, quæ pertinent ad vitam æternam, aut consentire prædicationi evangelicæ sine motione gratiæ, qua voluntas præparatur, ut probat *D. Augustinus* de præd. sanctor. c. 2. et 6., et supra latius ostendimus. Ergo actus fidei in intellectu non fit, nisi ex honesto imperio voluntatis motæ per gratiam Dei. Licet ergo postea per alium actum voluntatis referat quis actum fidei ad malum finem, inde tamen non vitiabitur actus fidei, quia non imperatur a tali mala voluntate. Quod idem accidit in actibus aliarum virtutum, etiam ipsius charitatis, cuius actus exterior potest in malum finem referri.

Ad argumentum contrarium respondeo: non posse intellectum moveri ad credendum supernaturaliter, nisi ab actu voluntatis honesto et ex gratia elicito. Nec dari homini auxilium supernaturale, necessarium ad actum fidei in actu secundo, nisi præsupposito honesto imperio voluntatis; fides enim non operatur nisi ex imperio voluntatis ex gratia elicito. Actus tamen exterior fidei, scilicet confessio etc., potest esse peccatum, nam hi actus

externi virtutum immediate procedunt a potentiss materialibus naturalibus, quæ eodem modo operantur ex bona et mala intentione. Assensus tamen interior, qui innititur auctoritati, generari non potest sine influxu Dei supernaturali, cuius auxilium supernaturale in actu secundo non est in intellectu, nisi præcedat honestum imperium voluntatis ex gratia Dei ortum. Nec *D. Thomas* contrarium docet, ille enim qu. 47. solum ait, fidem non importare appetitum rectarum operationum, sicut prudentia importat; quia fides non semper est causa bonarum operationum.

ARTICULUS X.

Utrum ratio inductiva ad ea, quæ sunt fidei, minuat meritum fidei?

Certum est, rationes, quæ ostendunt res fidei esse evidenter credibiles, non minuere meritum. Hæ enim necessariæ sunt, ut prudenter credamus, nam ut recte *Durandus* 3. dist. 24. qu. 3. n. 7., et dist. 75. q. 3. n. 5., *Caietanus* hic qu. 1. a. 4., semper obscura cognitio debet ortum ducere ex aliqua cognitione evidenti, ut (inquit *Caietanus*) motus credibilitatis super visus immobilitate firmetur. Unde recte *Augustinus* tom. 1. de vera religione c. 24., duas ait vias, quibus animæ paratur medicina: auctoritatem et rationem. Auctoritas fidem flagitat, ratio ad intellectum perducit; quamquam inquit nec ratio auctoritatem deserit, cum consideratur, cui sit credendum. Similiter rationes, quibus aliqua mysteria fidei demonstrantur, non minuunt fidem, nec meritum fidei; licet enim, qui habet demonstrationes tales harum rerum, minorem habeat difficultatem in assentiendo his rebus, quam aliis, qui non habet tales demonstrationes, hæc tamen difficultas est ex parte subiecti, quæ per se, et ceteris paribus,

Difficultas ex parte subiecti non auget meritum. non auget meritum, ut docet *D. Thomas* 1. II. qu. 114. a. 4. ad 2., alias peioris conditionis essent, qui ex habitu operarentur, quam scelesti. Ait tamen *D. Thomas*, hic, ad 3., cum, qui percipit difficultates mysteriorum fidei et rationes contra fidem inductas, maius meritum fidei habere, non recedendo a veritate fidei, quia scilicet voluntas maior et promptior necessaria est in his, quam in illis aliis, qui nullas difficultates rerum fidei vident,

atque ita per accidens augetur in illis meritum a difficultate proveniente ex parte subiecti, quæ tamen si cetera sint paria, nullo modo augebit meritum. Eadem de causa ait *Gregorius* 1. Moral. c. 1.: Sicut gravioris culpæ est inter bonos bonum non esse, ita immensi præconii est bonum etiam inter mālos exstisset; *Bernardus* serm. 98. in Cant., non mediocris est, ait, titulus perfectæ virtutis inter pravos vivere bonum.

Solum igitur illæ rationes minuunt, seu potius penitus tollunt meritum actus fidei, propter quas assentimur rebus fidei; si enim propter rationes assentimur, non elicimus actum fidei divinæ, sed scientiæ, vel fidei humanæ; et has rationes vocat *D. Thomas* præcedentes fidem, id est ita præcedentes, ut concurrant ad assensum, tamquam rationes assentiendi. Et de his rationibus intelligitur illud *D. Gregorii* hom. 26. in evangelia, fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Dixi „meritum actus fidei“, nam ut *D. Thomas* ait, si quis habeat promptam voluntatem credendi, etiamsi omnes demonstrationes deficerent, licet si demonstrationem actualiter consideret, non mereatur per ipsum formalem actum fidei, eo quod tunc non eliciat actum fidei, tamen per hanc voluntatis promptitudinem mereri potest interdum plus, quam si eliceret formalem actum fidei. Et hac de causa III. p. qu. 7. a. 3. ad 2. ait *D. Thomas*, in Christo Domino non fuisse quidem fidem, tamen ratione præparationis voluntatis ad obedientiam fidei, habuisse meritum fidei.

Superest solum explicandum, quo tempore teneatur quis elicere actum fidei. Breviter respondeo: Teneri 1-o cum ei proponuntur sufficienter res fidei tamquam credendæ, quia ut recte *Durandus* (3.) dist. 25. qu. 1. n. 8., non acquiescere Deo revelanti, est peccatum infidelitatis; proinde, inquit *Valentia*, hic, qu. 2. puñcto 5. §. Superest 2-a quæstio, teneri conari elicere actum fidei etiam circa obiecta revera falsa, quando ipsi sufficienter proponantur, ut si Synodus Episcopalis proponat alicui tamquam de fide, quod tamen erroneum est. 2-o quando aliquis tenetur facere opus, quod sine actu fidei peragi non potest, ut confessionem fidei, contritionem etc. 3-o si quis est casus, in quo aliter non possit commode resisti temptationibus, v. g. cum habet temptationem circa fidem, et si quis est alias similis casus.

Quo tempore
tenetur quis
elicere actum
fidei.

Quaestio III.

DE EXTERNO ACTU FIDEI.

ARTICULUS I.

Utrum confessio sit actus fidei?

Qui sint actus externi virtutum. Actus externi virtutum intellectus et voluntatis non ideo sic nominantur, quod ab ipsis virtutibus immediate eliciantur. Actus enim exterior est corporeus, qui immediate fit a potentia externa executiva, quoniam interiores virtutes intellectus et voluntatis immediate operari non possunt. Et ratio est, quia, ut alibi fusius ostendimus, habitus intellectus et voluntatis eodem individuo actu operantur cum intellectu et voluntate. Solum ergo dici potest aliquis actus exterior esse actus fidei, quia imperata a fide. Ut autem explicemus, qua ratione confessio fidei imperatur a fide, sciendum est, ad confessionem fidei externam, ut honesta sit, duo requiri. 1-o ut præsupponatur assensus intellectus rerum fidei, cum enim confessio fidei sit quædam locutio et significatio assensus interni, ut vera sit, supponere debet internam credulitatem, et ideo Apostolus 2. *Cor.* 4. v. 13. credimus, ait, propter quod et loquimur, ut scilicet, quemadmodum per actum fidei subditur intellectus auctoritati divinæ, ita eidem subdantur aliæ potentiae suo modo. 2-o ut quis velit exterius manifestare hunc assensum. Motivum vero huius voluntatis, a quo honestatem et speciem accipit, est honestas quam habet actus fidei et eius confessio ab infallibili auctoritate divina, et certitudine, quam res fidei habent ex divina revelatione. Sicut enim honestum est Deo credere, ita honestum est ore profiteri, quæ confirmata sunt divina auctoritate; et e contra, sicut iniuria fit divinæ auctoritati, si iudicentur falsa esse, quæ ipse revelavit, ita etiam iniuria erit, asserere illa esse falsa. Iam igitur confessio fidei dicitur esse actus exterior fidei, non solum, quia necessario supponit in intellectu assensum, et ad illius manifestationem ordinatur, sed multo etiam magis, quia imperatur ab actu voluntatis, cuius motivum est ipsa honestas, quam ab obiecto formalí habet actus fidei, scilicet, ab auctoritate et certitudine revelationis divinæ, id quod sufficit ad hoc, ut aliquis

Habitus et potentia eodem actu operantur.

actus dicatur esse actus externus virtutis theologicæ. Hoc enim est discrimen inter actus virtutum moralium et fidem, quod obiectum materiale virtutum moralium soleat esse ipse actus et operatio externa talis virtutis, in qua est honestas obiectiva, propter quam, tamquam propter rationem formalem, volumus actum externum, atque in illis actus virtutum externus est obiectum actus interioris. Nam v. g. per actum temperantiae volumus temperate agere; per actum iustitiae volumus opus conservandi æqualitatem cum alio etc. At vero actus internus fidei, cum immediate versetur circa Deum, tamquam circa formale obiectum, et circa res ab eo revelatas, tamquam obiectum materiale, non potest habere actum externum, qui sit obiectum actus interni. Quamvis habitus voluntatis, qui ad imperandos actus fidei requiritur, habeat pro obiecto materiali non solum internum assensum, sed etiam externam confessionem, atque ita, quatenus fides includit utrumque habitum, intellectus scilicet et voluntatis, habet etiam, ad modum virtutum moralium, externum actum confessionis fidei, eo quod versetur habitus voluntatis circa externam confessionem tamquam circa obiectum morale.

Actus externi
quomodo in
moralibus et
theologicis
virtutibus di-
versi.

Illi ergo soli et omnes sunt actus externi virtutum theologiarum, qui imperantur a voluntate, ex propria honestate, quam habent ab obiecto formali talis virtutis. Unde licet eadem confessio exterior imperari possit a charitate, a veracitate et religione, quatenus cedit in honorem Dei ut v. g. cantare in Ecclesia symbolum, quatenus ordinatur ad cultum divinum, est actus religionis, quatenus ad vitandam hypocrisin, est veracitas etc. Tamen quatenus confessio fidei fit propter honestatem, quam habet a certitudine, quam res fidei ab auctoritate Dei sumunt, est actus imperatus exterior fidei. Et quemadmodum, licet eleemosyna imperari possit a charitate, a religione ad implendum scilicet votum etc. a poenitentia ad satisfaciendum etc., tamen dicitur esse actus exterior misericordiae, quia versatur circa miseriam indigentis, a qua specificatur virtus misericordiae: ita similiter actus exterior confessionis rerum revelatarum, quia versatur circa res revelatas a Deo, ex proprio obiecto ad fidem spectat, licet ab aliis virtutibus interdum imperetur. Addit *D. Thomas* ad 2., fortitudinem esse necessariam ad talem confessionem tamquam prohibens, removens, præsertim coram tyranno et cum periculo vitae. Q. 4. a. 7. etiam humilitatem necessariam ait.

ARTICULUS II.

Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem?

Hæretici veteres negarunt esse necessariam. Nam ut Eusebius scribit l. 4. hist. c. 7., Basilides docuit fidem persecutionis tempore incunctanter etiam per iurio negandam. Idem fuit error Helcesaitarum, apud eundem l. 6. c. 28., qui dicebant indifferens esse, si quis neget fidem, et eum, qui intelligit, in necessitatibus ore negaturum, non corde. Etiam Priscillianistarum, apud *Aug. hær.* 70. Et apud eundem l. contra mendacium c. 3., dicebant quidam, ait, licere fingere se esse Priscillianistam, ad hoc ut cognosci et puniri possint Priscillianistæ, sicut 4. *Regum* 20. v. 19. Iehu simulavit se esse cultorem Baal, ut eius sacerdotes deprehenderet. *Tertullianus*, de præscript. cap. 46., Basilides negat martyria facienda. *Mahomet*, Alcoran. 28.: Post fidem habitam, incredulus in coacti- nibus factus, fidem corde retinens non damnabitur. *Tertullianus* apolog. c. 27. n. 424., christiani stulti putati a gentibus, quod cum possint et sacrificari in præsenti, et illæsi abire manente apud animum proposito, obstinationem saluti præferant.

Certum vero est de fide, necessitate præcepti necessariam esse externam fidei confessionem. Duo enim sunt ea de præcepta, pri- mum negativum non negandi res revelatas a Deo, secundum affir- mativum confitendi quando et quomodo oportet. Negativum con- tinetur *Matth.* 10. v. 38., qui negaverit me etc., *Lucæ* q. v. 26. et c. 12. v. 8, qui negaverit, negabitur etc., 2. *ad Tim.* 2. v. 12., si negaverimus, et ille negabit nos, *Marci* 8. v. 39., qui non con- fitebitur etc. Unde *Augustinus* tract. 66. in Ioannem: Non solum quanta vita est, ait, confiteri Christum, tanta mors est negare. Affirmativum vero præceptum de confitenda fide colligitur ex iis- dem locis et ad *Rom.* 10 v. 10., corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem, ad *Hebr.* 10. v. 22., et 2. *ad Cor.* 4., 13., credidi, propter quod etc. *Eccl.* 47. v. 9., de Davide: In omni opere dedit confessionem Sancto, et *Psalm.* 95. v. 6.: Con- fessio et pulchritudo etc. Unde recte S. *Augustinus* l. contra men- dacium c. 6. tom. 4., quis ita evanescat, inquit, ut existimet Apos- tolum Petrum hoc habuisse in corde, quod in ore, quando Christum negavit? Cur ergo lacrymis delevit, quod ore negaverat, si saluti sufficiebat, quod corde credebat. Et tomo 3. de fide et symbolo c. 1., fides a nobis officium exigit et cordis et linguæ.

Et quidem, *quod ad præceptum affirmativum attinet*, in eo nulla est difficultas, obligat enim præceptum confitendi fidem, ut ait, hic, *D. Thomas*, quando fidei confessio necessaria est ad honorem Dei et spiritualem proximi utilitatem, et cum periculum esset, ne vel fideles propter aliquam difficultatem a fide deficerent, vel infideles magis in errore confirmarentur, et religionem comtemnarent, videntes nullum esse, qui fidem christianam defendat. In quo casu, non solum obligat charitas ad confessionem, ut scilicet iuvetur proximus, sed etiam fides propter honorem debitum divinæ auctoritati, ut de ea debita conservetur apud homines æstimatio. Similiter confessio fidei inclusa in susceptione baptizmatis, quod a *Conc. Trid.* sess. 6. c. 7. dicitur sacramentum fidei, necessaria est ad salutem eadem necessitate, qua baptizmus, ac proinde necessitate medii, quamvis confessio fidei ut separata ab usu baptizmi solum iudicatur necessaria necessitate præcepti. Ex quibus constat, quod licet cum aliquis a privata persona interrogatus de fide, non teneatur eam profiteri, sed possit dissimulare, vel eludere interrogationem; si tamen a iudice, vel publica persona vel auctoritate interrogatur, aiunt communiter Doctores, teneri categorice confiteri veritatem, et colligunt ex can. 56. „*Nolite timere*“ ex auctore operis imperfecti, non solum, ait, ille proditor est veritatis, qui pro veritate mendacium loquitur, sed etiam qui non libere veritatem pronunciat, quam pronunciare oportet. Et ratio esse videtur, tum quia *Lucæ* 9. v. 26. dicitur, qui me erubuerit etc. *Tertullianus* apolog. c. 21. n. 331.: Non est, ait, fas ulli in sua religione mentiri. Et quidem quia confessio fidei est præcepta. Ergo si aliquis casus est, in quo hæc obliget, maxime obligabit, quando quis publice interrogatur; si enim tunc non respondeat, existimabitur, vel non habere fidem, vel non esse veram fidem, quam timuit profiteri. Quamvis, ait hic *Bannez* dubit. 1. concl. 3., hoc non sit adeo certum, quia ut ipsem dubit. 2. ait, licet iniusti iudicis interrogationem eludere verbis ambiguis, non respondendo ad eius mentem, quando scandalum abest. Addit vero recte *Bannez* dub. 1. concl. 4., quod si quis non in ordine ad christianam fidem interrogetur a publica auctoritate, an esset christianus, sed ad cognoscendam nationem, qualitatem etc., tunc negare posset se esse christianum, ut cum Indi initio advenas quærebant, an essent christiani, per christianos intelligentes hispanos, rapaces, crudeles. Addendum tamen est, quod si generaliter lex daretur a tyranno, ut omnes christiani se pro-

Idem Valentia
qu. 3. p. 2.
dub. 3. in
fine.

Libellatici.

derent, non tenerentur id facere, facile enim fides sic extirparetur ab infidelibus. Præterea potest quis pecunia redimere ab iniusto iudice, ne cogatur fidem confiteri; quamvis mercari falsum testimonium, quo iudices testentur illum immolassem etc., nullo modo sit licitum, hi nempe, qui hoc faciunt, sunt libellatici apud *Cyprianum* in lib. de lapsis num. 95., ubi nefandis, inquit, sacrificiis manus non polluunt, libellis tamen conscientiam macularunt; et exhort. ad martyr. c. 11. num. 68. epist. 31. n. 7. et epist. 52. num. 41., ubi libellarios illos dicit, qui ad iudicem veniebant, christianos se esse, sacrificare sibi non licere dicebant, dare se præmium, ne, quod non liceat, faciant. Addit *Caietanus*, hic, ar. 2., quod si tyrannus daret talem legem, quicunque christiani sunt, utantur tali signo, et qui non utitur, occidatur tamquam christianus, tunc teneri uti illa veste vel signo christianum; si tamen lex non esset in viridi observantia, posset quis non uti illo signo; quod tamen mihi non videtur probabile. Addit deinde *Caietanus*, quod si ob solum finem politicum iniungeretur, ut omnes christiani uterentur certo signo, ad grave periculum evitandum posse aliquem non uti illo signo, non enim, inquit, qui tali signo non utitur, continuo se negat esse christianum, sed solum non confitetur id quod est.

Circa præceptum negativum maior est difficultas, quæ ut ordine explicetur, *dico 1-o*. Illo præcepto non solum prohiberi negationem articulorum fidei, sed etiam aliam similem illi, ut negare se esse christianum, dicere se esse saracenum etc., ut docet *Augustinus* tract. 113. in Ioan, et habetur can. 84. Non solum qu. 3.: Non solum, ait, negat Christum, qui dicit eum non esse *Christum*, sed ille etiam, qui cum sit, negat se esse christianum; Dominus enim non ait Petro, discipulum meum te esse negabis, sed me negabis. Et tract. 66. in Ioan. et habetur eodem loco can. 85, et aliis locis citatis a *Beda* in c. 18. ad Rom. Idem eodem exemplo Petri probat *Augustinus*. Et revera manifestum est exemplo D. Petri, qui licet directe non negaverit Christum esse Messiam, vel aliud obiectum a Deo revelatum, peccavit tamen gravissime. Et ratio est, nam qui se negat esse christianum, præsertim cum ei hoc obiicitur criminis loco, negat implicite veritatem christianæ religionis se profiteri.

Dico 2-o. Fugere tyrannum, ne quis comprehendatur, per se loquendo non est peccatum contra hoc præceptum negativum. Pro-

batur ex *Matth.* 10. v. 23. cum persequentur vos, fugite, et exemplo D. Pauli *Actorum* 9. v. 24., epist. 2. *Cor.* 11. v. 32., per murum fugit, *Ioan.* 8. v. 59., *Ioan.* 11. v. 54. etc., aliorum deinceps Sanctorum, præsertim Athanasii, ut ostendit Augustinus epist. 180. Unde Cyprianus in serm. de lapsis num. 40. ait, lapsos nullam habere excusationem, fugiendum enim erat, et addit num. 43., quisquis in Christo manens interim credit, non fidem denegat, sed tempus exspectat, et latius epist. 56. num. 13. Unde merito *D. Hieronymus* in l. de scriptoribus ait, Tertulliani libros de fuga in persecutione continere doctrinam Ecclesiæ repugnantem, ibi nempe c. 5. ait Tertullianus: Nolle confiteri, esse negare fidem etc., et de idolatria c. 22.: Negat, inquit, quicunque dissimulat, in qua cunque causa pro ethnico habitus. Quod ipsum post Tertullianum docuere Donatistæ apud Augustinum tomo 7. l. 1. contra Gaud. c. 16., ubi Gaudentius vocat mercenarios fugientes; cui Augustinus: mercenarius ergo fuit Apostolus, quando de porta demissus fugit. Addit deinde, mercenarium vocari a Domino, qui viso lupo, non corpore, sed animo fugit, cum timore deserit iustitiam; velut epist. 180. in fine ait, qui ita fugit, ut gregi Christi spiritualia alimenta per eius fugam subtrahat. Ratio a priori conclusionis est, quia qui fugit, ne comprehendatur ob religionem, vel iam comprehensus fugit ex carcere, non significat se non esse christianum, vel negare se res fidei, sed potius significat contrarium. Unde *D. Thomas*, hic, ad 3. ait, peccatum esse se temere prodere, cum periculo vitæ, quando ex confessione fidei nulla speratur utilitas. Addidi „per se“, nam ex circumstantia fieri potest mala fuga, si ex fuga oriatur contemptus fidei et scandalum pusillorum, vel si ratione officii pastoralis tenetur ad pascendum gregem, præsertim tempore persecutionis, cum maior est necessitas populi, ut nempe bene definit *Nicolaus* Papa can. 147. „Sciscitaris“, causa 7. qu. 1., pastores etiam in periculis tenentur consistere cum suis ovibus; si enim, inquit, periculoso est, proretam in tranquillitate navim deserere, quanto magis in fluctibus. *Augustinus* vero 180. epist. ait, Episcopo tunc solum licere fugere, cum totus populus vel occisus est, vel fugit, aut certe cum persecutio orta est specialiter contra ipsum pastorem, quo tamen absente alii curam gregis gerent. Imo in tali casu, ait, teneri fugere, si eius vita utilis sit Ecclesiæ. Si vero communis sit populi et pastoris persecutio, ait, non posse fugere pastorem, quia fuga illius cadit animus populi,

scandalizantur, blasphemant de absentia ministrorum, privantur quotidiano corporis Domini ministerio, reconciliatione, pœnitentiæ ipsius actione. Si vero in solos et omnes pastores grassetur persecutio, aliqui certi eligi debent, qui maneant, alii possunt abire; et si oriatur contentio omnibus manere nolentibus, sorte elegantur, qui maneant. De aliis vero laicis et clericis, certum est, eos cum scandalo aliorum fugere non posse, sed teneri præcepto charitatis, si desint alii, iuvare infirmos, et pro vita spirituali proximi expondere suam corporalem.

Uti signis in-
fidelium an-
licet.

Solum ergo superest difficultas: An usus ceremoniarum et vestimentorum infidelium licitus sit aliquando ad occultandam fidem? *Caietanus*, hic, ait, usum signorum, etiam non religiosorum, quibus soli infideles utuntur, et quibus internoscitur genus talium personarum, esse simpliciter illicitum, quia usus talium signorum est quædam assertio, qua quis indicat se non esse christianum. Licet ergo, ait *Caietanus*, qui non utitur aliquo signo christianorum, non statim negat se esse christianum, sed solum non profitetur christianismum, quod interdum licere exemplo S. *Sebastiani* ostendit; qui tamen utitur signo iudei, profitetur illo signo se esse iudæum. Idem docet *Toletus* in Sum. 1. 4. c. 2., quamvis addit, durum videri, eos omnes, qui utuntur talibus signis, damnare peccati mortalis. *Valentia* disp. 1. q. 3. p. 2. dub. 4., peccatum est, ait, Romæ uti pileo iudaico. *Medina* vero 1. II. q. 103. a. 4. ad 4. ait, etiam usum earum rerum, quæ institutæ sunt ad cultum falsæ sectæ, si fiat animo simulato sine interno assensu, non esse peccatum contra fidem. Ita enim, loquitur *Medina*, simulare idololatriam, aiunt, quidam per se esse malum; sed serio simulare idololatriam, dum non requiritur confessio fidei, si alii non scandalizantur, non videtur, esse maius peccatum, quam simulare amentiam, ut fecit David coram Achis, et hoc videtur concessisse *Elisæus* Naaman, et commendat Hieronymus in Iehu. Hæc *Medina*. Et probari potest, tum quia Apostoli ad *Gal.* 2. v. 12., *Act.* 16. v. 3. *Act.* 21., 26., usi sunt iudaicis ritibus per quandam simulationem, tum quia Iehu simulavit sacrificare se Baal, qui tamen 4. *Reg.* 10. v. 30. laudatur a Domino, et 4. *Reg.* 5. v. 18. Naamano permittit *Elisæus*, ut adoret in templo idolorum. Id quod *Medina*, docet *Adrianus* 4. Sent. qu. 1. de baptizmo art. 5., ut refert *Valentia*, hic, qu. 3. p. 2. dub. 4., differt, ait, a *Priscillianistis*, quia *Adrianus* solum vult licere simulare idololatriam, quando præceptum confitendi

fidem non obligat, non est scandalum pusillorum, et absque mendacio fit, quia scilicet non intendit quis per verba aut signa talia negare veram religionem et falsam profiteri, sed tantum intendit dissimulare suam religionem. Priscillianistæ autem in quolibet casu dicebant etiam cum iuramento posse negari fidem.

Dico 3-o, serium usum signorum, institutorum ad solum cultum falsæ sectæ esse semper peccatum. Dixi „serium“, quia in theatris agere personam idololatriæ, Iovem invocare, sacrificare etc., non est peccatum, nec mendacium, ut recte notat ex Augustino *Medina* loco citato. *Bannez* hic, dub. 2. post 4. concl. et alii. Eorum autem signorum usus, quæ propter aliquem politicum finem inveniuntur, ad cognoscendum scilicet personarum genus, ad impedienda illa, quæ ex communi usu vestimentorum et promiscua conversatione oriri possent, ad vitandos illos, et in quandam etiam pœnam illorum, non semper est dishonestus, nec per se loquendo contra fidei professionem. Ita *Sylvester* verb. *Infidelitas, Palacios* 3. dist. 25. disp. 4., *Armilla, Angelica* cit. a *Valentia*, hic, qu. 3. punto 2. dub. 4. ad 5. Prima pars probatur imprimis ex *Augustino* de bono coniugali c. 16., et refertur 32-a qu. 4. can. 8.: Satius est, inquit, mori fame, quam vesci idolothytis, quando scilicet ad sacrificii consummationem spectat absorptio et consummatio idolothyti. *Irenæus*, l. 1. c. 1. circa medium, damnat Valentinianos, quod in omnem diem festorum ethnicorum conveniant, idolothytis vescantur etc., et *Tertullianus* l. de idolothytis c. 13. n. 91., interdum, inquit, lascivia, interdum timiditate adversus fidei disciplinam communicamus nationibus in idolicis rebus. Infra vero c. 17. n. 130., si servus, ait, merum domino sacrificanti tradidit, imo si verbo aliquo sacrificio neccessario adiuverit, minister habetur idololatriæ. Addit c. 16. n. 128., si intersum sacrificiis, sed non habens titulum officii et operæ, homini, non idolo officiosus esse possum, in nuptiis, sumptione togæ etc. Deinde in primitiva Ecclesia semper habitu sunt pro idololatris, qui coram idolis thus incendebant. Et SS. Martyres sine vocali negatione, per solam simulatam actionem sacrificandi, evitare poterant mortem, tamen mori maluerunt, quemadmodum et Eleazar 2. *Machab.* 6., 21., quod evidens signum est, id habitum fuisse pro scelere infidelitatis. Ratio est, quia vocalis negatio fidei in omni casu est peccatum contra confessionem fidei, si serio fiat et non solum animo repræsentandi, co quod voces per se et proprie significant, nec ad aliud sunt

Vide Gab.
Vasquez 1. II.
disp. 182. cap.
5. tom. 2. et
III. q. 66, ar. 1.
mea scripta de
Baptizmo

institutæ, quam ut significant. At usus earum rerum, quæ primario institutæ sunt ad solam significationem falsæ sectæ, eodem modo sunt negationes. Ergo eo ipso, quod quis utitur talibus signis, significat religionem falsæ sectæ, et negat fidem christianam, quod per se malum est. 2-a pars probatur, quia usus talium rerum non potest immediate significare aliquid, quod ad religionem pertinet, sed solum, quod pertinet ad finem politicum, vel saltem non potest solum significare aliquid pertinens ad solam religionem, sed simul aliquid, quod habet finem politicum, ut scilicet cognosi possint, in quo loco his personis habitare liceat, quæ tributa pendant, quibus privilegiis utantur etc. Ergo cum illa non sint signa infidelitatis, sed rationis, considerationis etc., non erit per se malum uti illis, et ideo christiani possunt uti vestibus turcicis ad explorandum, vel alios fines honestos, qualis fuit illius ex nostris Patribus, cuius meminit *Alanus Copus*, Dialog 2. cap. 13., qui turicum habitum assumpsit, ut turcas converteret. Sed *Gab. Vasquez* 1. II, tom. 2. disp. 182. c. 5. n. 36., nullus, inquit, theologorum dixit, licere metu mortis assumere vestes sacerdotales alienæ religionis. Similiter in periculo vitæ, liceret etiam ferre pileos iudaicos. Sicut ergo per se loquendo licitum est sacerdoti uti veste laica, et catholico vesci carnibus prohibitis tempore necessitatis inter infideles, non audire Sacrum die festo, audire conciones hæreticas, quando abest periculum perversionis, ut errores hæreticorum detegantur. Sicut bene notat *Valentia*, hic, dub. 4. ad 5. His enim actibus non profitetur catholicus se esse hæreticum, sed solum occultat se esse catholicum et permittit alium decipi, qui ex his signis colligit esse ipsum hæreticum, quamvis imprudenter, hæc enim signa ambigua sunt, quæ ex variis causis oriri possunt et varia significare.

Dixi, per se non esse peccatum; fieri enim potest, ut ex circumstantiis peccatum sit uti talibus signis, ut cum persona nota et alicuius auctoritatis ex usu talium rerum non solum habetur pro infideli, sed etiam propter ipsius auctoritatem existimatur vera esse religio, quam creditur profiteri, proinde christiana falsa, et simplices christiani scandalizarentur. Quæ omnia cessant, si quis in terra aliena sit, ubi nec ipse, nec religio ipsius nota sit aliis.

Vide III. p.
q. 66. ar. 1.
et 2.

Ad argumentum *Medinæ* respondeo, de facto Apostolorum gravis fuit inter Hieronymum et Augustinum disputatio. Hieronymus nempe simulasse dicit Apostolos, idque licite. Augustinus vero ep. 8. c. 3.; ep. 9. c. 3.; ep. 19. 1. de mendacio c. 5., contra

mendacium c. 12. ait, nihil simulasse, sed usos esse quibusdam ceremoniis Iudæorum, quæ nondum cœperant esse mortiferæ, quia plane promulgatum nondum fuerat evangelium, ut bene notat *D. Thomas* 1. II. q. 103. a. 4. ad 1., ubi late de hoc Medina et alii. Iehu non excusatur a peccato, ut docet *D. Thomas*, sic qu. 111. a. 1. ad 2. *Augustinus* c. 2. contra mendacium, nec mendacium eius, sed zelum laudat Dominus, quod sacerdotes Baal et posteros Achab occiderit, ut ait D. Thomas et Augustinus. De Naaman aliqui aiunt, eum simulata adoratione peccaturum, si adorasset; et ipse Naaman putabat illam adorationem esse peccatum, ideoque rogabat prophetam, ut si quando contingeret, eum sic adorare, veniam sibi a Deo impetraret. Ita *Vasquez* 1. II. disp. 182. cap. 8. n. 71. Certe si talis simulata adoratio peccatum non fuisset, hoc ipsum Naamano indicasset, propterea, ne ex conscientia erronea peccaret. Id autem non indicavit. Alii tamen rectius putant, Naamanum sine peccato potuisse, secluso scandalo, verum Deum in templis idolorum adorare, et regi sacrificanti cultum externum exhibere, quem alii solebant idolis eo loco exhibere, nam ut recte *Tertullianus* libro de idoloathytis, c. 16. num. 128., licet christianis adstare sacrificio gentilium nuptiali, susceptionis togæ etc., dummodo non cooperantur, nec in sacrificio sit titulus officii et opera illius.

Quæstio IV.

DE IPSA FIDEI VIRTUTE.

ARTICULUS I., II., V., VI., VII.

An sit aliqua virtus fidei in intellectu?

Prima dubitatio.

AN DETUR ALIQUIS HABITUS FIDEI IN INTELLECTU ET QUID SIT?

Dico 1-o. Etsi multi auctores graves doceant, non esse de fide nec definitum ab Ecclesia, quod dentur habitus infusi supernaturales; probabilius tamen est, dari habitum fidei permanentem, qui sit principium actus credendi. Primam partem docent *Vasquez* 1. II. disp. 86. c. 7. n. 7. et disp. 91. c. 4., *Canus* 7. de locis

c. 2., *Sotus* 2. de natura et gratia c. 18., *Bannez*, hic, qu. 2. a. 8. dub. 1. concl. 2. „Sed tamen“, et infra qu. 23. a. 2. concl. 2., *Asturacensis* de gratia Christi qu. 1. concl. 6. §. dico 3., *Medina* 1., II. qu. 51. a. 4. concl. ult. et qu. 62. a. 1. et qu. 110. ar. 2. concl. 2., *Aquarius* annot. in 3. dist. 23. Capreoli concl. 5., *Valentia* 1. II. disp. 4. qu. 3. punto 4. Imo notant *Sotus* cit. loco, *Asturacensis* et *Medina*, illa quæst. 51. et ibidem qu. 110. a. 2. concl. 2., Concilium Tridentinum in tota materia de iustificatione consulto nullam fecisse mentionem de habitu, quia, inquit, nolebat definire, dari huiusmodi habitus, qui in iustificatione infundantur. Et revera omnia Scripturæ loca, quæ de fidei necessitate adferuntur, intelligi possunt de actu fidei. Omnes etiam definitiones Concilii Tridentini recte explicari possunt, ut inquit *Asturacensis* loco cit. et *Medina* illa qu. 100. a. 2., etiamsi ne in parvulis quidem reperiantur habitus huiusmodi. Quamvis enim in huius rei explicatione multa involvat *Asturacensis* meo iudicio manifeste contradictoria, dici tamen posset, ut ipse insinuat, produci a Deo qualitatem illam, quam nos producimus per actum dilectionis Dei saltem in ratione qualitatis, si non in esse vitali, per quam iustificantur et etiam corrupta postea illa qualitate manebunt in statu iustitiae, ut peccatores in statu peccati propter actum præteritum non retractatum.

Probabilior
sententia
affirmans.

Tamen probabilior est nostra sententia, quæ sumitur ex Concilio Viennensi sub *Clemente V.* ante annos 300, et refertur in Clementina un. de summa Trinitate et fide catholica, quæ habetur in Clementinis l. 1. c. 5., opinionem, ait Concilium, quæ dicit, tam parvulis, quam adultis conferri in baptismo gratiam et virtutes quoad habitum, et non, pro illo tempore, quoad usum, tamquam magis conformem Theologiae modernorum Doctorum duximus eligendam. Idem fere *Innocentius III.* cap. maiores de baptismo, ubi refert duas de hac re opiniones, quod scilicet fides et charitas, aliæque virtutes infunduntur, quoad habitum, et quod non infunduntur, et neutram determinat, sed utramque probabilem relinquit, eligit tamen eam sententiam, quæ dicit infundi. Favet Concilium Tridentinum sess. 6. c. 7., ubi in iustificatione dicitur infundi gratia et dona, id est, virtutes infusæ. Et in iustificatione, inquit, simul cum remissione peccatorum infunditur fides, spes, charitas etc. Qui tamen locus Conc. Tridentini intelligi potest de actibus. Ibi enim loquitur de iustificatione adultorum, ut c. 5. ipsum concilium

explicuerat. Quando vero agit de parvolorum iustificatione, quia certum est, quod non credunt actualiter, solum ait, sess. 5. can. ult., conferri illis gratiam in baptismo, per quam tolluntur peccata, nulla facta mentione fidei, spei, charitatis, habitus, vel actus. Confirmatur ex 1. *ad Cor.* 13. v. 13., nunc manent fides etc., ubi illud verbum „manent“ indicare videtur habitus permanentes. At hoc non urget. Nam munus Apostoli non est loqui de habitu, sed ostendere credendi et sperandi usum non fore in patria. Addit tamen *Durandus* 3. dist. 23. qu. 6. n. 8., sine fide impossibile esse placere Deo. At pueri baptizati placent Deo, et non habent fidem actualem vel acquisitam. Ergo habitualem, infusam. Sed hoc etiam est parvi momenti; Apostolus enim loquitur de fide actuali, ut patet ex ratione, quam subdit: Accedentem enim ad Deum etc. Ac proinde sermo ibi est de adultis, qui per actus proprios disponuntur ad iustificationem. Ratione non potest hæc conclusio efficaciter ostendi. Nam ut recte advertit *Medina*, illa qu. 51. et 62., habitus fidei non est simpliciter necessarius ad credendum, potest enim Deus elevare potentiam absque habitu: et de facto definit Tridentinum sess. 6. c. 6., ante iustificationem præcedere actum fidei, cum tamen habitus fidei non infundatur, nisi in ipsa iustificatione, ut c. 7. innuit Tridentinum, et infra probabimus. Unde *Durandus* 2. dist. 28. qu. 1. n. 7. recte docet, habitum fidei non esse necessarium propter assensum absolute acceptum, sed ad hoc, ut intellectus facile assentiatur contra duritiam intellectus, et confirmetur contra errorem intellectus. Idem 3. d. 23. qu. 5. n. 5., congruens est, ait, ut sicut habitus naturales dantur ad perfectiori modo eliciendum actum, ita dentur supernaturales. Quod idem ad verbum docet 3. dist. 24. qu. unica ad 1. *Scoti* contra 2. concl., et ostendit, esse sententiam D. Thomæ potissimum 1. II. q. 109. a. 3. ad 1. loquentis de charitate. Etsi enim *Molina*, disp. 8. Concordiæ in fine, hoc improbet, tamen assignare non potest aliam necessitatem habituum operationum infusorum, quam ut per illos facilius, et quodammodo connaturalius operemur, id quod eodem modo probandum est, quo de habitibus acquisitis. Quod enim *Molina* ait, intellectum informatum habitu fidei, cum solo concursu generali, sufficientem esse ad eliciendum actum fidei supernaturale, verum non est. Intellectus enim adhuc manet in potentia obedientiali passiva, et activa, ad talem actum producendum in seipso. At potentia obedientialis passiva soli Deo tamquam causæ naturalium.

Intellectus etiam informatus habitu supernaturali, non est causa principialis actuum super-

principali subordinatur, ut ex *Suarez* III. p. tomo 1. disp. 31.

Vide III. p. sect. 4. ultimæ editionis supra diximus. Illa enim potentia est ratio
qu. 62. ar. 3. dub. 3. in fine quædam, per quam ens creatum subiicitur Creatori, ut ex ipso fiat,
concl. 1. quod voluerit. Ergo non potest habitus fidei esse causa principalis
actus fidei, elevans intellectum, ut per potentiam obedientiale
tamquam instrumentum producat actum fidei.

Dico 2-o. Hunc habitum fidei esse in intellectu, supernatu-
rale in essentia sua, ac proinde non acquisitum, sed infusum a
Deo. Et quod sit in intellectu, patet, nam actus credendi super-
naturalis est actus intellectus, ut supra diximus, et constat ex

Fides in intel- illo ad *Hebr.* 11. v. 3., fide intelligimus etc., 2. *ad Cor.* 10. v. 5.
lectu est. vocatur scientia Dei in captivitatem redigens intellectum, ad

Col. 2. v. 2., ubi dicimur instrui in omnes divitias plenitudinis
intellectus in cognitionem mysteriorum Dei etc. Scientia autem et
agnitio etc. sunt actus intellectus. Ergo etiam habitus inclinans
ad hos actus erit habitus intellectus. Quod sit supernaturalis,
patet, nam actus fidei supernaturalis est. Ergo et habituale princi-
pium illius actus; habitus enim ab eodem obiecto formali sumit
speciem et essentiam, a quo actus, nisi quod actus immediate,
habitus mediante actu. Sed actus ab obiecto formali supernatu-
rali sumit speciem actus supernaturalis. Ergo etc. Quod sit
infusus, patet, nam lege Dei ordinaria hic habitus infunditur a
Deo in iustificatione, ut ex Tridentino dixi. At lege ordinaria
habitus, qui per causas secundas fieri possunt, non producit Deus
per se. Ergo signum est, hunc habitum non posse produci per
actus.

Apostolus Apostolus
quomodo fidem definiat, 3-o. Etsi habitus fidei recte per genus et differentiam
hoc modo posset definiri, quod sit virtus, qua creduntur res a
Deo revelatae propter ipsius auctoritatem; tamen recte etiam a
D. Paulo ad *Hebr.* 11. v. 1. definitur, quod sit sperandarum
substantia rerum non apparentium. Et imprimis, quod hoc loco
fidem, et non fiduciam definiverat D. Paulus, tradit expresse
D. Augustinus tract. 76. in *Ioan.*: Nescio, ait, an credere quis-
quam dicendus sit, quod videt, nam fides in epistola ad *Hebr.*
ita definita est etc., et l. 2. de meritis peccatorum c. 21., *Damascenus*
4. de fide cap. 11., *Hieronymus* in c. 5. ad *Gal.*, definita est, ait,
fides sperandarum etc., *Bernardus* ep. 190., et ut ex eius expli-
catione constabit, nihil desideratur, quominus sit verissima defi-
nitio. Deinde Apostolum ibi non loqui de fiducia seu spe, sed de

assensu fidei, patet. Tum quia Apostolus loquitur de fide, qua intelligimus aptate esse sæcula, qua credimus Deum esse. At hæc non est fiducia, sed assensus. Tum quia Concilia et Patres, vide Pinedam. in c. 13. Iob. n. 15., ex hoc loco colligunt fidem necessariam esse ad salutem. Ait ergo Apostolus, fidem esse habitum, ex quo efficitur ea persuasio rerum non apparentium, quæ est fundamentum sperandi. Vel si de actu fidei loqui, et de eo hanc definitionem intelligere volumus, ait, fidem esse assensum certum rerum non apparentium. Ubi, eo ipso intelligitur hic assensus nisi divina auctoritate, quod certum est, nullum posse esse assensum omnino certum et infallibilem rerum non apparentium, nisi quæ auctoritate Dei nititur. Vocat ergo fidem substantiam, seu hypostasin, quasi fundamentum et basin, qua nituntur res speratae, per analogiam, ut *Anselmus* in c. 11. ad Heb. explicat, ad primam substantiam. Ut enim substantia, inquit, substat formæ, eam faciendo esse, sic fides rebus sperandis; sicut nempe sublati primis substantiis cetera tolluntur, ita si fidem tollas, nulla fiducia, nulla spes supererit. Potest esse fides sine spe, tamen quia ex se apta est fundare spem, ideo sic definitur. Vocatur argumentum, seu ut *Augustinus* locis citatis legit, *convictio*, ubi argumenti nomen sumitur, inquit *D. Thomas* a. 1., hic, pro effectu argumenti, scilicet pro firma adhæsione, quam generare solet argumentum. Non ideo autem dicitur substantia rerum sperandarum, quasi sola speranda credantur, creduntur enim et præterita et futuræ pœnæ, quæ non sperantur. Deinde etiam timendorum est fundamentum, ex fide enim oritur timor iudicii etc., tamen, ut ait *Palacios* 3. dist. 23. disp. 4., non dicitur fundamentum timendorum, quia lex evangelica non est lex timoris. Definitio fidei habetur per actum primum et finem, seu per ordinem ad id, quod est finis proprius fidei seu salutem supernaturalem.

Præter hunc vero habitum infusum, dantur etiam circa obiecta fidei supernaturaliter credita habitus acquisiti fidei, ut supra dicebamus, quia frequenter accidit, ut fideles credant mysteria fidei propter auctoritatem Dei ex humanis testimoniis ^{Hæretici quo-}_{modo credant.}

Secunda dubitatio.

Art. 7. AN HABITUS FIDEI SIMUL CUM CHARITATE INFUNDATUR?

Dupliciter comparari possunt habitus theologici inter se. Primo secundum ordinem dignitatis. Secundo, quoad productionem in ordine ad tempus. Et quidem recte docet *D. Thomas* 1. II. q. 62. a. 4., ordine perfectionis priorem esse charitatem, ut manifestum est ex *1. ad Cor.* 13. v. 13.; c. 12. v. 31. incipiens dicere de charitate, excellentiorem riam, ait, vobis demonstro. Ita etiam ad *Col.* 3, 14. Fidem vero præstantiorem esse spe, ex eo probabiliter colligi potest, ita *Bannez* q. 4. ar. 7. dub. 1., quod fides sit fundamentum spei, et substantia illius, cui multo magis, quam scientia, habitui principiorum innititur. Ergo cum in ceteris sit paritas, quod scilicet utraque virtus circa Deum immediate versetur, theologica sit et supernaturalis, fides erit nobilior. Ordine vero generationis, ait *D. Thomas* loco cit., actum fidei priorem esse actu spei, est enim fides substantia sperandarum rerum etc., nec esse potest actus spei sine fide, licet fides possit esse in desperato, ut postea dicemus. Spei etiam actum priorem esse ait actu charitatis *Ambrosius* lib. 2. de Cain. c. 9., fides, ait, radix est virtutum omnium, et fundamentum. *Augustinus* tom. 3. de agone christiano c. 14, fides est primum, quo subiugatur anima Deo.

Difficultas solum superest: an quemadmodum actus fidei prior est actu charitatis tempore, ut ex *C. Tridentino* sess. 6. c. 6. et 7. constat, ita etiam habitus fidei infundatur ante habitum charitatis.

Prima sententia est *Caietani*, hic, qu. 6. a. 2. §. In responsione ad 3., *Bannez*, ibi, circa solutionem ad 3. concl. 1. et 2. et q. 5. a. 4. §. Sed queritur, *Valentiae*, hic, q. 5. p. 4. 4. disp. 6 punct. 2., *Suarez* III. p. tom. 3. disp. 28. dist. 3. §. Una superest, *Medina* 1. II. qu. 62. a. 4. c. 1., et videtur *D. Thomæ* q. 6. a. 2. ad 3., qui aiunt, habitum fidei infundi prius tempore, quam habitus charitatis. Ratio est, quia proportionata dispositio ad habitum fidei est actus credendi, sicut ad habitum charitatis actus dilectionis. Sed actus fidei etiam tempore prior est in adultis, qui per actus proprios disponuntur ad iustitiam actu dilectionis. Et ex alia parte, hic habitus non est necessario conexus cum habitu charitatis, siquidem remanet in peccatoribus. Quæ autem separatim existere possunt, possunt etiam seorsim

producit. Confirmatur. Ideo enim fides dicitur esse fundamentum, quia primo loco producitur.

Dico tamen breviter, habitum fidei non infundi nisi simul cum charitate et iustificatione. Ita expresse *D. Thomas* III. p. q. 85. a. 6., ubi ait, virtutes omnes simul infundi et non unam ante alias, et 1. II. q. 62. a. 4., habitus inquit, fidei, spei et charitatis simul infunduntur, licet ordine generationis actus fidei prior sit actu charitatis; ita etiam *Magister* 3. dist. 23., *Durandus* ibid. q. 6. n. 9., *Vega* 7. in Trid. c. 28. Et probatur ex Trid. sess. 6. c. 7., postquam enim c. 6. dixisset, actum fidei esse dispositionem ad iustificationem, subdit c. 7., hanc dispositionem iustificatione consequitur, quae est renovatio interioris hominis per infusionem gratiae et donorum. Et addit, in ipsa iustificatione cum remissione peccati haec simul infusa accipit homo, fidem, spem, charitatem. Ergo in iustificatione, quae sequitur dispositionem, simul infunditur fides, spes, charitas, licet actus credendi tamquam dispositio praecesserit. Dices, particulam „simul“ non significare coniunctionem temporis, sed paritatem et similitudinem infusionis, sicut Eccl. 18. v. 1., qui vivit in æternum, creavit omnia simul, et c. Firmiter *de sum. Trin.*, quod habetur l. 1. decretal. Greg. titulo 1., dicitur Deus ab initio temporis simul de nihilo creasse naturam angelicam et humanam. Quibus in locis, ut docte annotavit *Vasquez* I. p. disp. 224. n. 8. et 18., particula „simul“ idem significat, ac pariter. Contra est tamen. Nam præcipua vis nostri argumenti non est in sola particula „simul“, sed in illis verbis Concilii, „in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum“; per iustificationem enim, ut ex initio illius capit is patet, Concilium intelligit illam renovationem, quae sequitur post dispositiones enumeratas c. 6., et in ipsa iustificatione ait infundi fidem. Ergo significat Concilium hos habitus tunc infundi, cum per iustificationem renovatur homo. Confirmatur ex c. Maiores, et Clementina de Sum. Trin. citatis dub. 1., ubi definitum est tanquam probabilius, adultis in baptizmo infundi fidem, spem, charitatem. At si habitus fidei infunderetur, quamprimum elicit aliquis actum credendi, ante remissionem peccati, adultis fere nunquam infunderentur hi habitus in baptizmo, quia hi communiter ante susceptionem baptizmi credere solent. Licet ergo ex natura rei non sit inter has virtutes tanta connexio, ut fides non possit sine charitate infundi, sicut enim in peccatore perseverare potest sine charitate, ita etiam primo infundi posset;

Habitus simul
infunduntur.

de facto tamen noluit eam Deus infundere sine charitate, quamvis conservet post peccatum mortale, nolens tam graviter punire peccatum, ut propter illud omnia dona tollat, sed reservans ablationem habitus fidei pro solius infidelitatis pœna. Hæc autem Dei voluntas ex Conciliis citatis constat, nec *D. Thomas* illa q. 6. contrarium docuit, ibi enim solum agit de actu fidei, et cum, qui credit, sine charitate dicit non sanari simpliciter ab infidelitate, quia remanet macula præcedentis infidelitatis.

At ratione in primæ sententiae respondeo, negando, esse sufficientem dispositionem actum fidei ad habitum fidei, cum enim ex natura rei nullas dispositiones postulent hi habitus supernaturales, atque ita sicut parvulis sine ulla dispositione infunduntur, ita etiam adultis infundi possent. Ex Dei ordinatione pendet, quæ sint de facto sufficietes dispositiones ad habitum fidei. Dispositio autem Dei ex allatis Conciliis talis est, ut nemo sit ad habitum fidei sufficienter dispositus, nisi, qui etiam ad iustificationem, in qua infunditur habitus fidei, sit dispositus. Ad confirmationem respondeo: fidem dici fundamentum, quia actus illius prior est actibus aliarum virtutum theologicarum, et ideo præcedit fides secundum actum alia dona, ex *Trid. sess. 6. c. 6. et 8.* Ita *Bannez* q. 4. a. 7. dub. 2. concl. 4.

Tertia dubitatio.

AN IN VOLUNTATE SIT SPECIALIS VIRTUS AD IMPERANDOS ACTUS FIDEI?

D. Thomas a. 7. ait, quasdam virtutes per se, alias per accidens necessarias ad fidem, ut fortitudinem, humilitatem, tamquam removentes prohibentem timorem et superbiam etc. Dubium ergo præsens est: Utrum per se necessaria sit aliqua virtus voluntatis ad imperandos actus fidei?

Prima sententia est *Scoti* 2. dist. 25. qu. 2. § Ideo dico, negantis, quia non putat, ut dixi supra, necessarium esse positivum imperium voluntatis ad actum credendi. Ita *Vasquez* 1. II. disp. 87. cap. 1.

Dico 1-o. Datur habitus specialis in voluntate ad imperandos actus fidei. Ita *D. Thomas* ar. 2. in corpore et ad 1-m, *Valentia* q. 1. puncto 4. col. 75. et qu. 4. puncto 2., *Suarez* III. p. q. 7. a. 3. in comment., *Molina* disp. 8. concordiae §. Hic etc. Probatur,

nam ut qu. 1. ostendimus, actus voluntatis, quo imperatur assensus fidei, necessarius est ad credendum. Hic autem voluntatis actus duplex esse potest, ut supra dicebamus, quidam naturalis, alter in essentia supernaturalis. Et actibus quidem naturalibus honestis ex frequentatione produci habitum non minus, quam actibus aliis voluntatis naturalibus, recte docet Molina supra. Eodem modo ad actum supernaturale, simul cum aliis donis, infundi in iustificatione habitum virtutis, æque probabile est, ac de habitibus aliarum virtutum, omnes enim causæ, ob quas habitus aliarum virtutum infunduntur, locum habent etiam in hoc habitu.

Dico 2-o. Hic habitus non est theologicus. Probatur, quia non versatur immediate circa Deum tamquam circa rationem formalem obiecti, sicut habitus fidei, spei et charitatis, sed circa actum intellectus credendi, et confitendi fidem, et eorum honestatem creatam, ita ut materiale obiectum huius actus voluntatis sit actus fidei interior vel exterior, formale vero honestas, quæ apprehenditur in actu creato assentiendi divinæ auctoritati, ut ex iis, quæ de obiecto virtutum voluntatis alibi dicemus, constabit. Ergo sicut religio ob similem rationem non est virtus theologica, quia immediate versatur circa actus, quibus Deus colitur, ita similiter etc.

An vero hic habitus supernaturalis sit in substantia, ex iis, quæ de actu piæ affectionis supra disputavimus, facile est iudicare. Et quidem non esse supernaturale, innuere videtur *Valentia* mox citandus, cum ait, hanc virtutem esse studiositatem, quæ virtus moralis est et pars temperantiæ; et *Molina* ubi supra, ait, quod etiamsi Deus talem habitum non infunderet, actibus tamen voluntatis compararetur habitus ad prompte eliciendos actus voluntatis. *Suarez* tamen loco cit. ait, actum voluntatis supernaturale esse consequenter habitum, sed non explicat, an supernaturalis sit in substantia vel solum quoad modum, nec vidi ullum, qui expresse dicat hunc habitum supernaturale esse in substantia.

An vero hæc virtus sit specialis quædam virtus, non consentiant auctores. *Caietanus* enim, hic, ait, hanc virtutem non esse aliam, nisi ipsam charitatem, quia inquit, fides per charitatem operatur. *Medina* 1. 4. de recta in Deum fide c. 2. ait, hanc virtutem esse obedientiam, quia *D. Thomas*, hic, a. 2. ad 2. ait, voluntatem per hanc virtutem fieri promptam ad obediendum fidei, et III. p. q. 7. a. 3. ad 4., per fidem ait ex obedientia Deo assentitur homo, iuxta illud ad *Rom.* 1. v. 5., ad obediendum fidei etc.

Valentia vero, hic, qu. 1. punto 4. ad 3. et qu. 4. punto 2. in fine, ait hanc virtutem esse studiositatem, quæ movet ad discenda illa, quæ sunt necessaria.

Est virtus
peculiaris mo-
ralis infusa in
voluntate :
obedientia
fidei.

Dico 3-o. Hæc virtus voluntatis, quæ movet intellectum ad assentiendum divinæ auctoritati propter honestatem, quæ est in subiiciendo humano intellectu divinæ auctoritati, est virtus peculiaris, distincta a reliquis omnibus, et vocari potest obedientia fidei. Ita *Molina* loco cit., *Suarez*, III. p. q. 7. ar. 3. in comment., ubi notat, hunc habitum voluntatis etiam in Christo et beatis manere, quia possunt diligere honestatem, quæ est in actu obscure credendi. Desumitur etiam ex *D. Thoma*, qui hanc virtutem vocat obedientiam, non quidem illam specialem, per quam fiunt opera præcepta sub ea formalí ratione, quia præcepta sunt, ut explicat optime *D. Thomas*, hic, a. 7. ad 3. Intelligit ergo *D. Thomas* virtutem peculiarem, quæ quia respicit materiam relatam ad divinam auctoritatem revelandi, simili modo ei, quæ respicit obedientia materiam relatam ad auctoritatem iubendi, vocatur obedientia fidei. Iam igitur quod hæc virtus non sit charitas, probatur, quia honestus actus credendi potest esse in peccatore, ante dilectionem Dei, et post peccatum manere in homine. Ergo voluntas, quæ necessaria est ad actum fidei, non est actus charitatis. Et confirmatur, nam virtus charitatis solum operatur ex Dei benevolentia, desiderando bona illi, quatenus sunt bona illius; voluntas autem credendi respicit honestatem, quæ est in credendo res revelatas a Deo. Ergo non pertinet ad charitatem. Licet verum sit, imperari posse actum fidei a charitate, si quis ex Dei benevolentia velit credere, quatenus scilicet hic actus Deo gratus est, et quodammodo bonus. Sicut etiam imperari potest a speciali virtute obedientiæ, si nimirum quis credere velit, quia nempe præceptum est a Deo. Qua etiam ratione actus omnium aliarum virtutum imperari possunt a charitate et obedientia. Si tamen credere quis velit ob peculiarem honestatem, quam actus credendi ex se habet ab obiecto, circa quod versatur, tunc huiusmodi actus non procedit ex charitate vel obedientia, sed ex peculiari virtute, cuius proprium munus sit subiicere intellectum divinæ auctoritati, et facere, ut homo confiteatur fidem exterius, quando est opus. Quod vero non sit obedientia specialis, patet, nam ut illo a. 7. ad 3. dicit *D. Thomas*, obedientia tantum versatur circa materiam præceptam, ut præcepta est formaliter, ita ut motivum operandi sit honestas

Obedientia.

obtemperandi præcepto. At honesta voluntas credendi versari potest circa materiam non præceptam, id est, circa id, quod ex præcepto non tenemur actu credere, modo res illa sit revelata a Deo. Ergo. Quod vero non sit studiositatis, patet, nam studiositas, cum sit pars temperantiæ, ordinatur ad temperandum appetitum sciendi, ideoque versatur immediate circa appetitum cognoscendi et illum moderatur, non autem circa scientiam, ut recte docet *D. Thomas*, hic, q. 167. a. 1. in corpore, et facit, ne homo propter laborem negligat scienda, aut per nimium sciendi desiderium velit scire, quæ non decent. At virtus obedientiæ fidei immediate versatur circa assensum fidei et non circa appetitum credendi, mediate autem non solum versatur circa cognitionem, ut studiositas, sed etiam circa actum externum confessionis fidei. *Ratio vero a priori conclusionis est*: nam ut aliqua sit specialis virtus, solum requiritur, ut habeat motivum specificum, præsertim si coniunctam habeat specialem honestatem et difficultatem. At hæc reperiuntur in voluntate subiiciendi intellectum divinæ auctoritati, et si fiat, ut subiiciatur intellectus huic auctoritati propter se, motivum illius supernaturale erit et actus difficilis etc. Ergo. Qui dicunt hanc virtutam esse studiositatem, ut *Valentia*, dicunt, non esse supernaturalem virtutem. *Molina* etiam ait, hunc habitum acquiri posse per actum, etiamsi non infunderetur. *Suarez* tamen ait, esse supernaturalem hunc habitum. Sed de hoc iudicium feratur ex iis, quæ de actu dixi.

Al fundamentum Caietani respondeo: aliud esse querere, per quid fides operetur ad implenda mandata et merendam gloriam de condigno, et illud est charitas; aliud vero, per quam voluntatem generetur actus fidei. Et iam ostendi, generari per actum proprium peculiaris virtutis.

Quarta dubitatio.

AN HABITUS FIDEI SIT UNA VIRTUS?

Habitus intellectus et voluntatis, qui virtutes nominantur, in hoc convenient, quod perficiant potentias in ordine ad perfectam operationem, ut ex 7. Phys. text. 17. colligitur. Differunt vero, quod virtutes voluntatis ordinantur ad operationis honestatem, tamquam ad rationem formalem obiecti et ideo præstant bonum usum operationum; quæ vero sunt in intellectu, per se ordinantur ad veritatem, et ita habitus, qui aberrare non possunt a veritate,

sunt virtutes, sicut e contra habitus opinionis fidei humanæ etc. non numerantur inter virtutes intellectus, ut recte *D. Thomas* ait, a. 5. ad. 2. Cum vero fides complete sumpta in esse morali duos habitus physicos complectatur, quorum unus est in intellectu, alter in voluntate, potissima difficultas est de habitu intellectus. An sit virtus, et an ex habitu intellectus et voluntatis plures virtutes constituantur. Certum enim est, habitum voluntatis non minus esse virtutem, quam sit quælibet alia moralis virtus, cum inclinet ad actum honestum, sub ratione honesti.

Durandus 3. dist. 23. q. 6. n. 6. ait, habitum fidei non esse virtutem. Favet *D. Thomas*, hic; a. 5. in corpore, cum ait, fidem formatam esse virtutem, non tamen informem. Fundamentum est, nam virtus perficit potentiam et disponit ad operationem perfectam, quæ illi convenit, est enim dispositio perfecti ad operationem, ut 7. Phys. test. 17. Sed habitus fidei elicit actum obscurum, ideoque imperfectum. Ergo non est virtus.

Dico 1-o. Habitum fidei in intellectu existentem esse virtutem. Ita *D. Thomas* 1. II. q. 62. a. 3. ad 2., *Medina*, ibi, et *D. Thomas*, hic, a. 5. ad 2-m, ibique *Caietanus*, *Bannez* et alii, et *Molina* I. p. q. 1. a. 6. in fine. Probatur, tum quia præcepta non dantur, nisi de actu virtutum: at de actu fidei præcepta sunt, ut q. 2. diximus: ergo actus fidei est actus virtutis; tum quia infidelitas opposita fidei est vitium, at vitia virtutibus opponuntur; tum quia virtus est illa, qua semper bene utimur, at talis est fides, cuius actus semper est bonus, ut supra q. 2. ar. 9. diximus; tum demum, quia virtus alicuius potentiae est habitus, qui sine defectu inclinat potentiam in suum bonum; sed bonum intellectus est verum, et fides infallibiliter inclinat in verum: ergo etc. *Ratio a priori conclusionis*, ex qua Durandi fundamentum solvitur, est, quia non est de essentia virtutis, ut eliciat opus perfectissimum circa suum obiectum, alias nec spes esset virtus, quia circa Dei bonitatem, circa quam versatur, potest esse actus perfectior, scilicet charitatis. Imo nec habitus remissus temperantiae esset virtus. Ergo solum requiritur ad rationem virtutis, ut eliciat actum, qui sit perfectio potentiae et in quo non sit malitia et falsitas.

Dico 2-o. Habitum fidei, qui est in intellectu, est virtus theologicæ. Patet, nam est habitus, qui a solo Deo infunditur, et immediate versatur circa Deum, tamquam circa rationem formalem obiecti. At hæc sufficiunt ad virtutem theologicam. Ergo. Habitum

tamen, qui in voluntate est, scilicet obedientia fidei, non est theologicus.

Dico 3-o. Etiam fides informis, seu charitate destituta, quantum integratur ex habitu intellectus et voluntatis elicente piam affectionem, est proprie virtus. Ita *Bannez* q. 4. art. 5. dub. 1., ubi ait, fidem secundum suam essentiam esse virtutem, licet ultimum statum virtutis non habeat sine charitate. Probatur 1-o., habitus fidei non elicit actum intellectus perfectiorem, quantum ad id, quod praeceps pertinet ad cognitionem, qua solum ratione est actus fidei, sive adsit charitas, sive absit. Ergo sicut ob similem rationem habitus temperantiæ est virtus etiam sine charitate, licet sine illa non habeat actus meritorios de condigno, ita similiter etc. Deinde, fides informis facile et firmiter elicit actum honestum, circa proprium obiectum, etiamsi non imperetur a charitate, nam ut qu. 2. a. 9. dixi, semper actus fidei honestus est et meritorius, saltem de congruo, etiam absque charitate, quia semper ab honesta voluntate imperatur. Licet ergo, cum a charitate imperatur actus fidei, habeat etiam bonitatem charitatis, quod et in aliis virtutibus moralibus accidit, ex eo tamen non sequitur, quod non sit virtus proprie, etiamsi careat hac bonitate accidentali, et hoc solum vult *D. Thomas* illo ar. 5. in corpore, fidem scilicet informem non esse virtutem, quæ elicit operationes meritorias ad salutem, vel certe non habere perfectum statum virtutis sine charitate, sicut una virtus moralis, si non sit aliis connexa, non habet statum perfectum et heroicum, ut suo loco dicetur.

Dico 4-o. Habitus fidei, qui in intellectu est, in entitate physica licet differat ab habitu voluntatis, a quo imperatur et a cuius actu habet, ut liber sit et in genere moris, in effectu tamen morali seu in genere moris sunt unus habitus. Et quidem quod habitus intellectus fidei sit unicus specie (numero enim multiplicantur pro ratione subiectorum), supra qu. 2. ar. 1. dub. 1. ad 1. ostendimus ex *D. Paulo*. Quod igitur habitus, qui in voluntate est, simul cum habitu intellectus, in effectu moris, sint una virtus, probatur, nam ex illis duobus habitibus unus actus moralis oritur, sicut in universum, ex actu voluntatis imperante et actu externo imperato, quia in iis una tantum est ratio libertatis, quam per extrinsecam denominationem a libertate formalis voluntatis accipit primario actus voluntatis, secundario autem quilibet actus imperatus a voluntate, per talem actum. At in actu credendi actus

Bannez,
hic, a. 6., post
quam retulisti
set quasdam
glossas, que
fidem forma-
tam et infor-
men specie
distingunt,
ait, in quos-
dam Juristas
recte convenire
illud: quid
canni in balneo?
Cum non sit
illorum species
virtutum assi-
gnare.

voluntatis imperantis comparatur ad actum fidei, sicut ad actum imperatum et externum, ideoque unus fit actus ex utroque in genere moris, sicut ex actu externo potentiae materialis occidentis, dantis eleemosynam etc. et ex actu interno voluntatis, unus integratur actus moralis.

Quod vero in entitate physica distinguantur hæ virtutes, clarissimum est. Habitus enim diversarum potentiarum non possunt esse unius speciei, sicut nec actus earum. Nam actus habituum voluntatis est volitio, habituum intellectus intellectio, siquidem idem omnino est actus potentiae, et habitus in illa existentis.

Potentiae et
habitus idem
est actus.

Ergo sicut in entitate physica non possunt esse idem actus intellectus et voluntatis, licet possint esse unus actus moraliter: ita nec habitus. Et ideo *D. Thomas*, hic, a. 4. in corpore, ait, id solum per se pertinere ad fidem, quod pertinet ad intellectum, quod autem ad voluntatem pertinet, non per se pertinet ad intellectum, in esse scilicet physico.

ARTICULUS IV.

Utrum fides informis possit fieri formata?

Certissimum est, fidem remanere in homine peccatore, qui charitate sit destitutus, ut recte *Durandus* 3. dist. 23. q. 9. n. 7., *Medina* 1. II. q. 62. a. 4., *Valentia* hic, q. 4. p. 4. et alii. Et colligitur ex *Ioan.* 12. v. 42., multi crediderunt, qui tamen magis dilexerunt gloriam hominum etc., 1. *Ioan.* 3. v. 19., qui non diligit, manet in morte, et 1. *ad Cor.* 13. v. 12., si habuero omnem fidem, ubi supponitur fidem esse posse sine charitate; sicut et *Jacobi*, fides mortua 2. v. 17., ad *Gal.* 5. v. 6., inutilis, si per charitatem non operatur. Unde *Augustinus* 15. de Trin. c. 18., fides, ait, sine charitate esse potest, prodesse non potest; et subdit, quantum ergo bonum charitas, sine qua tanta bona ad vitam æternam non perducunt. *Bernardus* serm. 24. in Cant. sub finem, si quædam anima fidei est devotio, quid fides, quæ non operatur, nisi cadaver exanime; mors fidei est separatio charitatis. Credis in Christum, fac Christi opera, ut vivat fides tua; fidem tuam dilectio animet, probet actio; vides, quod non facit honorem rectum fides etiam recta, quæ non operatur ex dilectione, et epist. 42., *Ambrosius* in c. 4. ad Hebr., magna quidem, et salutaris res est

fides, et sine qua salvari non sit possibile, sed sola fides non sufficit, operari per dilectionem fidem necesse est. Et definitur in *Conc. Trid.* sess. 6. c. 25. et canone 28. *Augustinus* tom. 9. de cognitione veræ vitæ c. 17., fides, inquit, dilectione animatur, sicut corpus anima vivificatur.

Eadem autem est distinctio fidei in formatam et informem, et in vivam et mortuam, quia eadem fides, si coniuncta illi sit charitas, in eadem anima dicitur viva et formata; si coniuncta non sit, dicitur mortua et informis. Quomodo autem dicatur charitas forma virtutum, et veluti vita animæ virtutum, quæ in ea existunt, facile colligitur, si consideremus, tunc solum posse animam elicere operationes meritorias vitæ æternæ, et virtutes respectu finis supernaturalis, cum in ea est charitas, sine qua nec anima, nec virtutes in ea existentes possunt ullum opus meritorium de condigno elicere; sicut cadaver sine anima non potest vitales operationes producere. Et ex hac similitudine orta est appellatio fidei vivæ et formatæ. Ex quibus constat, charitatem solum esse formam extrinsecam fidei et ceterarum virtutum, non autem essentialem, qualis est anima respectu hominis, atque ideo licet ablata anima non maneat idem homo, manet tamen eadem fides sine charitate. Ideo *C. Tridentinum* sess. 6. can. 28. damnat, qui amissa gratia, fidem amitti dicunt. Et si fides formata et informis non est eadem, amittitur. Ergo.

Charitas vita
virtutum.

Ita Durandus
3. d. 23. q.
8. r. 3.

ARTICULUS VIII.

Utrum fides sit certior scientia?

Recte docet *Molina* I. p. q. 1. a. 5., certitudinem alicuius actus non esse solam adhaesionem firmam, natam ex solo voluntatis imperio, et ex subiecti dispositione, ut etiam notat *D. Thomas*, quia hæc etiam in obstinate adhærentibus errori reperitur. Est igitur certitudo actus, (habitus enim nonnisi denominatione extrinseca sumpta ab actibus dicuntur certi), ipsa infallibilis et firma adhæsio intellectus, quam ex formalí ratione assentiendi et modo cognoscendi habet, ut recte *Bannez*, *Valentia* et alii, hic, explicantes per firmam adhaesionem intellectus ad unam partem, sine dubitatione. Quando igitur res ita cognoscuntur et per talia media ac rationes formales cognoscendi, ut tali cognitioni non possit

Certitudo.

subesse falsum, actus dicitur esse certus: proinde non videtur certitudo cognitionis distingui ab infallibili veritate illius. Prætermissa igitur sententia *Durandi* 3. dist. 23. qu. 7., qui postquam dixisset, certitudinem aliam esse evidentiæ, aliam adhæsionis, et ostendisset, hanc postremam non mereri nomen certitudinis, siquidem etiam in obstinatis hæreticis invenitur, addit, in fide nostra non esse aliam certitudinem, quam adhæsionis, nec auctoritatem Dei posse facere nobis certas res fidei; hac, inquam, sententia prætermissa, D. Thomas, hic, scientiam ait esse certiorem ex parte subiecti, quia contra res fidei oriri potest dubitatio, saltem indelibera, non vero contra scientiam. At vero ex parte causæ et obiecti formalis fides est certior, quia innititur divinæ auctoritati, non rationi humanæ.

Certissimum est, fidem catholicam esse cognitionem omnium certissimam, ut contra Abælardum ex *D. Bernardo* qu. 2. a. 3. diximus. Probatur, ex *D. Petro*, epist. 2. c. 1. v. 18., audivimus, inquit, vocem de cœlo, et habemus firmorem propheticum sermonem. Ubi præfert certitudinem fidei certitudini cognitionis sensuum. Et 2. *ad Cor.* 10., v. 5., fides dicitur superare omnem intellectum, et sapientiam, ducereque in captivitatem. Et 1. *Ioan.* 5. v. 4. dicitur fides vincere mundum. Et 1. *ad Cor.* 1. v. 19., postquam dixisset, perdam sapientiam sapientum etc. subdit v. 25., quod infirmum est Dei, fortius est hominibus, quasi dicat, fides, quæ in ordine cognitionis supernaturalis est imperfectissima, fortior est omni humana sapientia. Ad *Gal.* v. 8., licet nos vel angelus etc. *Heb.* 11. v. 27., Moyses fide invisibilem videns sustinuit. Idem docent Patres, ut *Augustinus* 8. de Trin. c. 5., in rebus, ait, fidei non licet dicere „forte“; possumus salva fide dicere, forte talis fuit B. Virgo etc., nemo tamen dicere potest, forte ex Virgine natus est Christus; et 7. Confess. c. 10. ait, facilius se dubitaturum, an viveret, quam de veritate fidei. Et *Chrysostomus* hom. 21. ad Hebr., fides, ait, ad eandem certitudinem dicit, ad quam etiam, quæ videntur; nec fides dici potest, nisi cum circa ea, quæ non videntur, amplius, quam circa ea, quæ videntur, certitudinem quis habuerit. Et ratio est clarissima, certitudo enim actus sumitur ex obiecto formaliter infallibili; sed fides innititur auctoritati divinæ tamquam formaliter rationi, ut supra ostendimus: ergo tam sunt certæ res fidei, quam certum est, primam veritatem nec falli nec fallere. Sed maior est infallibilitas Dei in dicendo, quam infallibilitas cuiusvis cognitionis natu-

ralis, quæ ultimo innititur cognitioni sensitivæ. *Basilius* in Psalm. 115. initio: Fides persuadet, ait, præ cunctis rationabilibus methodis. Quod indicare volens Christus Dominus *Lucæ* 21. v. 23., cœlum et terram transituram ait potius, quam verbum suum. Unde licet interdum res, quæ fide creduntur, sint contingentes, cognitio tamen fidei, qua illæ creduntur, multo certior est, quam naturalis cognitio rerum necessariarum, siquidem certitudo non ex solo obiecto scito, sed potissimum ex principio sciendi sumitur, quod in fide certius est, quam in ulla alia cognitione naturali, nimirum divina auctoritas. Confirmat hanc conclusionem *Canus* 12. de locis, circa medium, c. 2., eo, quod ad hanc certitudinem significandam soleat Scriptura fidem vocare scientiam, *Job.* 19. v. 25., scio, quod Redemptor etc., 2. *ad Cor.* 1. v. 12. scio, cui credidi, *Actorum* 2. v. 36. certissime sciat, 1. *Reg.* 24. v. 21. scio pro certissimo; et ideo 2. *ad Cor.* 10. v. 5. vocatur scientia Dei, *Sap.* 10. v. 10. scientia Sanctorum. A posteriori etiam confirmari potest, Christiani nempe mori et spoliari omnibus vitæ commodis malunt, quam negare res fidei, qui tamen pro nulla demonstratione philosophica vel articulo privari vellent. Et similiter, licet quis videatur sibi habere demonstrationem, si tamen ostendatur illi, quod talis conclusio sit contra fidem, statim respicit et paralogismum esse iudicat, quam ante demonstrationem esse putabat. Quod signum est, non tantum certius, sed etiam firmius adhærere Christianum rebus fidei, licet obscurius, quam evidentibus veritatibus, quia auxilium gratiæ divinæ supplet defectum eius evidentiæ. Sola igitur visio beatifica Dei superare potest cognitionem fidei, quia illa innititur Deo non revelanti, sed ut est in se, atque ideo annexam habet evidentiam, quam fides non habet: atque ita potest quis dissentire rebus fidei, etiam manente notitia omnium motivorum, quibus ante ad credendum motus fuit, quod in cognitione evidenti non contingit.

Difficultas ergo solum in hoc articulo est: An quis certo cognoscere possit, se habere fidem. Affirmat *Vega* 9. in Trid. c. 37., *Medina* 1. II. q. 112. a. 5. q. 2. concl. 2., ubi, Christianus, ait, certitudine fidei cognoscit se habere assensum fidei supernaturalis et divinæ, *Bannez*, hic, q. 6. a. 2. in quodam dubio concl. 4. et 5., *Caietanus* ibidem a. 1. Probatur ex *Augustino*, qui 13. de Trin. c. 1., quod habetur 3. d. 23. can. Notandum, ubi ait, quemlibet videre in corde suo, fidem esse, si credit, non esse si non credit, et c. 2., suam igitur quisque fidem apud se videt, in altero non

videt, sed credit. Et *D. Paulus* 2. ad Cor. ultimo v. 5., ipsi vos probate, si estis in fide. Ratione probat *Medina*, nam si Christianus nesciret, certo se habere fidem, ergo posset dubitare an sua fides certa esset, et assensus verus. Et multa alia argumenta parvi momenti coacervat.

Dico 1-o. De fide est, aliquos semper esse in Ecclesia, qui credunt fide divina quibusdam temporibus. Alias enim fides vera in Ecclesia deficeret. Sed qui illi sint, Deus solus novit. Fideles enim non possunt certo cognoscere se habere habitum fidei supernaturalem. In hoc consentiunt *Vega* et alii citati. Et ratio est clara, quia dona habitualia per se ipsa non sunt nota iis, in quibus sunt, nec ex solis actibus, tamquam ex effectibus, certo cognosci possunt, quia possunt tales actiones sine habitibus ex speciali auxilio Dei produci; quando autem aliquis effectus a qualibet duarum causarum potest ex æquo produci, neutra illarum determinate potest ex illo colligi. Deinde habitus fidei, ut recte ait *Vega*, non infunditur nisi simul cum charitate, aut saltem certum non est, quod Sine illa infundatur. At nullus est certus, an habeat in se charitatem infusam et sit iustificatus etc. Ergo.

Dico 2-o. Fidelis evidenter cognoscere potest, sc habere aliquem actum fidei, quo credit propter revelationem Dei, non tamen potest certo cognoscere, se habere actum fidei divinæ. Ita *Scotus* 3. dist. 23. qu. unica §. Sed quid dicis, *Durandus* 1. dist. 17. q. 4. num. 11., *Valentia*, hic, q. 6. punct. 1. col. 487. Primum patet experientia, sicut enim evidenter cognoscimus nos credere alicui homini referenti aliquam historiam, ita evidenter cognoscimus nos credere divinæ revelationi. Quo sensu dixit *Augustinus* citatus pro 1. sententia, nos videre fidem nostram, vel evidenti experientia cognoscere, nos habere assensum quibusdam rebus a Deo revelatis. Quod vero nesciamus, an hæc fides sit divina, patet. Nam fide divina solum credimus, quæ nobis proponuntur per humanam prædicationem a Deo, et quidem propter auctoritatem Dei per se et propter se creditam. Nullum est autem indicium, ex quo cognoscamus, an propter solam auctoritatem Dei credamus, vel potius propter revelationem creditam propter hominis proponentis auctoritatem. Quando enim aliquid credimus, quia Deus revelavit, dupliciter possumus cognoscere Deum revelasse, scilicet humano testimonio motivorum et proponentium res fidei vel immediate per se. Nullum autem est argumentum evidens, ex quo cognoscamus, utro horum

modorum credamus. Et confirmatur a posteriori, si enim catholicus propter unum articulum negatum fiat hæreticus, circa alios articulos, imo etiam circa eum, quem negavit, eodem modo videtur assentiri sibi, quo ante assentiebatur, cum esset catholicus, et ideo discernere non potest suum actum esse hæreticum. Et ex hoc multo clarius etiam sequitur: Neminem posse divina fide cognoscere, se habere actum fidei supernaturalis. Nam fide divina id solum credimus, quod Deus revelavit; sed quod hic et nunc eliciat aliquis actum fidei divinæ, nusquam est revelatum: ergo . . .

Dico 3-o. Morali certitudine posse et debere fidelem cognoscere, se habere actum fidei divinæ, vel saltem habuisse. Ita *D. Thomas* 1. II. q. 112. a. 5. ad 2. Probatur, quia experitur quisque, nullum se habere dubium circa res fidei, quas proponit Ecclesia; velle se credere eo modo, quo iubetur. Ergo probabiliter iudicat se credere tali actu, qui necessarius est ad satisfaciendum præcepto et ad hoc ut sit membrum Ecclesiæ. Deinde tenetur saltem morali certitudine credere se esse fidelem, alias non posset sacramenta percipere sine sacrilegio. Ergo debet posse habere talem certitudinem.

Ad argumenta contraria respondeo: Augustinum solum docere, quemlibet evidenter experiri se credere; non dicit autem posse aliquem cognoscere, an credat fidei supernaturali. *D. Paulus* indicat solum esse modum aliquem, quo fideles examinent fidem suam, an scilicet sint firmi in fide, an velint credere, quidquid Ecclesia docet etc. Petere possunt fidem seu actus fidei. Ad rationem respondeo, esse meram æquivocationem, fides enim interdum accipitur pro obiectis creditis, ut cum *Athanasius* inquit, hæc est fides catholica etc., et hoc sensu fideles certissimi sunt de sua fide, seu quod idem est, certissimi sunt, quod obiecta, quæ credunt, revelata sint a Deo atque ita certissima; non sunt vero certi de suo actu, quod ille supernaturalis sit, et soli divinæ auctoritati innitatur.

Dices: Credere fidei supernaturali est in voluntate hominis positum, ergo potest homo credere, cum vult. At ego certissimo scio, me velle credere fidei divina, et experior ex hoc imperio oriri actum fidei, ergo saltem per hunc discursum certo cognosco, me habere actum fidei divinæ. Respondeo. Positis auxiliis gratiæ requisitis ex parte intellectus et voluntatis, credimus cum volumus. An vero hic et nunc talia auxilia sufficientia sint in nobis, nescimus. Quando autem talia auxilia non habemus, adhuc possumus saltem remote credere, ut q. 2. a. 3. dub. ad 3. primæ sententiæ.

Quaestio V.

DE HABENTIBUS FIDEM.

ARTICULUS I., II.

An Angeli beati, et damnati, habeant fidem?

In Christo Domino, diximus superius, non fuisse habitum fidei, sicut nec in beatis, ut q. 1. a. 4. dub. 3. dicebamus, cum enim in illis non sint actus fidei, probabiliter colligitur, nec habitum operativum, qui ex natura sua ordinatur ad eliciendos actus, in illis conservari. De fide etiam Angelorum diximus superius, q. 1. ar. 4. dub. 2. et q. 2. art. 3. dub. 2., probabile esse eos in via fidem habuisse, sed postquam ad beatitudinem pervenerunt, sicut in hominibus, ita in illis quoque corruptum fuisse habitum fidei, non quidem ab aliqua forma physice incompossibili, sed quia Deus cessavit a conservatione huius habitus, qui statui beatitudinis non convenit, sicut nec actus illius, propter quem datus fuit.

Certum etiam est, in peregrinantibus, vel in hac vita, vel in purgatorio, reperiri fidem divinam, ut ex Scriptura superius ostendimus.

Difficultas est de damnatis. Durandus n. 3. dist. 23. q. 9. n. 9. ait, habitum fidei infusum manere in damnatis et in dæmonibus, si in via habuerunt talem fidem, et per infidelitatem non amiserunt, qui enim in via non habuerunt, eis non infunditur de novo talis habitus. Probat ex Iac. 2. v. 19., ubi Apostolus probare velens, fidem non sufficere ad salutem, ita argumentatur: Tu credis, quia unus est Deus: et dæmones credunt et contremiscunt. Ergo etc. Respondent aliqui, id non esse intelligendum de fide christiana, quæ innititur auctoritati divinæ, sed de assensu coacto, ex evidentia miraculorum, necessitante ad credendum. Contra est tamen. Nam si Apostolus non loqueretur de vera fide informi, qualis est in peccatoribus christianis absque charitate, argumentum Apostoli nihil concluderet. Dici enim potuit, mirum non esse, si coacta dæmonum fides non salvet, quia non est supernaturalis et voluntaria, sicut est fides peccatorum. Deinde vitiosum est argu-

mentum, cum ex eo, quod aliquid imperfectius non sufficit ad aliquem finem, infertur, etiam aliquid perfectius non posse sufficere. Ergo, ut Apostoli argumentum sit firmum, loquitur semper de fide simili.

Dicendum tamen est, in damnatis non esse fidem. Ita *Valentia* q. 5. punto 2. hic, licet etiam sententiam Durandi probabilem dicat. *Bannez* autem a. 2. dub. 1., putat sententiam Durandi plus quam falsam esse et proximam errori. Idem *D. Thomas* hic a. 2. ad 2., *Caietanus* a. 2. et alii. *D. Thomas* habet q. 18., a. 3. ad 2., in damnatis magis posse esse fidem, quam spem. Explicat id *Caietanus*, hic, a. 2. *Augustinus* l. 9. de civ. cap. 21., ait dæmones cognovisse Christum, non per lumen, quod illuminat pios, qui credunt per fidem, sed per alia divinæ virtutis efficacia et occultissima signa. Ratio est, quia hic habitus infunditur, ut per illum comparetur beatitudo, et sit fundamentum iustitiae, radix et substantia rerum sperandarum, et per illam finis et media ad illam necessaria cognoscuntur, ne circa illa erremus. At damnati nullam spem habent etc. Præterea, hic habitus solum potest operari per piam et honestam voluntatem, quæ in damnatis non est. Ergo ne frustra sit habitus operativus, cuius tota æternitate nullus esset actus, connaturale est, ut hic habitus desinat per cessationem divini influxus, conservantis tales habitum in anima. Nam ut *Matth. 25. v. 29.*, *Marci 4. v. 25.*, habenti dabatur, qui non habet et quod habet auferetur ab eo. *Osee 2. v. 3.*: Ne forte expoliam eam nudam et statuam eam secundum diem nativitatis suæ. Et valde congruum est, ut perpetuo inimici omnibus donis gratuitis ad amicitiam ordinatis spolientur.

Damnatio.

Ad argumentum contrarium respondeo: solutionem ibi allatam esse bonam. Ad replicam respondent aliqui: Illud „credunt“ præsens sumi pro præterito, more hebraeis usitato, et tunc D. Iacobi argumentum firmum est. Nam et dæmones habuerunt hanc fidem, tamen salvi non sunt. Ergo nec tu, o homo, potes præsumere. Deinde respondeo, in assensu fidei duo posse considerari, in primis assensum comparatione horum rel illorum obiectorum, quæ per tales assensum cognoscuntur. Deinde honestatem illius. Quamvis igitur ex parte honestatis et supernaturalitatis actus fidei magna sit inæqualitas inter fidem peccatoris et damnatorum; tamen ex parte obiecti materialis cogniti similitudo est inter fidem dæmonis et peccatoris, qui credit Deum unum esse. Apostolus ergo argu-

mentatur contra eos, qui dicebant sufficere ad salutem fidem, quatenus est cognitio veri Dei, etiam sine operibus, contra quos est efficax argumentum D. Iacobi. Ad confirmationem: ex re imperfectiori non sumi bonum argumentum ad probandam alteram rem perfectiorem non esse sufficientem. Ex re tamen imperfectiori bene probatur non sufficere etiam alteram, quæ perfectior est, ex ea parte, qua non est perfectior. Cognitio autem dæmonum ex parte obiecti materialis cogniti, abstrahendo a bonitate et supernaturalitate, similis est cognitioni peccatorum in via existentium.

Ex his apparet, non esse probandum, quod aliqui aiunt, remanere fidem in damnatis, ut sit signum discretivum illorum et ad maiorem cruciatum. Facile enim vel ex charactere, (qui signum distinctivum est potius, quam pars iustitiae et amicitiae Dei), vel si characterem non habuerunt, ut cathechumeni ante baptizmum, ex poena acerbiori aliisque modis cognosci poterunt.

ARTICULUS III.

An, qui negat unum articulum fidei per hæresin, amittat fidem?

Quidam sectarii, in primisque pater Adiaphoristarum, Erasmus, lib. de servanda concordia Ecclesiæ, ait, non quemcunque errorem circa veritates revelatas esse dignum damnatione, sed inter christianos, dummodo in fundamentis fidei et præcipuis capitibus concordia sit, etiamsi in aliis dissentiant, salus acquiri potest. Confessio etiam Augustana in a. 21. fatetur, catholicos in sua religione salvari posse. Idem docent Donatistæ apud S. *Augustinum* epist. 48. 18. civ. c. 51. initio, 2. contra Crescon. c. 3. Et alii. Vide *Bellarminum* in iudicio de libro Concordiæ cap. 12. Alii dissidium Lutheri et Calvini non putat magnum. Pelagius teste Augustino 1. 2. de gratia Christi, et, de peccato originali c. 23., sine fidei periculo esse de peccato originali quæstionem. Eodem teste, Hæres. 72., Rhetorius omnes hæreticos recte ambulare et vera dicere affirmavit. *Eusebius* 1. 5. c. 13., Apelles, ait, dixit, omnino non esse quærendam doctrinam, sed quemcunque ut credit manere debere; salvos enim fore pronunciabat, qui in crucifixum sperarent, modo in operibus bonis inveniantur.

Sed hic perniciosissimus et falsissimus error est, et illud

Iacobi 2. v. 10. in rebus etiam fidei locum habet: „qui in uno deliquerit, reus factus est omnium“. Et ex Scriptura clarissime convinci potest; sine fide enim impossibile est placere Deo, ad *Hebr.* 11. v. 6.; hæc autem fides una est, sicut et unus Deus, ad *Eph.* 4. v. 5. Ergo si in ea divisio fiat, non manebit una fides, ac proinde nec vera fides. Deinde tenentur fideles in eadem regula permanere ad *Phil.* 3. v. 16., id ipsum sapere *1. ad Cor.* 1. v. 10. ad *Phil.* 2. v. 2., habent cor unum *Rom.* 15. v. 6. Quæ fieri non possunt, si licitum esset cuivis sine discrimine salutis exorbitare circa res fidei. Ad hæc iubet Apostolus observari et vitari eos, qui dissensiones seminant propter doctrinam, quam accepimus, ad *Rom.* 16. v. 17., *1. ad Tim.* 6. v. 20., *Heb.* 13. v. 9., *Philip.* 3. v. 6., et eos anathematizat ad *Gal.* 1. v. 8. Ergo etc. Idem fuse ostendunt Patres. *Augustinus* enim l. de hæresibus in fine, sunt, ait, hæretici, qui singulis, vel non multo amplius dogmatibus oppugnant regulam veritatis etc.; *Athanasius* in Symbolo, quam nisi quisque integrum etc.; *Basilius* apud Theodoretum 4. histor. c. 29. alias 17. qui, ait, in Sacris Literis sunt educati, ne unam quidem syllabam divinorum dogmatum prodi sinunt, sed pro illius defensione, si opus est, nullum non mortis genus libenter amplectuntur.

Solum igitur superest explicandum: An qui unum articulum obstinate negat, circa alios articulos possit elicere actum fidei et consequenter retinere habitum infusum. *Durandus* 3. dist. 23. q. 9. n. 8. affirmit, remanere habitum fidei circa alios articulos. Probat: nam, inquit, hæretici quidam credunt Trinitatem, Incarnationem etc., quæ non possunt naturaliter cognosci, et ipsi fatentur ista se credere, non propter naturalem rationem, vel humanum testimonium, sed propter auctoritatem Dei. Facile autem assentiuntur, quod signum est, eos ex habitu credere. Ergo habent fidem divinam. Confirmatur: habitus naturales non corrumpuntur per actum, sed per oppositum habitum. Ergo nec habitus fidei corrumpetur, nisi per habitum infidelitatis. At unico actu non acquiritur habitus, et quamvis acquireretur, tamen habitus infidelitatis non pugnat cum habitu fidei, ut patet in iis, qui convertuntur ab hæresi, manent nempe in illis mali habitus inclinantes ad assensum falsum.

Dicendum tamen est, per quemlibet actum infidelitatis plene deliberatum, corrumpi habitum fidei. Ita *D. Thomas*, hic, et eius commentatores, *Caietanus*, *Bannez*, *Valentia*, *Scotus* 3. dist. 23. q.

unica §. Ad primum. Probatur 1-o ex *Concilio Trid.* sess. 6. c. 15. ubi definitur, amitti gratiam per quodvis mortale peccatum, fidem autem per infidelitatem. At qui unum articulum negat obstinate, vere habet actum infidelitatis. Ergo 2-o ex Scriptura: 1. *ad Tim.* 1. v. 19., quidam, inquit, repellentes bonam conscientiam circa fidem naufragaverunt, ubi Apostolus loquitur de Hymenæo et Alessandro, qui non negabant omnes articulos, et tamen dicit eos naufragium fidei fecisse, id est, ut ibi *Chrysostomus* exponit, sicut qui naufragium fecit omnibus amissis nudus evasit, ita qui ex fide excidit, nihil iam habet. Deinde c. 4. v. 1. ait Apostolus hæreticos discedere a fide. Ergo per quamlibet hæresin fides amittitur. Et c. 6. v. 3. si quis aliter docet, ait, superbus est, nihil sciens. At si per assensum fidei crederet alios articulos, adhuc multa sciret post errorem. Deinde s. Patres docent, eum, qui negat aliquam partem doctrinæ christianæ, nihil commune habere cum christianis, præter nomen, et esse extra Ecclesiam. Ita *S. Augustinus* in *Enchir.* c. 5. nominetenus, ait, invenitur Christus apud hæreticos; et l. 1. contra Parmenianum c. 7. vocat illos dealbatos christiano nomine; de fide symbolo c. 10. ait, eos non pertinere ad Ecclesiam. At si fidem retinerent, maneret in illis unio spiritualis, qua Ecclesiæ coniunguntur. Ergo. Addunt alii, non minus repugnare actum fidelitatis cum habitu fidei, quam repugnet actus peccati mortalis cum habitu charitatis. *Caietanus* vero addit disparitatem inter scientias acquisitas et fidem. Nam qui in scientia errat circa unam conclusionem, remanere potest in illo habitus respectu aliarum conclusionum, nam non est unum medium, et una ratio assentiendi respectu omnium assensuum scientiæ, est autem unica ratio assentiendi in omnibus fidei actibus; sicut ergo, si quis erraret in prima demonstratione mathematica, nullam scientiam haberet propositiōnum, quæ huic innituntur: ita etc.

An Theologia
sit in hæretico?

An hæretici
sine habitu
circa alios
articulos, ali-
quando eli-
cient actum
supernatura-
lem, non vidi
tractatum.

An vero ex hoc sequatur, nec Theologiam manere in hæretico, res est controversa. Negat remanere *Valentia*, hic, q. 5. punto 4. in fine. Rectius tamen docet *Vasquez* I. p. disp. 1. n. 9. et disp. 4. n. 25., remanere posse et actum et habitum Theologiæ in hæretico. Nec necesse esse ad Theologiam, ut præmissæ credantur fide divina, sed sufficere, si credantur fide naturali, sicut etiam *Canus* l. 2. de locis c. 3. concl. 1. ait, remanere posse Theologiam, etiamsi præmissæ, quæ sunt de fide, clare videantur per lumen prophetiæ, vel per claram Dei visionem.

Habitus vero fidei, per actum infidelitatis an solum expellatur demeritorie, vel per physicam incompossibilitatem, res incerta est. *Vasquez* 1. II. disp. 91. c. 4. ait expelli per naturalem incompossibilitatem, quemadmodum expellit peccatum gratiam. *Bannez* Quomodo fides expellatur per infidelitatem? vero, hic, q. 4. a. 5. dub. 1. *Scotus, Durandus* et alii, solum demeritorie expellere, non tamen per quodvis demeritum, sed per solum demeritum infidelitatis, ita ut cum demerito odii Dei, et cum demerito eius, qui ex ambitione, vel cupiditate vindictæ integrum provinciam in errorem induceret, cum tamen ipse non erraret in fide, licet multo plus demereretur, quam si eliceret unum actum infidelitatis, persisteret fides, quæ sola infidelitate amittitur, ut loco cit. definivit *Conc. Tridentinum*.

Illud vero recte notat *Vasquez* 1. II. disp. 91. c. 4. n. 20., quod cum definitum non sit, dari fidem habitualem, quando Tridentinum ait, fidem amitti per infidelitatem, sensum esse, statum fidelitatis, qui ex actibus fidei relinquitur per modum habitus, amitti per infidelitatem. Sicut dicimus mortale peccatum deleri per gratiam etc. Sicut enim qui ante credebat omnia, quæ erant credenda, fidelis dicebatur, ita qui non credit aliquid horum, infidelis est, hoc autem non demeritorie tantum, sed ex natura rei et oppositione inter actus, consequitur.

Ad argumenta Durandi respondeo: Hæretici non credunt propter auctoritatem divinam per se, sed propter auctoritatem creditam ex humana testificatione. Facile autem assentiuntur, quia dum essent fideles, sæpe eliciebant actus fidei humanæ circa illos articulos, ex quibus naturalis habitus genitus est. Nam per actus fidei supernaturalis generari habitum fidei humanæ, ut voluit *Molina* I. p. q. 1. a. 3. disp. 3. in fine, nullam habet probabilitatem, cum habitus non generetur nisi ad eliciendos actus eiusdem speciei cum iis, ex quibus genitus est, ut docet *Aristoteles* 2. Ethic. c. 1. Et revera, si per actus unius speciei produci posset habitus inclinans ad actus diversæ speciei, non posset idem esse obiectum actus et habitus. Confirmatio, si quid probat, solum ostendit, nonnisi demeritorie corrumpi habitum fidei per actum infidelitatis, quamquam ne id quidem probat, sicut enim potest actus peccati mortalis expellere gratiam habitualem, per quam homo iustus est, ita potest actus infidelitatis expellere habitum fidei.

An per actum
fidei super-
naturalis gene-
retur habitus
naturalis.

Vide q. 23
ar. 1. dub. 4.
in fine.

ARTICULUS IV.

Utrum fides possit esse maior in uno, quam in alio?

Certum est, fidem suscipere incrementum intensivum. Definitur enim in *Trid.* sess. 6. c. 20. dari fidei, spei, charitatis augmentum, et colligitur ex illo *Lucæ* 17. v. 5., adauge nobis fidem, *ad Rom.* 12. v. 3., unicuique divisit Deus mensuram fidei. 2. *ad Cor.* 10., 15., crescentis fidei, 2. *ad Thess.* 1. v. 3. crescere dicitur fides. Sed quæ de augmento fidei dicenda essent, similia sunt iis, quæ de charitatis augmentatione infra fuse dicemus. *Matth.* 14. v. 31. modica fides, c. 15. v. 28. magna est fides tua. *Calvinus* l. 4. c. 14. §., 8. nova quotidie fidei incrementa fieri in iustis ait. Ut enim ille discendo senex fiebat, sic Christiani proficiendo, quoniam fides per omnes ætatum gradus progredi debet, donec adolescat in virum perfectum. *Eph.* 4. n. 13. Addit §., 9. per sacramenta augeri fidem.

Disputat etiam hic *Valentia* et *Bannez*, an, quando in peccatoribus manet fides sine charitate, augeatur habitus fidei per actus. Et aiunt augeri, non quidem meritorie, nec etiam efficienter per actus fidei, quia, inquit *Bannez*, nulla virtus infusa per nostros actus potest efficienter augeri, sed ex Dei benignitate et liberalitate.

Quaestio VI.

DE CAUSA EFFICIENTE FIDEI.

D. Thomas docet, fidem tam informem, quam formatam Dei domum esse, non tantum revelantis mysteria, sed etiam moventis per gratiam ad fidem, et infundentis habitum. Quæ omnia ex dictis clara sunt. Ostendimus enim, quomodo Deus ad fidem nos perducat, revelando scilicet mysteria, excitando nos præveniente gratia efficaci ad credendum, et gratia comitante elevando intellectum, nobiscum producere actum fidei, ac demum in iustificatione infundendo habitum fidei. Solum difficultas esse potest, quomodo actus fidei augeat habitum. Et an primus actus fidei, producens habitum, perdurat effective, saltem instrumentaliter habitu fidei. Certum enim est, Deum solum esse causam efficientem principalem habitus supernaturalis, cui soli subditur potentia obedientialis passiva intellectus, ex qua educitur fides. Sed in hac re nihil certi habeo dicere.

Quaestio VII.

DE EFFECTIBUS FIDEI.

Effectus fidei est ipse actus fidei, ad quem efficiendum elevatur intellectus per habitum infusum, qui est causa æquivoca, licet non principalis actuū fidei. Duos alios effectus remotiores assignat *D. Thomas*: primo timorem Dei, qui a fide procedit, Timor Dei ex fide. quatenus per fidem intelligimus supplicia peccatoribus destinata, maiestatem Dei, eiusque in nos munificam liberalitatem. Hinc enim nascitur timor, vel servilis ob metum pœnarum, vel filialis propter immensam Dei maiestatem et bonitatem. Secundus effectus est, cordis purificatio, quæ a fide procedit, quatenus fides est initium iustificationis, atque ideo puritatis a macula, quæ in iustificatione acquiritur, deinde, quia ut *D. Thomas* a. 2. ad 2. ait, fides etiam informis purificat cor ab errore. De his autem disputat *D. Thomas*, ne quis fidem putaret, eo quod est fundamentum spei, non esse etiam fundamentum timoris; et ut intelligatur *Act. 15. v. 9.*, fide purificans corda etc. Non ideo fidei tribuit purificationem cordis, quasi illa sola sufficiat ad hanc puritatem, sed quia illa est primum initium sanctitatis et puritatis; cum enim iustus ex fide vivat, ad *Hebr. 10. v. 38.*, idcirco tota vita spiritualis, et omnes actiones vitales, id est, ad vitam æternam perducentes tribuuntur fidei, ut patet ex longissima enumeratione *D. Pauli* ad *Hebr. 11.*

Quaestio VIII., IX.

DE DISTINCTIONE FIDEI A DONIS ET GRATIIS INTELLECTUALIBUS?

Tria sunt hoc loco breviter explicanda: 1-um est, quomodo fides distinguitur a donis Spiritus Sancti. 2-o quomodo distinguitur a prophetia, quæ ad gratiam gratis datam spectat. 3-o quomodo differat a reliquis gratiis et præsertim a fide miraculorum. Nam de beatitudinibus et fructibus Spiritus Sancti nulla peculiaris

difficultas occurrit, cum ut recte *D. Thomas* 1. II. q. 69. et 70., beatitudines et fructus non sint habitus peculiares, distincti a donis et virtutibus, sed actus diversarum virtutum, vel status, qui consequitur ex actibus virtutum.

Prima dubitatio.

QUOMODO FIDES DISTINGUATUR A DONIS SPIRITUS SANCTI?

Isaias c. 11. v. 2. septem enumerat dona Spiritus Sancti, quæ in Christo requieverunt: sapientiam, intellectum, consilium, scientiam, fortitudinem, pietatem, timorem Domini. Et quia imagini Christi conformes sunt iusti, ideo etiam in iustis hæc dona ponuntur. Quorum prima quatuor ad intellectum, tria postrema ad voluntatem spectant; et quidem in nobis donum intellectus et scientiæ annexum est fidei, ut docet *D. Thomas* hic q. 8. et 9., donum sapientiæ charitati, ut inquit infra q. 45., donum vero consilii prudentiæ, ut ait qu. 52. *Augustinus* 17. civ. c. 10., septem dona Spiritus Sancti septem sunt, ait, columnæ, quas excidit Sapientia, et quibus innititur domus Dei. *Prov.* 9. v. 1.

An actus
donorum sint
actus virtu-
tum?

Duo sunt autem, quæ hic difficultatem habent. 1-um: An dentur actus aliqui proprii horum donorum distincti ab actibus virtutum. 2-m, an sint dona habitualia vel solum actualia? *Scotus* 3. dist. 34. q. unica, *Vasquez* 1. II. disp. 89. c. 2. aiunt, dona non distingui a virtutibus, nec esse aliud, quam egregios et heroicos quosdam actus virtutum, ad quos ex impulsu Dei peculiari moventur homines, quia ut etiam *Aristoteles* advertit 7. moralium ad Eudem. c. 18., interdum instinctu Dei impelluntur homines ad heroicis actus, in quibus non operamur consultando et deliberando, sed ex principio nobiliori intellectu et voluntate, quales putantur fuisse actus Samsonis *Iud.* 16. n. 29., ruina domus se et hostes opprimentis, Spiritus enim ait *Augustinus* 1. de civit. c. 21., latenter illi hoc iussit, qui per illum miracula operabatur, et S. Apolloniæ se in ignem præcipitantis. De similibus s. *Augustinus* 1. de civit. c. 26. quædam, ait, s. feminæ, ne violarentur, se in flumen præcipitarunt, de quibus nil temere audeo iudicare. Similiter Phinees *Num.* 25. v. 8., Eleazarus 1. *Machab.* 6. v. 46., Salomon 3. *Reg.* 3. v. 25. etc. fecerunt. *Prov.* 16. v. 10. Divinatio in labiis regis, in iudicio non errabit os eius. Nam ita occultis inspirationibus reguntur, ut divini videantur. Taliter Salomon. Et *Diodorus* lib. 20.

Ariopharnes iudex consultus a tribus filiis regis, quis illorum imperaret, iubet patrem exhumari et qui cor eius fixerit regnare. Duo primi fixerunt, tertius cedere se malle ait, quam figere. Hic ab Ariopharne rex dictus est. Vide etiam *Delrio* I. 4. Magiæ initio. Hanc sententiam probat *Vasquez*, nam si dona sunt distincta a virtutibus, ergo actus donorum habent diversa obiecta, ita ut in donis ad voluntatem spectantibus ex parte obiecti assignari beat ratio diversa boni honesti, et in donis intellectus diversa veritas, aut modus cognoscendi diversus. Sed hæc diversitas assignari non potest in obiectis. Et ratio est, nam donum sapientiæ, intellectus, consilii, scientiæ non possunt versari circa obiecta supernaturalia, nisi innitendo divinæ auctoritati, cui si innitantur, a fide non distinguuntur. Similiter timor filialis, quo timemus separari a Deo ex amore et reverentia, quam erga ipsum habemus, ad charitatem spectat, pietas ad religionem, fortitudo ad fortitudinem, consilium ad prudentiam infusam.

Secunda sententia est *D. Thomæ* I. II. q. 68., a. 1. ibidem, *Medinæ*, *Caietani*, *Valentiæ* I. II. disp. 5. q. 8., *Suarez* III. p. tomo 1. disp. 20. initio, qui aiunt esse habitus distinctos a virtutibus. Præcipuum fundamentum est, quia in Christo fuit donum sapientiæ, intellectus et scientiæ, ut *Isaias* citato loco ait, in quo tamen fides non fuit: ergo sapientia, intellectus etc. a fide distinguuntur.

Hæc sententia, quæ meo iudicio vera est, ut recte explicetur, supponendum imprimis est, dona eandem habere materiam cum materia virtutum, ut advertit *Caietanus* I. II. q. 68. a. 1. ad 1. Nam virtutes theologicæ et morales complectuntur omnes materias, circa quas homo potest operari, ut patet inductione. Deinde illud etiam probabilius est, hæc dona non esse solum dispositionem ad recipiendas divinas motiones, ita ut nullum habeant actum, nam ut recte *Scotus* 3. dist. 14. q. 2. §. In prima qu., *Vasquez* I. p. disp. 43. num. 3., habitus (si characterem sacramentalem excipias) non dantur ad recipiendum actum, sed ad eliciendum, licet enim ex divina ordinatione, sicut actus pœnitentiæ est dispositio ad gratiam, ita potuisse aliquis habitus esse dispositio ad motionem Dei actualem, tamen de facto non constat talis ordinatio Dei. Ergo cum ex natura rei necessaria non sit ad actum talis dispositio habitualis, nec constet de Dei ordinatione, nonnisi gratis poneretur. Et confirmatur, nam omnis virtus eo ipso, quod

inclinat ad actum circa propriam naturam, reddit hominem habilem ad consentiendum divinæ inspirationi, circa propriam materiam illius virtutis. Ergo ad hoc præcise non est opus donis distinctis a virtutibus.

Similiter non est dicendum (quod illa 1. II., ait *Valentia* p. 1. §. Fundamentum autem), eandem esse actionem virtutum et donorum, ita, ut quatenus per illam attingitur obiectum, sit actus virtutis, quatenus vero fit ex Dei impulsu, sit donum. Revera enim hoc modo dona non distinguerentur a virtutibus. Assignari ergo debent diversi actus donorum et virtutum, per quos distinguuntur et propter quos dantur.

In sententia ergo *D. Thomæ* dona a virtutibus per actus proprios hoc modo debent distingui. Sapientia et scientia iudicant res fidei tam speculativas, quam practicas, ut *D. Thomas* hic q. 8. a. 6. ait, licet 1. II. q. 68. a. 4. velit dona spectantia ad intellectum distingui penes practicum et speculativum, atque ita sapientiam iudicare de speculativis, scientiam de practicis, quod hic retractat, ut notavit *Caietanus* in illum locum 1. II., esse valde credibiles, dignas Deo et homini convenientes. Sed differunt in modo iudicandi, seu formalí ratione, quia, ut ait *Augustinus* 14. de Trin. c. 1. scientia nominatur a Paulo, ait, qua fides saluberrima gignitur, nutritur, augetur, defenditur, qua scientia non pollent plurimi fideles. Aliud enim est scire, quid credere debeas, aliud scire, quemadmodum hoc ipsum et piis optuletur, et contra impios defendatur, quod proprio vocabulo scientiam appellat Apostolus. Sapientia per rationes æternas, scientia per temporales id iudicat, qua de causa *D. Thomas* hic q. 9. ait, sapientiam iudicare de divinis, scientiam de humanis, vel ut q. 45. a. 2. ad 3. inquit, donum sapientiæ iudicare secundum rationes divinas, scientiæ secundum humanas. Vide *Augustinum* 13. Confess. c. 8., 12. Trin. c. 14. lib. 13. c. 19.

Intellectus non consistit in aliquo iudicio secundum *D. Thomam*, sed in perfecta rerum fidei apprehensione et conceptione; per quam ex Dei motione plures rationes apprehenduntur in mysteriis fidei et distinctius, de quibus iudicium fit per sapientiam et scientiam. Ita *D. Thomas* 2. II. q. 45. a. 2. ad 3., ubi donum intellectus, ait, est ad actum, qui dicitur percipere.* Unde 1. II. q. 68. a. 4. ait, ad apprehensionem veritatis speculativæ ordinari

Sapientiæ
et scientiæ
actus.

* Ita legendum, et non (percipiens) ut notat ibi *Valentia*.

intellectum, consilium ad practica. Quamobrem *D. Gregorius* 2. Moral. c. 36. intellectui opponit hebetudinem, sapientiae et scientiae ignorantiam.

Consilium iudicat practice de rebus agendis, et eo differt a iudicio prudentiae, quod non eliciatur proprio discursu, sed sola Spiritus Sancti motione, cuius actus est. Licet ergo non ex obiecto formaliter honestatis, ex diverso tamen modo tendendi essentialiter diversus esse potest. Per actum igitur prudentiae non iudicamus de rebus faciendis nisi ex principiis generalibus et lege ordinaria. Per actum vero consilii, saepe iudicatur aliquid esse faciendum, quod alias illicitum esset, ut exemplo Samsonis, Salomonis etc. aliisque patet. Ut nempe ex Aristotele dicebamus, qui divinitus impelluntur, non debent humanas rationes consulere. Nec tamen imprudens est huiusmodi iudicium, sed potius super humanam prudentiam, cum quadam morali certitudine, quem Spiritus Sanctus movens efficit. Hoc modo intelligitur, quod Thomistae aiunt: actus donorum non fieri per motionem rationis, sed per inspirationem Spiritus Sancti. Solum enim volunt, debere quidem iudicari, quod secundum rectam rationem sit, et num hoc sit agendum, alias opinio temeraria esset; sed non ex principiis generalibus humanae rationis. In qua tamen re non est cuilibet spiritui credendum; sed quae ad doctrinam spectant, examinanda sunt per fidei regulas, quae vero spectant ad operationem, examinanda sunt per leges ordinarias, et utendum consilio prudentium, et ut Augustinus ait 1. de civit. c. 26., tunc solum locum habent illa extraordinaria, cum Deus se iubere sine ulla ambiguitate significat.

Fortitudo vero aggreditur pericula praeter omnes rationes naturales ex motione Spiritus Sancti, in quo actu propria honestas est, quae non consistit in conformitate ad rationem naturalem, sed in conformitate ad motionem Spiritus Sancti.

Similis actus significatur in materia iustitiae, ratione pietatis. Et in materia temperantiae, ratione timoris Dei, sicut enim, inquit *D. Thomas* 1. II. q. 68. a. 4. ad 1., ad temperantiam spectat, ut quis recedat a pravis delectationibus propter dictamen rationis, ita ad donum timoris spectat, ut quis recedat a delectationibus ad motionem Spiritus Sancti.

Ex quibus colligi potest sufficientia septem donorum Spiritus Sancti, nam *Medina* 1. q. II. 68. a. 4. concl. 2., non satis aptam dat huius numeri rationem. Sufficientia ergo haec est: donorum

actus eandem habent materiam cum actibus virtutum, atque ita dona respondent quatuor virtutibus moralibus: prudentiae, iustitiae, fortitudini est temperantiae, et ordinantur ad eliciendos actus perfectiores circa materiam illarum virtutum, quam eliciunt ipsae virtutes, et ideo 1. II. q. 68. a. 8. ait *D. Thomas*, actus donorum medios esse (quoad perfectionem scilicet) inter morales et theologicas virtutes. Quia vero virtutes theologicae perfectissimos actus habent, ideo non respondent illis dona, quibus eliciantur actus perfectiores, sed solum fidei, propter obscuritatem adiuncta sunt tria dona, non ut fiant actus perfectiores fidei actibus, sed ut res fidei melius cognoscantur. Et quamvis interdum naturali discursu cognoscantur res fidei esse conformes rationi, dignae Deo etc., cum tamen fiant haec notitiae per dona Spiritus Sancti, fiunt modo altiori, ita ut indocti homines clarius cognoscant et defendant res fidei iuxta illud *Matth.* 10. v. 19., dabitur enim vobis in illa hora, quid loquamini.

Ex his constat, actus donorum diversos esse ab actibus virtutum, ac proinde etiam ipsa dona a virtutibus. Probabile praeterea est, haec dona esse quosdam habitus permanentes, quia Isaias illo verbo „requiescit“ innuere videtur quandam permanentiam, quam non habent actus.

An vero iustis cum gratia simul infundantur dona, an sint species infimae, vel certe sicut virtus iustitiae, temperantiae etc. habet plures species, ita, etiam donum fortitudinis etc. Similiter, an ita sint necessariae ad salutem haec dona, ut nemo sine illis, eorumque actibus salvetur, quemadmodum contendit *Medina* supra concl. 3., et quod *Sapientiae* 7. v. 28. dicitur nemo diligi a Deo, nisi in quo habitat sapientia, et *Eccle.* 1. v. 28., sine timore neminem iustificari; an potius haec intelligenda sint de actibus virtutum et non donorum; an iudicium sapientiae sit supernaturale in essentia. Haec inquam, aliaque similia certo definiri non possunt.

Illud certum est, ut docet *D. Thomas* a. 6. ex Ambrosio 1. 1. de Spir. S. c. 20., ista dona remanere in beatis, quemadmodum etiam in Christo Domino fuisse testatur Isaias, cum tamen ipse beatus esset, nullam enim imperfectionem involvunt repugnantem statui beatorum, licet circumstantiae imperfectae horum actum cessent.

Ad fundamentum 1-ae sententiæ respondeo, iam ostensum diversos esse actus donorum ab actibus virtutum, licet circa eandem

materiam versentur, habent enim formale obiectum diversum, scilicet honestatem specialem, quam habent ex eo, quod sint conformes divinæ motioni. Quomodo autem talis motio non necessitatet, nec tollat libertatem, ex materia de gratia constat.

Secunda dubitatio.

QUOMODO FIDES A GRATIIS GRATIS DATIS DISTINGUATUR.

Apostolus *Paulus* 1. ad Cor. 12. v. 8., postquam dixisset, unicuique dari manifestationem Spiritus ad utilitatem, aliorum scilicet, enumerat has gratias gratis datas, sermonem sapientiæ, sermonem scientiæ, fidem, gratiam sanitatum, operationem virtutum, prophetiam, discretionem spirituum, gratiam linguarum, interpretationem sermonum. Addit his *ad Rom.* 12. v. 7. gratiam ministrandi, docendi, exhortandi, gubernandi.

Potissima ergo difficultas est, quomodo fides, quæ est gratia data gratis, ac prophetia distinguatur a fide, quæ est virtus theologica, de quibus agit *D. Thomas* partim 1. II. qu. 31., a. 4., partim 2. II. q. 176., 178., et de prophetia q. 171. et quatuor sequentibus et III. p. q. 7. a. 7.

Ego breviter, quod verisimilius videtur in re varia, et a sanctis Patribus varie tractata in 1. ad Cor. 12., proponam.

Recte igitur in primis docuit *D. Thomas* III. p. q. 7. a. 7. ad 1., gratias gratis datas in illo cap. 12., 1. ad Cor. enumeratas, ordinari ad actus externos manifestativos fidei, cum nempe ad aliorum utilitatem ordinentur, quæ non nisi per actus externos ad illos potest derivari, ideo ad manifestationem externam spectant. Illæ autem omnes ad 3 classes rediguntur, ut idem *D. Thomas* 2. II. q. 171. initio ait, quædam enim pertinent ad cognitionem, ut fides et prophetia; quædam ad locutionem, ut sermo sapientiæ, interpretatio sermonum etc., quædam vero ad opus. Eas igitur gratias gratis datas, quæ ad sermonem et operationem spectant, facile est a fide distinguere. Nam sermo sapientiæ et scientiæ vel distinguuntur ex fine, eo quod ut ait *Anselmus* in 1. ad Cor. c. 12., sermo sapientiæ ordinatur ad expositionem eorum, quæ ad incommutable bonum spectant, ut sic animus erigatur et delectetur sapida quadam scientia delibutus; seu ut *D. Thomas* 2. II. q. 177. a. 1. ait, ut ita res fidei credendo proportionentur, ut delectent; seu ut alii volunt, ad explicandas res fidei per causas altissimas. Sermo

vero scientiæ ordinatur, inquit *Anselmus*, ad proponenda illa, quæ agenda sunt, vel ut *D. Thomas* ait, ad proponendas ita res fidei, ut doceat et persuadeat; seu ut alii volunt, ut res fidei naturalibus rationibus, exemplis, similitudinibus apte explicet, quæ omnia complexus est *Suarez* III. p. tomo 1. disp. 21. sect. 2. Unde *D. Thomas* has gratias videtur magis ad locutionem, quam intellectum referre. Alii tamen volunt has gratias primario in intellectu consistere, ita ut per has præcipue iuvetur intellectus ad cognoscenda ea, quæ necessaria sunt ad explicandas res fidei, dicto modo, licet simul præbeant vim et efficaciam in ipsa locutione. Et addunt, in hoc differre cognitionem gratiæ gratis datæ a dono sapientiæ et scientiæ, quod per dona apprehendit homo res fidei, prout sibi necessariæ sunt ad credendum; gratiæ autem gratis datæ referantur ad alios, et consistant in motione divina, qua homo dirigitur, ut convenienti modo apprehendat et disponat res fidei ad captum aliorum.

Donum
linguarum.

Donum linguarum consistit in cognitione vocum et significationis earum, ad quod donum spectat 1-o, ut prædicator sciat varia idiomata, quomodo *Paulus* 1. ad Cor. 14. v. 18. testatur, se omnium linguis loqui, et *Act. c. 2. v. 4.* loquebantur variis linguis etc.; 2-o in eo, ut quemadmodum ait *Arnobius* c. 2. contra gentes post medium, cum unam emitterent Apostoli vocem, a diversis populis dissona oratione loquentibus, familiaribus verborum sonis, et suo cuicunque loquentes existimarentur eloquio; iuxta quem modum unica vox articulata immutabatur in medio, vel in aure audientium. Ad hoc autem donum spectat non solum loqui et intelligere, sed etiam scribere diversis linguis, totum nam hoc spectat ad exactam cognitionem linguæ et usum eius perfectum. Nec minus necesse est ad hoc donum, ut semper detur locutio perfectissima, præsertim in iis, quæ ad ornatum spectant, neconon ad usum.

Interpretatio sermonum est, ut ait *D. Thomas* 1. II. q. 3. a. 4., auxilium singulare Spiritus Sancti, ad transferendam sententiam verborum ex uno idiomate in aliud, nihil a vero sensu discrepando; quamvis enim quis per donum linguarum cognoscat significationem vocum, non minus eo ipso cognoscit verum sensum et mentem loquentis, aut scribentis. Addit *D. Thomas*, hic, q. 176. a. 2. ad 4., hoc donum deservire etiam, ut quidquid in sermone obscurum est propter sublimitatem mysteriorum, convenienter exponatur.

Ex his facile est colligere, an hæ gratiæ dentur per modum habitus vel actus. Dari enim per modum habitus nihil impedit, et ita datas esse Apostolis nihil dubito; plerumque magis per modum actus dari credibile est. Et tunc non sunt aliud, quam motiones quædam actuales Spiritus Sancti, quando et quomodo illi placuerit. Si autem per modum habitus dentur, præter species et aliquam organorum alterationem necessariam ad recte pronunciandum, includit habitualem quasi assistentiam Spiritus Sancti, qui statuit semper, cum vult homo, movere illum prout expedit a functionem talis muneris.

Ex his facile simul constat, quomodo quatuor hæc dona ordinata ad convenientem fidei explicationem inter se, et a fide distinguantur. Facile etiam intelligitur, qua ratione dona ordinata ad fidei iam propositæ confirmationem distinguantur; vel enim per illa fiunt operationes naturam superantes, ut operatio virtutum, gratia sanitatum etc., quæ duo solum moraliter differunt, cum et gratia sanitatum quoddam sit miraculum, licet quia simul est beneficium, ratione huius habet peculiarem vim ad inclinandam voluntatem; vel occulta revelando, quod facit prophetia et discretio spirituum, quæ species est prophetiæ.

Superest igitur solum, ut explicemus, quomodo fides, ut est *Fides miraculorum quid.*
gratia gratis data, distinguatur a fide divina. Quod igitur ad fidem attinet, licet, quemadmodum Suarez illa disp. 21. sect. 2. ait, dici possit hæc gratia esse quædam cognitio fidei, quod etiam D. Thomas q. 4. a. 5. ad 4. innuit, cum ait, fidem, quæ inter gratias gratis datas numeratur, sumi pro quadam fidei excellētia; qua ratione certum est non differre a fide christiana, nisi accidentaliter. Tamen sumi etiam potest pro fide miraculorum, id est, pro fide, quæ ad patranda vel recipienda miracula necessaria est, cuius mentio fit Matth. c. 17. v. 19.; c. 9. v. 28.; c. 23. v. 24. Ad miracula enim patranda imprimis necessarius est assensus fidei de omnipotentia Dei, et veritate promissionis eius, si impleamus conditiones, quas requirit. Deinde necessaria est fiducia impetrandi; quæ oritur ex eo, quod morali certitudine iudicat quis se adhibuisse omnes conditiones, quas Deus exigit ad concedendum id, quod petitur. Quamobrem fides miraculorum non differt quoad essentiam a fide catholica, est enim assensus, quo credo propter auctoritatem Dei revelantis, obtenturum me hoc particulare opus, si debito modo petam. Id colligitur ex c. 11.

Vide Maldonatum Matth. 9. v. 2. cap. 17. v. 20. Bellarm. 1. de iustif. c. 8. 9. Salmeron t. 6.

ad Hæbr., ubi postquam Apostolus definivisset fidem, ostendissetque eam necessariam esse ad salutem, subdit, per hanc fidem sanctos fecisse miracula. Et 1. *ad Cor.* 13., per fidem, quæ nunc manet, in resurrectione autem evacuabitur, ait montes transferri; et demum Christus Dominus illo *Matth.* 9. v. 28. solum exigit, ut credant, Christum id posse facere. Solum igitur videtur differre fides miraculorum a fide catholica in applicatione practica ad hoc opus particulare faciendum vel obtainendum. Notandum tamen est: 1-o non sufficere fidem theologicam ad facienda miracula, nam multi vera fide prædicti non faciunt miracula; 2-o in faciente et recipiente miraculum non est necessaria fides theologica.

Tertia dubitatio.

QUOMODO FIDES A PROPHETIA DISTINGUATUR.

Varias acceptiones nominis prophetæ adfert *Martinez* c. 2. l. 4. hypotiposeon, et *Villavicentius* in op. de phrasibus s. Scripturæ, verbo Prophetæ. Præcipue sunt quinque: *Primo* enim prophetæ dicuntur vates, qui carmen pangebant sive Deo ut Idithun et Heman 2. *Paralip.* 15. v. 3. et 5. sive profani alii, quomodo ad *Tim.* 1. v. 12. Epimenidem vocat prophetam Apostolus. *Secundo* interdum prophetæ dicuntur, qui quasi alienata mente inepta insipientiaque effutiunt, qua ratione Saul, 1. *Reg.* 18. v. 10. vexatus a spiritu malo, dicitur prophetasse, et sacerdotes Baal 3. *Reg.* 18. v. 19. *Tertio* prophetæ dicuntur, qui miracula edunt, quomodo *Eccl.* 48. v. 14., prophetasse dicuntur ossa Elisæi, et *Eccl.* 49. v. 18. ossa Iacob dicuntur prophetasse. *Quarto* dicuntur prophetæ, qui Scripturam et mysteriorum arcana interpretantur, ut 1. *Cor.* 15. v. 50. *Demum* qui occulta et arcana per divinam revelationem accepta, hominibus enunciant, qui etiam videntes appellantur 1. *Reg.* 9. v. 9. Et in hac ultima acceptione agimus de prophetia. Recte autem *Irenæus* 1. 4. c. 37. ait, prophetiam esse futurorum prædicationem, id est eorum, quæ post erunt, præsignificationem. Et clarius dici potest is esse prophetæ, qui res a cognitione nostra remotas, ex divina revelatione immedia, certissime præcognoscit et prænunciat, unde et nomen prophetæ deductum a πρόφηται id est præfando, et non ut *D. Thomas* 2. II. q. 171. a. 1. cum *Isidoro* a τρόπῳ id est procul, et φύρος,

quod est apparitio. Dixi: res a cognitione nostra remotas et non futuras; nam etsi communiter ille dici soleat propheta, qui futura contingentia certo enunciat, quæ soli Deo nota sunt, *Isai.* 41. v. 23., tamen etiam propheta nuncupatur, qui præterita, et obli-
vione iam sepulta enunciat, ut Moyses mundi creationem descri-
bens; imo etiam qui tempore præsentia sed naturaliter ignota cognoscit, ut desideria cordium etc., quæmadmodum *Elisæus* fraudem Giezi et *D. Petrus Ananiæ* cognovit: aut certe cum iuxta Apostolum *1. Cor.* 14. v. 1., 3., 4., eorum, qui linguis loquebantur, obscuras sententias clare explicabant. Dixi: certis-
sime, de ratione enim prophetiæ est, ut sit certissima, ita, ut si sit absoluta prophetia, absoluta sit certitudo eventus prædicti; si vero conditionata et comminatoria, etiam eventus certissimus sit sub conditione, cuiusmodi fuit prophetia Ionæ contra Ninivitas, Isaiæ contra Ezechiam regem, ut quæstione 1. diximus.

Quia vero futurorum vel aliorum occultorum enunciatio supponit cognitionem eorum, quæ prænunciantur, idcirco viden-
dum est, quomodo hæc cognitio prophetica distinguitur a fide,
et quod habeat obiectum formale.

Dico primo: obiectum formale prophetiæ est auctoritas divina revelans. Ita *D. Thomas* q. 171. a. 3. ad 3., *Irenæus* 1. 4. c. 69., prophetæ, ait, ab uno Deo verbum Domini præconizabant, et *Cassi-
dorus* in præfatione in psalmos, prophetia, ait, est revelatio divina,
quæ eventus rerum immobili veritate enunciat. Et colligitur ex Scriptura, quæ inquit Deum loqui per os prophetarum *2. Petri*, 1. v. 21., *ad Hebr.* 1. v. 1., *Lucæ* 1. v. 70., *ad Rom.* 2. v. 6., 1. *ad Cor.* 12. v. 10. Ratio est, nam cognitio, quæ naturaliter haberi non potest, et tamen certissima est, inniti debet auctoritati infallibili. Talis est prophetia: ergo. Unde etiamsi dæmon quædam occulta et procul dissita referat Magis, ut Apollonio etc., hi tamen non idcirco appellandi sunt prophetæ, quia cognitio illorum errori obnoxia est, cum innitatur testimonio mendacis diaboli. Ut autem cognitio prophetica certa sit, ita a Deo illustrari propheta debet, ut quemadmodum ait *D. Gregorius* 4. dialog. c. 40., nescio, quo intimo sapore discernat, se nec humanis somniis, nec diaboli fraude illudi.

Materiale autem obiectum prophetiæ potest esse, quidquid sub divina revelatione cadit, etiamsi sit res aliqua naturalis, ut notat *D. Thomas* q. 174., a. 3. licet ut q. 171. a. 3. ad 1. ait, ordi-

narie Deus ea soleat revelare prophetis, quæ naturaliter cognosci non possunt. Hinc sequitur, cognitionem propheticam non posse ortum ducere ab ulla causa naturali, licet *Aristoteles* sect. 30. probl. 1. in medio dicat, multos in quibus melancholia cum calore excedit, vel effici vesanos, vel instinctu lymphatico effervescere, ex quo Sybillæ efficiantur, et omnes, inquit, qui divino spiraculo instigari creduntur, cum id non ex morbo, sed naturali intemperie accidat. De qua etiam re *D. Augustinus* 12. de Gen. ad lit. c. 12., non sine admiratione recenset. Ex quo videri alicui posset, naturaliter posse hominem prophetare, dummodo temperamenta sint idonea. Quod confirmare videtur *Elisæus* 4. Reg. 3., qui cum prophetare vellet, psaltem adduci iubet. At ille cantus alio modo iuvare non poterat, quam generando aliquam affectionem et spirituum motum. Qua ratione Qu. Frater apud *Ciceronem* 1. 1. de divin., vaticinantes, ait, multis rebus inflammantur et incitantur, ut sono quodam vocum et phrygiis cantibus. Certissimum tamen est, non inesse humanæ menti vim naturalem ad cognoscenda futura contingentia et occulta, quod ex Scripturis manifestissimum est, et late probat *Augustinus* 1. 12. de gen. ad lit. c. 13. Quodsi ægri interdum quædam prædicant, id fieri potest casu. Et dæmones vel sagaciter coniiciunt futura, vel quæ ipsi facturi sunt ante prædicunt, quam faciunt. De *Sybillis*, quod *Aristoteles* ait, falsum est; talia nam ac tanta prædixerunt, quæ nullo alio modo, nisi divina revelatione poterant cognosci, ut latissime *Lactantius*, *Augustinus*, *Tertullianus*. De facto *Elisæi Franc. Valesius* c. 34. S. Philos. sic scribit: „Mentis elevatio a curis humanis, maxima elevatio est ad captandam propheticam inspirationem, eaque naturalis, quia rerum humanarum curæ, plurimum avocant ab omni rerum superiorum contemplatione. Quicunque igitur naturaliter animum reddunt vacuum a talibus curis, naturaliter etiam disponunt ad visionem divinorum, et prophetiam, etiamsi ipsa prophetia supernaturale donum sit et virtutis divinæ evidens argumentum. Probabile igitur est, *Elisæum* zelo commotum ex aspectu regis, non aliam ob causam advocasse psaltem, nisi ut musica delinitus animus commotionem deponeret, et sic ad Dei illustrationem aptior esset.“

Dico secundo. Revelatio prophetica, quæ proprie talis est, debet esse eiusmodi, ut prophetæ certo sciant, a Deo sibi revelari id, quod præloquuntur. Probatur, quia alias dicere tam certo non

possent: hoc dicit Dominus; in veritate misit me Deus, *Ierem.* 26. v. 15.; nec iudicare possent certo prophetæ, rem ita fore, nisi certo cognoscerent, id Deum revelasse. Unde quæ sine huiusmodi certitudine dicunt, non dicunt ex Spiritu prophetiæ, ut ostendit *D. Gregorius* hom. 1. in *Ezech.* exemplo Nathan prophetæ, qui 2. *Reg.* 7. v. 3. et 4. dixerat Davidi, velle Deum, ut ipse ædificaret domum Dei. Addit *D. Thomas* q. 171. a. 5. dari quosdam instinctus propheticos, quos non cognoscunt prophetæ, se habere a Deo. Qua ratione *D. Ambrosius* 1. 1. de Abraham c. 8. ait, prophetasse Abrahamum, cum diceret se redditum cum puerō, ipse, inquit, solus disponebat redire filio immolato, sed Dominus per os eius locutus est, quod parabat. Et *D. Augustinus* 12. de Gen. ad lit. c. 22., occulto, inquit, instincto ingestas esse cognitiones, quas promendo divinarent, non solum aliud agentes, sicut Caiphas, sed etiam id suscipientes, ut divinandi modo aliquid dicerent. *Augustinus* 7. civit. c. 37. ait, mortem Christi olim per quosdam scientes, per quosdam nescientes fuisse prænuntiatam. Ad rationem autem prophetiæ propriæ dictæ necesse est, ut cognoscatur res, quæ pronunciatur a Deo revelari et intelligatur iuxta illud *Daniel* 20. v. 1., intellexit Daniel sermones; intelligentia enim opus est in visione. Unde Patres convenienter docent, prophetas debere intelligere id, quod pronunciant, nec esse velut extaticos aut attonitos, quales olim solebant esse, per quos Dii gentium responsa reddebat. Ita *Epiphanius* hær. 86., *Iustinus* q. 2. ad Orthodoxos et alii.

An vero prophetæ cognoscant semper evidenter hanc revelationem esse a Deo, vel interdum obscure, disputant theologi. *Caietanus* q. 171. a. 5., ait, id prophetas semper evidenter cognoscere. Existimo autem cum *Suarez* III. p. disp. 21., hom. 1. sect. 1., *Bannez* q. 1., hic, a. 1. dubio 1. ad 4., posse quidem prophetis quæcumque mysteria revelari evidenter evidentia testificantis, in eo enim nulla est implicatio. Et licet eo instanti non possit propheta exercere actum fidei divinæ circa hæc mysteria, posse tamen postea. Similiter potest Deus quædam mysteria revelare prophetis per evidentem cognitionem illarum rerum, quas prænunciant, vel intuitivam, vel abstractivam, et huiusmodi cognitio evidens in attestante, vel in se, fuit sufficiens, ut Christus verus propheta esset.

Tamen illud mihi etiam certum est, non fuisse necessarium, ut prophetæ semper talem cognitionem evidentem divinæ revelationis

nis habuerint, licet illa q. 1. citata contrarium docet Bannez; sed quemadmodum nos certissimo cognoscimus futurum Antichristum, ita per obscuram revelationem prophetæ cognoscere potuere. Sicut ergo Deus res fidei alicui potest primo revelare obscure, ita tamen, ut cum iis motivis et circumstantiis proponatur, quibus ostendatur evidenter esse credibile id Deum dixisse: ita potuit prophetis revelare. Et talis revelatio sufficit ad certitudinem prophetiæ et est magis intelligibilis, magisque accommodatus statui viatorum.

Quomodo
fides a pro-
phetia distin-
guatur.

Iam igitur cum prophetica cognitio inniti possit auctoritati obscuræ et evidenti, facile intelligitur ex supradictis, quomodo distinguatur a fide, quando innititur evidenti cognitioni testificantis vel rei testificatæ; quando vero obscure cognoscuntur testificans et res testificata, existimo actum prophetiæ non distingui ab actu fidei, nisi accidentaliter; quatenus enim est fundamentum propriæ iustitiae, pertinet ad ordinem gratiæ gratum facientis; quatenus vero ordinatur ad aliorum utilitatem et confirmationem fidei, spectat ad ordinem gratiæ gratis datæ. Ex his etiam facile intelligitur, quid infundatur prophetis per modum actus primi. Interdum enim nova phantasmata infunduntur, licet ordinarie sufficiat, si phantasmata præexistentia in intellectu ordinentur; si autem sit pura intellectualis revelatio, qualem dari non implicat, debent a Deo infundi species intelligibiles, præsertim si de facto non sint in intellectu humano ullæ species intelligibiles. Et si revelatio sit evidens, necesse est, ut illud quoque evidenter ostendatur, Deum esse, qui has species infundit.

De modis, quibus Deus occulta revelabat, recte *D. Augustinus*, 6. civ. cap. 6., Dei sublimiorem locutionem ante suum factum esse ipsius facti immutabilem rationem, quæ non habet sonum transeuntem, sed vim semper manentem et temporaliter operantem. Creaturis autem, ait, Deum simpliciter loqui, aut per scipsum, mentibus creaturæ rationalis, aut per mutabilem creaturam, sive specialibus imaginibus nostro spiritui, sive corporalibus vocibus corporis sensui. Et 11. civit. c. 4. Deum ait prophetis opera sua sine strepitu vocis enarrare.

In Lege Veteri duobus modis solebat Deus occulta manifestare. *Primo* per Sacerdotes et Rationale. Inter alia ornamenta sacerdotalia *Exod.* 28. enumerata erat superhumeralle, trium colorum varietate distinctum, huic catenis aureis appensum erat pectorale, a pectore dependens, dictum Rationale Iudicii, *Exod.* 28.

v. 15; 30., vel ut in habraeo legitur, *Levit.* 8. v. 8., *Num.* 27. v. 21., Iudicium *Urim et Thumim*. Sacerdos ergo induitus Rationali, proponebat Deo negotia, Deus vero per Rationale ostendebat, quid fieri vellet, et rerum eventus. *Ribera*, l. 3. de templo c. 12., putat, Urim et Thumim fuisse illos ipsos 12 lapides, qui in pectorali erant. Vocantur autem Urim seu illuminationes, ab *ur* seu igne, Thumim seu perfectiones, a *thamam* seu perficere, quorum prius illud vulgatus interpres vertit Doctrinam, hoc, Veritatem, *Exod.* 28. v. 17; 30. Vocantur autem, ait, illi lapides illuminationes, non solum, quia lucidissimi erant, sed potissimum quia ignorantiae tenebras per illos discutiebat Deus. Sacerdos ergo sciscitari a Domino volens, applicabat Ephod et Rationale, id est induebatur illo monili lapidibus 12 distincto, ut *1. Reg.* 13. v. q., dicitur, vel ut *2. Esdr.* 7. v. 65. iuxta versionem LXX, sacerdos stabat in illuminationibus et perfectionibus. Et quidem, si interrogatio solum postulabat responsum Dei affirmativum aut negativum, illa responsio solo lapidum splendore cognoscetatur, ex quo intelligebat sacerdos, an Deus suaderet vel dissuadaret, ut colligitur et Josepho 3. *Antiq.* c. 9. Aliquando alia quædam explicabantur a Deo, ut *2. Reg.* 5. v. 23. modus prælii. Et tunc interna vel externa significatione edocebat Deus sacerdotem. Atque ita responsa per Rationale dabantur vel per fulgorem, vel per verbum internum aut externum, vel forte etiam modis aliis, qui plurimi erant Deo possibles. Addit Iosephus, annis ducentis, antequam ipse scriberet, gemmarum splendorem cessasse, nec per eas Deum prædixisse.

Secundo. Cessante oraculo per sacerdotes, Deus prophetas mittere solebat, per quos occulta manifestabat, quibus variis item modis Deus solebat manifestare occulta: interdum per visionem sine voce, interdum per vocem, interdum cum raptu et extasi, ut Paulo, interdum sine raptu, interdum in somnis, ut *Gen.* 15. v. 12., *Dan.* 2. v. 1., *Gen.* 28. v. 12., in Novo Testamento Iosepho *Matth.* 1. v. 20., magis *Matth.* 2. v. 12.; 1. d., D. Paulo *Act.* 16. v. 9., et patet expositione somniorum duorum eunuchorum Pharaonis *Gen.* 40. v. 11., Nabuchodonozoris *Dan.* 2. v. 4. Et Deus, *Ioël.* 2. v. 28., promittit, se per somnum locuturum hominibus. Imo *Isai.* 65. v. 4., gentiles quoque in delubris idolorum dormivisse legimus, et ut LXX. interpretantes addunt, „propter somnia“.

Revelationes vero, an sint divinæ vel humanæ, difficile est internoscere, de qua re ita *Augustinus* 12. de Genesi ad lit. cap.

13. 14.: Discretio, inquit, sane difficillima est, cum spiritus malignus quasi tranquillus agit, et sine aliqua vexatione corporis, vera etiam et utilia prædicat, transfigurans se in angelum lucis, ad hoc, ut cum illi in manifestis bonis creditum fuerit, seducat ad sua. Hunc enim discerni non arbitror, nisi dono illo, quod diiudicationem spiritus vocat Apostolus *1. Cor. 12. v. 10.* Non enim magnum est, hunc eum dignoscere, cum ad aliqua pervernerit vel perduxerit, quæ sunt contra bonos mores vel regulam fidei. Illo autem dono, in ipso primordio, cum adhuc bonus apparet, continuo malus diiudicatur. Addit cap. 17., quomodo spirituales corporalium similitudines in animo nostro innotescant spiritibus immundis, explicare difficillimum est; certissimis tamen indiciis apud nos constitit, enuntiatas a dæmonibus cogitationes hominum. Cuius exemplum in Albicerio ex eodem Augustino, *1. contra Academicos c. 6.*, attuli supra.

Prophetæ ergo cognoscunt per discretionem spiritus; reliqui nec suis, nec alienis facile credant, cum hodie raræ fiant revelationes, siquidem signa sunt propter infideles. Unde hac in re præstat, non esse credulum, sed imitari Iacobum, qui auditio filii somnio, increpavit illum, et tamen tacitus consideravit *Gen. 37. v. 12.* Iosue statim ac vidit visionem, sciscitur, quis sit et quid velit; Samuel ter vocatus, ad Heli currit, *1. Reg. 3. v. 9.* Salutat Virginem Angelus, *Luc. 1. v. 29.*, illa cogitat, qualis sit salutatio.

Quomodo falsi
a veris pro-
phetis discer-
nantur.

Regulæ vero ad discernendos falsos a veris prophetis hæc fere sunt. *Primo* considerari debet qualitas personæ, si enim arreptitiæ sunt, non est credendum; qualis fuit illa mulier, de qua Firmilianus apud *Cyprianum* ep. 75. n. 45., quæ prophetam se iactabat, terram se moturam promittebat, non, ait, quod dæmonis tanta esset potestas, ut terram movere aut elementa concutere iussu valeret, sed quod spiritus nequam, intelligens terræmotum futurum, id se facturum simulat, quod futurum videt. *Idem* de Maximilla iudicium, de qua *Eusebius* 5. histor. c. 16. *Deinde*, si hæretici sint, non est eorum prophetia audienda, nam et Cerinthus apud *Eusebium* 1. 3. c. 22. lib. 7. c. 10., et Marcus Magus apud *Irenæum* 1. 1. c. 8. 9., et Montanistæ apud *Eusebium* 1. 5. c. 15., et Martianus apud *Epiphanius* hæresi 40., et Donatistæ apud *Augustinum* ep. 165. et lib. 3. de orig. animæ c. 11., et Messalliani apud Theodoretum 1. 4. hæret. fabular., prophetare conati sunt. *Ad hæc*, si sceleratam vitam agant, videndum, qualem egit

Albicerius ille apud Augustinum 1. contr. Acad. c. 6., Apollonius apud *Eusebium* 5. histor. c. 17. ex eo probat Maximillam et Priscillam Montani falsos esse, quia fenerabantur, lascive vivebant, pingebantque seipsos. *Videndum etiam*, an sint melancholici, vehementis imaginationis, læsi cerebri inedia, insomnio, nam, ut recte *Augustinus* 12. de Gen. ad lit. cap. 17., phrenetici non dormiendo talia vident, qualia dormiendo somniantes. Feminis item minus quam viris credendum est, cum et minus sint prudentes et imaginationes vehementiores habeant, unde Montanus feminæ credens deceptus est, *Iosephus a Costa* lib. 2. de noviss. temporib. cap. 11. doctum virum a muliercula, quæ sæpe exstasim patiebatur, ita deceptum ait, ut diceret, se mundo redemptorem datum, quoad efficaciam, siquidem Christus solum quoad sufficientiam satisfecerit; et a Deo oblatam sibi unionem hypostaticam. Aliud exemplum adfert *Ribadaneira* 1. 5. vitæ P. Ignatii cap. 10.

Secundo considerari debet ipsa revelatio, eiusque circumstantiæ, effectus, finis, ut docet *Augustinus* 10. civ. c. 11. in fine. Si ergo res, quæ revelatur, conformis est fidei, si ad pietatem, humilitatem, et ea quæ intrinsece bona sunt, ducat revelatio, indicium aliquod est divinæ revelationis; si contra inducat ad aliqua, maiorum fidei et institutis christianis contraria, ad sui admirationem, falsum etc., non revelatio divina, sed illusio censeri debet.

Quaestio X., XI., XII.

DE INFIDELITATE ET EIUS SPECIEBUS.

Prima dubitatio.

AN SINT PLURES SPECIES INFIDELITATIS, ESSENTIALITER DIVERSÆ IN MALITIA?

Diximus supra q. 2. a. 3., teneri hominem credere aliqua mysteria et q. 3., teneri etiam confiteri, quando debita fidei aestimatio id postulat. Nec solum affirmativo præcepto tenemur suo tempore elicere actum fidei, sed etiam negativo, non dubitandi unquam de rebus fidei, nec iudicandi illas esse falsas. Unde duplicitate possumus peccare contra fidem: vel peccato omissionis contra

præceptum affirmativum fidei interioris, aut confessionis exterioris; vel peccato commissionis contra præceptum negativum, si nimirum dissentimus vel deliberate dubitamus de rebus fidei. In præsenti solum disputamus de infidelitate positiva, nam de omissione nihil præter illa, quæ dicta sunt, explicandum occurrit.

Tria numerat genera infidelitatis *D. Thomas* q. 10. a. 5., hæresin, iudaismum et paganum. Sufficientia huius divisionis desumitur ex modo recedendi a fide, vel enim is, qui infidelis est, confitetur Christum venisse, et est hæreticus; vel non confitetur, et sic, vel agnoscit auctoritatem Veteris Testamenti et est iudæus; vel eam negat, et est paganus. Unde recte *D. Thomas* q. 12. a. 1. ad 3., et ex illo *Canus* 12. de locis c. q. ad 2. docet, apostasiam non esse determinatam speciem diversam a iudaismo vel paganismo, sed speciem sumere a termino, ad quem accedit quis per apostasiam; habere tamen circumstantiam aggravantem in eadem specie. Est enim apostasia infidelitas eius, qui in baptizmo Christum professus est et postea recessit a fide ad iudaismum, vel paganum et Christum negavit. In quo differt ab hæresi, de cuius ratione est, ut retineatur professio Christi, ut *dubit.* 2. dicam, atque ita recte docet *Canus* 12. de locis c. 9. ad 2. cum *Sylvestro*, et aliis, apostasiam non esse hæresin, sed aliquid peius, licet *Caietanus*, hic, q. 11. a. 1. contrarium doceat. Recte tamen notat *Canus*, apostatas eisdem poenis subiectos esse, quibus hæreticos, quod *Bonifacius* 8. de hæreticis in 6-o l. 5. titulo 2. c. 13. declaravit. Hæc autem divisio infidelitatis sumitur a modis diversis, quibus a fide receditur. Alio modo dividi potest infidelitas par habitudinem ad diversos errores, circa diversos articulos, et hoc modo dividi potest infidelitas in Nestorianam, Lutheranam etc. et innumeras alias species.

Certum ergo est, quamlibet ex his speciebus infidelitatis esse peccatum gravissimum, nisi ignorantia invincibilis excuset, ut colligitur ex illo *Matth.* 20. v. 25., ubi tolerabilius dicitur fore Sodomitis in die iudicii, quam non credentibus Christo Domino: atque ideo *D. Thomas* a. 3. docet, ex genere suo infidelitatem esse maius peccatum omnibus reliquis, excepto odio Dei; quia sicut odium Dei directe repugnat divinæ bonitati, ita infidelitas veritati Dei, quod nullum aliud peccatum habet; nam desperatio, verbi gratia, qua quis voluntarie desistit a prosecutione beatitudinis, tamquam impossibilis, si non habeat adiunctum errorem fidei,

Infidelitas
maximum pec-
catum

non repugnat omnipotentiæ, vel misericordiæ Dei, cum non fundetur in defectu omnipotentiæ, sed in nimia apprehensione fragilitatis vel difficultatis obiecti. Dixi „ex genere“, nam ratione aliarum circumstantiarum potest superari malitia infidelitatis, et ideo *Augustinus* l. 4. de bapt. contra Donatistas c. 20. ait, se non audere definire, an debeamus præponere catholicum pessimis moribus, hæretico, qui in cæteris non est reprehensibilis; quamquam addit, hoc ipso, quod quis hæreticus est, ut plurimum et communiter, carere non potest aliis vitiis, sed sicut ebrietas etc. sola non est, ita nec hæresis, eo enim ipso enim e. g. superbus, carnalis etc. est.

Malus fidelis
an peior infi-
deli.

Illud etiam certum est inter catholicos, non esse tantam malitiæ infidelitatis, ut omnia opera infidelium reddat mala, ut recte docet *D. Thomas* q. 10. a. 5. et latius l. II., q. 109. a. 1., et definitum est in *Conec. Trid.* sess. 6. can. 7. docetque sæpissime *Augustinus*, præsertim 4. contra Julianum c. 3., ubi postquam dixisset, ex eo Pelagianos probare solitos, posse hominem servare pudicitiam coniugalem sine gratia, quia hæc etiam in infidelibus reperta est. Respondet ipse, vel non fuisse veras virtutes in infidelibus, vel hæc ipsa bona Dei dona esse. Ex Scripturis idem multis in locis colligi potest. Illa vero Scripturæ loca: mala arbor malos fructus facit *Matth.* 7. v. 16. cap. 12. n. 33., *Lucæ* 7. v. 43. et, quod non est ex fide peccatum est, *ad Rom.* 14. v. 23., alibi explicantur. Circa quæ loca *Toletus* et *Maldonatus* videri possunt. Nam arbor mala, malam voluntatem significat, ait *S. Augustinus*, loco citato contra Julianum, vel cupiditatem insitam naturæ. Aut certe boni fructus solum significant ea bona, quæ ad gloriam perducunt.

Gentilium
bona opera
ex gratia.

Solum igitur superest difficultas, *an in ratione malitiæ differant dictæ species infidelitatis*. Et quidem quod attinet ad illas infidelitates, quæ ex diversis erroribus circa diversos articulos oriuntur, certum est, illas solum physica specie et naturaliter differre, ex diversis obiectis (quod solum vult *D. Thomas* q. 10. a. 6. ad 3.), non vero formaliter, in ratione malitiæ et peccati contra fidem. Nam idem modus oppositionis est contra fidem, et eius veritates, quæ negantur per errores oppositos, atque ideo, revertentes ab hæresi, cogendi non sunt, ut recenseant omnes suos errores circa singulos fidei articulos, quasi diversas species. Licet enim numero multiplicentur hæreses, quando a pluribus articulis receditur, modus tamen discedendi a fide, ex quo sumitur ratio culpæ, in omnibus hæresibus idem est; licet ratione medicinæ

Hæreses
omnes eius-
dem speciei.

Hæretici
confitentes
non debent
omnes suos
errores
confiteri.

interdum explicari debeat, contra quem articulum lapsus sit aliquis, ut apta medicina adhiberi possit a confessario.

Maior difficultas est, de tribus illis infidelitatis generibus, hæresi, paganismo, iudæismo, de quibus *Caietanus* et *Bannez*, hic, q. 10. a. 5. aiunt, differre specie, in ratione malitiæ moralis. Ratio est, quia differunt per diversam oppositionem contra fidem. At vitia, quæ distinguuntur per diversam oppositionem respectu eiusdem virtutis etiam in ratione specifica peccati distinguuntur.

Probabilius omnis infidelitas eiusdem speciei. Probabilius tamen dici potest, illas tres species infidelitatis non haberi malitias essentialiter distinctas, sed solum accidentaliter, secundum magis et minus in eadem specie. Ratio est, nam infidelitas, quæ est cum æquali pertinacia, simili modo contradicit auctoritati divinæ, sive fides aliqua ratione suscipiatur, sive nullo modo, ut accidit in paganismo. Et eodem modo contemnitur auctoritas divina per errores, sive quis esset ante baptizmum, sive post, dummodo utroque tempore præcesserit debita propositio rerum fidei. Ergo etc. Deinde formalis ratio peccati non est aliquid positivum, sed privatio alicuius rectitudinis debitæ; sed in prædictis erroribus non sunt privationes essentialiter distinctæ, est enim sola privatio bonitatis, quæ est in assensu rerum revelatarum a Deo, quæ bonitas in omnibus actibus simillima est. Ergo etc. Quod vero prædictæ species differant accidentaliter secundum maiorem et minorem oppositionem cum auctoritate divina, patet, quia, si cætera sint paria, in hæresi maior est oppositio cum virtute fidei, quam in iudaismo, et in hoc quam in paganismo; in illis enim maior est contemptus divinæ veritatis, consequenter maior oppositio cum virtute fidei, in quibus maiora sunt fundamenta credibilitatis rei, de qua agitur. At in iudæis, qui cognoscunt auctoritatem divinarum revelationum in figuris Veteris Testamenti, specialius fundamentum est credibilitatis de Christo Domino, quam in paganis; in hæreticis vero, qui auctoritatem Evangelii agnoscunt, maius fundamentum est credibilitatis rerum, in quibus dissentunt a veritate catholica, quam in iudeis. Et ideo dixit *Chrysostomus* hom. 50. ad populum, hæreticos absurdius errare,

Hæresis gravitas. quam cæteros infideles, et ideo illos gentilibus peiores esse; impietas enim illa, inquit, quandam habet consequentiam, hæc autem impietas neque consequentiam habet; quia scilicet ubi est eadem ratio credendi, ex parte credunt ex parte non credunt et re ipsa destruunt totam doctrinam, quam profitentur. Et

Similia Augustinus 21. civit. cap. 25.

S. Augustinus de util. cred. c. 14. ait, paganos quidem stulte quædam docere, sed non sibi adversari et repugnare, ut hæretici repugnant, quia eidem auctoritatem adimunt, cui auctoritatem dederunt, dum credunt, Christum venisse et prædicasse, quia id Ecclesia docet, cætera eidem docenti credere nolunt. Et *D. Thomas* a. 6. ait, infidelitatem hæretorum esse maximum peccatum, per se loquendo cæteris paribus, quia in illis maius est fundamentum credibilitatis divinæ revelationis, et ideo maior temeritas contra divinam auctoritatem. Id ipsum ex Scriptura manifeste colligitur, 2. *Petri* 2. v. 21. melius erat eis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem retrorsum abire. Et *Matth.* 20. v. 15., tolerabilius erit terræ Sodomæ etc.

Secunda dubitatio.

QUE CONDITIONES REQUIRANTUR AD HÆRESIM.

Hæresis, inquit *D. Thomas* q. 11. a. 1., ab electione dicta est, quod ipsum *Tertullianus* de præscrip. c. 6. et 37., *Hieronymus* in c. 5. ad Gal. et alii notarunt. Quis autem sit hæreticus, explicat *Origines* in cap. 3. ad Titum, hæreticum esse inquiens, qui adhuc sc̄ Christo credere profitetur et tamen aliter sentit de veritate christianæ fidei, quam habeat traditio definitionis ecclesiasticæ. Ex qua definitione tres conditiones colligunt theologi necessarias ad hæresim, quæ sciendæ sunt, ut cognoscatur, quando et quis incurrat censuras latas contra hæreticos.

Vide Petr.
Navarrum
lib. 2. de
Restit. c. 4.
n. 198. Ab
αἵρεσιν, eligo.

Prima conditio est, ut profiteatur se credere Christum, quod etiam *D. Thomas* q. 11. a. 1. notat, et *Torrensis* I. p. q. 32. a. 4. in 3. parte commentarii. Idem *Canus* 12. de locis c. 9. ad. 2. Si enim infidelis non agnoscat Christum, erit vel iudæus vel paganus. Unde *Clemens* 7. sua hom. in fine, hæresin ait retento Christo scindere unitatem. Et *Augustinus* q. 11. in Matth., *Gregorius* 20. Moral. c. 8. 1. 2. capite 10. et 11. aiunt, hæreticos sub nomine christiano contra Christum militare, et in hoc distinguitur hæresis ab apostasia, ut late ex S. Patribus ostendit *Canus* 1. 12. de locis c. 9. ad 2. argumentum. Addit *Caietanus* q. 10. a. 5. *Sylvester* verbo Hæresis, *Toletus* in Summa 1. 4. c. 3., ad hæresim non sufficere, quomodounque professum esse Christum, sed cum solum dici hæreticum, qui in baptizmo Christum professus est. Rectius tamen *Castro* 1. 1. de iusta hæretorum punitione

c. 8. docet, catechumenum discedentem a fide esse hæreticum; quod colligitur etiam ex *Concilio Nicæno can. 19.*, alias 17., ubi dicitur, si quis redierit ex hæresi Samosateni, baptizetur. Et in 6. Synodo c. 95. definitur, aliquos hæreticos debere baptizari, quando convertuntur, alios non debere. Et *Augustinus* de unico Bapt. c. 3. et præfat. in l. de hæresibus, supponit quosdam hæreticos revertentes ad Ecclesiam esse baptizandos, qui scilicet propter aliquem defectum non sunt rite baptizati. Ergo ctiam hi censemur hæretici.

Eodem modo, ad rationem hæresis non est necesse, ut in homine fuerit aliquando vera fides infusa, sed sufficit, si crediderit adventum Christi Domini et errore aliquo separetur ab Ecclesia; quamquam verum sit, ut infra dicemus, ad hoc, ut aliquis puniatur ab Ecclesia tamquam hæreticus, requiri, ut in baptizmo professus sit fidem Christi.

Secunda conditio est, ut in intellectu sit iudicium erroneum contra fidem, id est, ut aliter sentiat, quam habeat definitio ecclesiastica. Quare sola externa fidei abnegatio, cultus idolorum etc. non habent rationem hæresis, si sint sine errore intellectus, atque ita in foro conscientiæ excommunicatio lata contra hæreticos non comprehendit tales, ut notat *Castro* ubi supra, *Sylvester* verbo Hæresis, *Antoninus* et alii, licet in foro exteriori puniantur non solum hi, sed etiam magi, sortilegi et alii, tamquam hæretici ab inquisitoribus, qui ex signis externis prudenter præsumunt de interno iudicio. Simili modo, si quis propter cupiditatem pecuniae, gloriae etc. doceat hæresin, quam non credit esse veram, contrahit quidem malitiam hæresis, infidelis tamen non est, ut notavimus q. 5. a. 3. et docet *Vasquez* 1. II. disp. 126. n. 10. Ex quo infert *Canus* 12. de locis c. 9. ad 3., non esse verum, quod a quibusdam tamquam dictum *Hieronymi* refertur, ex verbis inordinate prolatis incurri hæresin, nusquam enim, inquit *Canus*, id dixit Hieronymus, nec hæresis in verbis est, sed in sensu. Licet ex verbis inordinatis possit quis incurrire suspicionem hæreseos, veritati tamen solus error adversatur. Ergo cum hæresis adversetur veritati fidei, debet esse error intellectus. Ex quo ulterius

Dubius in fide, infert *Canus* 12. de locis c. 9. ad 4., *Durandus* 3. dist. 23. q. 2. an hæreticus. n. 10., eum, qui dubitat de rebus fidei, non esse hæreticum.

Nam hæresis est iudicium, et assensus vel dissensus contra fidem; vel ut *Augustinus* ait de util. cred. c. 1., est opinio falsa. At, qui dubitat, neutri parti assentitur. Ergo non est hæreticus.

Dicendum tamen est, dubitationem deliberatam et pertinacem (certum enim est indeliberatam dubitationem non esse hæresin, sicut nec eam, cui adiuncta non est pertinacia) de rebus fidei, sufficere ad hæresin. Ita *Gabriel* 3. dist. 23. q. 2. a. 1., *Castro* 1. 1. adversus hæreses c. 10., *Caietanus*, hic, qu. 8. a. 4., *Torrensis* I. p. qu. 32. a. 4. in 3. parte commentarii concl. 5., *Antoninus*, *Sylvester* et alii. Et *Stephanus Papa* 1. 5. decret. tit. 7. de hæret. c. 1., dubius, inquit, in fide infidelis est. Et a *Concilio Viennensi*, Clement. un. de Sum. Trin., dicitur hæreticus, qui in dubium vertit, an anima sit immortalis et forma corporis. At hæresis est infidelitas eius, qui profitetur se Christo credere. Ergo etc. Et *Augustinus* tom. 3. 8. de Trin. c. 5., salva, inquit, fide non potest dici, forte Christus natus ex Virgine, quia scilicet particula „forte“ dubium indicat. Et *Bernardus* relatus supra q. 1. a. 3., non licet, ait, tibi in fide putare. Et *Theophylactus* in c. 1. ad Rom., si fidem, ait, scrutari dubitando cœperimus, omnium procul dubio patiemur iacturam. Idcirco *Hieronymus* in illud *Abacuc* 2., qui incredulus est etc. Et fusissime *Pamelius* in epist. 52. *Cypriani* n. 7. Et ratio clarissima est, quia ut recte *Bannez*, hic, q. 10. a. 1. et *Philosophi* disp. de opinione, dubitatio non solum est negatio actus et suspensio illius, ut putant *Toletus* 1. 4. Sum. c. 4., *Torrensis* loco citato et auctores primæ sententiæ, sed est actus positivus, quo iudicamus rem positivam esse ambiguam et incertam, posseque accidere deceptionem in assensu vel dissensu talis obiecti. At hoc iudicium est mere hæreticum, quia una inter veritates fidei est, res nostræ fidei certissimas esse, et certiores cæteris rebus, ut supra ostendimus. Ergo iudicare, illa esse incerta etc., hereticum est. Recte enim dixit *Augustinus* in Enchirid. c. 17., errare, inquit, est verum putare, quod est falsum; vel falsum, quod est verum; vel certum habere pro incerto; aut incertum pro certo, sive verum sit, sive falsum. At qui dubitat, habet certa pro incertis. Ergo. Illud vero, quod *Torrensis* illa 3. p. comment. ait, nulla ratione probandum est, eum scilicet hæreticum esse, qui circa res fidei per aliquod medium probabile elicit assensum opinativum, quia, inquit, fides et opinio eiusdem simul esse nequeunt. Licet ergo suspendere assensum circa quascunque res fidei, sine iudicio de illarum incertitudine, hæreticum non sit; hæreticum tamen est iudicare res fidei sufficienter propositas incertas esse, dummodo adsint

cæteræ conditiones necessariæ ad hæresin, ut scilicet dubium sit cùm pertinacia, id est, cognoscendo illud, de quo dubitat, in Ecclesia Catholica pro fidei dogmate haberri. Si enim hæ conditiones desint, apprehensiones contra res fidei, quas interdum ingerit adversarius, virtutum materia sunt, non vitia. Nec puto in hac re inter *Canum* et alios esse quæstionem, nisi de nomine. *Canus* enim putat, dubitationem esse solam suspensionem actus, ita ut neutri parti quis assentiatur, et ideo, loco citato, §. Quod vero ex conclusione, concludit hæsitationem meram sine assensu et dissensu, non esse errorem fidei contrarium, quod verissimum est, et ostendit fundamentum pro prima sententia allatum, licet male addat ibidem, §. Iam quod capud illud, per tale dubium negativum seu suspensionem actus amitti fidem habitualem, cum hæc sola infidelitate amittatur.

Tertia conditio est pertinacia mentis, nam ut recte *D. Thomas*, hic, q. 2. a. 6. ad 2. et 3., errans ex simplicitate, sine pertinacia, et adhærens pastoribus, quos putat habere rectam fidem, hæreticus censendus non est. Pertinacia autem hæc in eo posita est, (si sermo sit de rebus catholicæ religionis in iis, qui eas per aliorum prædicationem acceperunt), ut iudicetur contrarium fidei, cum plena et deliberata advertentia, quod contrarium habeat Ecclesiæ doctrina, ut ex *Origine* supra diximus et habet *Augustini* epistola 162. relata 24. q. 3., ubi, qui sententiam suam, inquit, quamvis perversam, nulla pertinaci animositate defendit, præsertim si a seductis parentibus accepit, non est hæreticus, nisi manifestata doctrina Ecclesiæ maluerit eligere, quod tenebat. Et de util. credendi c. 1., hæreticus ait, et credens hæreticis, plurimum differt, hæreticus enim est, qui temporalis commodi et gloriæ principatusque causa, falsas ac novas opiniones vel gignit, vel sequitur: ille autem, qui huiusmodi hominibus credit, homo est imaginatione quadam veritatis ac pictatis delusus. Idem habet *Augustinus*, de orig. animæ l. 3. cap. ultimo. Idem *Augustinus* 4. de bapt. cont. Donatistas cap. 16., si quis, inquit errorem aliquem habet, nondum est hæreticus, nisi manifestata doctrina Ecclesiæ maluerit, quod tenebat eligere. Idem 18. civit. c. 51. Unde in c. *Damnamus*, de Sum. Trinit., damnantur quædam sententiæ Abbatis Ioachimi, qui tamen declaratur, non fuisse hæreticus. Idem docet *D. Thomas*, hic, q. 11. a. 2. ad 3., I. p. q. 32. a. 4., *Caietanus*, *Torrensis* et alii, et addit *Torrensis*, eum, qui verum opinatur, putans id esse contra sensum

Pertinacia
quid.

Ecclesiæ, labi in hæresin. Addit *Cordubensis* 1. quæst. 17. §. 1. ex Sylvestro, verbo Hæresis 1. q. 2., quod si quid definiat Papa et Concilium non spectans ad fidem et mores, id non esse de fide, nec eum, qui talia negat, esse hæreticum, nam assistentia Spiritus Sancti solum in rebus fidei et morum promissa est. Unde in Extravaganti Spondens, de crimine falsi, definitur, Alchimistas non facere verum aurum. Addit etiam ibidem *Cordubensis* §. 5., multa esse approbata ab Ecclesia, tanquam pia, non tanquam de fide, ut historias Sanctorum etc., quæ si quis negat, hæreticus non est, inquit.

An vero, qui ex ignorantia culpabili nescit, oppositum doceri ab Ecclesia, peccat peccato hæresis, controversia est. *Sotus* 4. dist. 22. q. 1. affirmat. *Canus vero*, etsi 12. de locis c. 8. sub finem dicat, si quis vitiose et flagitiose per inscitiam vituperabilem erret, fideique contradicat, culpæ mortalis reus est, nondum tamen fidei formaliter, sed solum materialiter adversatur, ideoque hæresis non est, sed quædam eius inchoatio, sicut embrio homo est inchoatus. Hæresim vero solum esse errorem cum pertinacia, id est (ut in fine cap. ait) errorem contrarium veritati, quæ catholica certo sit. Addit tamen c. 9. §. At quid pertinacia? quod si sit ignorantia affectata, committitur hæresis, quod ipsum innuere videtur *Torrensis* I. p. q. 32. a. 4. in 2. p. comment. 1. At vero *Vasquez* 1. II. disp. 126., *Bannez*, hic, q. 11. a. 1., *Toletus* de casibus Cœnæ in 1. excom., *Durandus* 4. dist. 13. q. 5. n. 6., *Navarrus* c. 11. n. 17. et in prælud. 1. n. 10., *Sylvester*, *Armilla*, *Cordubensis*, *Castro* citati a Vasquez, et videtur D. Thomæ q. 11. a. 2. ad 3., aiunt, nunquam committi peccatum hæresis, nisi ipse, qui errat, expresse cognoscat, se opinari contra sensum Ecclesiæ. Et est expressa sententia *Augustini* tomo 7. l. 4. contra Donatistas c. 16., ubi ait, sit aliquis id consentiens de Christo, quod Photinus, existimans ipsam esse catholicam fidem, istum nondum hæreticum dico, nisi manifestæ sibi doctrinæ catholicæ fidei malit resistere, et, quod tenebat, eligere. Et similia habet locis supra citatis. Ergo qui nescit doctrinam Ecclesiæ, hæreticus non est. Et ratio est, nam tunc offendit aliquis auctoritatem alterius, cum scienter dictis illius et sententiæ adversatur, nam si quis ex ignorantia adversetur, non tam derogat auctoritati, quam peccat ignorantia. Ergo si quis ignorans se opinari contra communem sensum Ecclesiæ, aliquid falsi credit, non tam est incredulus, quam ignarus. At

Multi simplices peccatum hæresis non est peccatum ignorantiae, sed infidelitatis: ^{habent erronea iudicia de rebus fidei, quas non tenentur scire.} ergo debet esse scienter factum. Unde concludit *Vasquez*, quod etsi quis affectet ignorantiam definitionis Ecclesiæ propter tedium addiscendi, aut forte etiam, ut ait *Cordubensis*, propter maiorem ingenii libertatem et opinandi in rebus divinis, licet ex hac ignorantia erret, non erit hæreticus. Imo, inquit, *Vasquez*, etsi admonetur a doctoribus gravibus, qui putant ipsius opinionem esse contrariam Ecclesiæ, si tamen putat ipse illos doctores decipi, et suam doctrinam non esse contrariam Ecclesiæ, nondum est hæreticus, sed debet illi ostendi, quod contraria sit doctrina Ecclesiæ. Unde Cyprianus hæreticus non fuit, ut ait *Augustinus* 1. 2. de bap. contra Donatistas c. 4. et 7., 1. 3. c. 3. et 20., quia nondum res illa fuerat ab Ecclesia eliquatissima perfectione declarata. Et admonitionem Stephani Papæ videtur Cyprianus solum ut privatam privati doctoris accepisse. Si tamen affectaret quis ignorantiam, eo quod putet Ecclesiam Romanam non esse infallibilem in propoundendis rebus a Deo revelatis, hæreticus esset ratione huius existimationis.

Pertinacia
quid secun-
dum Vasquez
et alios.

Illud tamen verum est, eum, qui ex ignorantia culpabili errat, gravissime peccare, vitio opposito studiositati, sive temeritas, sive curiositas vocetur hoc vitium. In eo ergo consistit pertinacia necessaria ad hæresin, inquit *Vasquez* et alii auctores, quod quis sciens opponit se sensui Ecclesiæ, qui enim ita se opponit, non est paratus corrigi ab Ecclesia, ideoquæ pertinax est. Ex quo manifeste confirmatur hæc tertia sententia, quia nemo est pertinax contra sententiam alterius, nisi sciat illam, ergo nec hæreticus.

Et hæc sententia mihi quoque probatur. Duo tamen contra hoc obiici posse videntur. *Primo* ex 1. II. q. 76., peccata enim, quæ fiunt ex scientia et ignorantia culpabili, sunt eiusdem speciei, ut patet in homicidio voluntario. Ergo similiter in præsenti. *Secundo*. Nullus est iniuriosus auctoritati alterius iudicando aliquid esse falsum, nisi simul iudicet illud dictum ab illo; si enim hoc non iudicat, non videtur derogare auctoritati illius. Sed nullus infidelis iudicat a Deo esse dictum id, quod ipse non credit, imo ita dispositus est, ut, si sciret Deum id dixisse, sponte sequeretur. Ergo non est iniurius in auctoritatem Dei, sed paratus corrigi sola auctoritate Dei. Ergo nec discedit ab obiecto formalí fidei.

Ad primum. Concedunt aliqui esse eiusdem speciei hæresim cum errore ex ignorantia culpabili, sed differre secundum maiorem

gravitatem, ita ut hæresis significet errorem simul cum illa gravitate, quæ nascitur ex pertinacia. Alii rectius negant. Aiunt igitur, scientiam in quibusdam operibus requiri tanquam conditionem ad rationem voluntarii; et ita omnes actus, qui requirunt scientiam, hac solum ratione eiusdem speciei sunt, sive fiant cum ignorantia culpabili, cum qua remanet voluntarium, sive ex scientia expressa. In aliis vero requiritur cognitio tanquam necessaria circumstantia ad certam malitiam. Sicut ergo in homicidio, ut sit malum, requiritur tanquam necessaria circumstantia ex parte operantis, ut fiat privata auctoritate: ita similiter ad malitiam, quæ cum pertinacia fit, requiritur, tanquam circumstantia, expressa cognitio, sine qua non est pertinacia, ut infra q. 138. a. 2. dicetur.

Ad secundum. Nec necessarium est nec possibile apud hominem prudentem et salutis amantem, ut quis hæreticus iudicet revelatum a Deo esse, vel ab Ecclesia infallibili id, quod ipse per hæresin negat, sed sat est, si cognoscat contrarium docere Romanam Ecclesiam, quam vincibiliter ignorat esse veram infallibilemque Ecclesiam, eo enim ipso repugnat Deo revelanti veritates per Ecclesiam. Semper ergo in omni hæretico præcedit hæresim aliqua ignorantia, scilicet, quod Ecclesia Romana in his, quæ determinat, habeat infallibilem primæ veritatis revelationem, etsi hæc ignorantia sit inculpabilis, ut est in multis idiotis græcis, lutheranis, qui maiorum in sua Ecclesia ductum putant esse Dei revelationem, excusat a peccato hæresis, etiamsi contrarium putetur ab Ecclesia Romana doceri. Si vero culpabilis sit hæc ignorantia, quia non tollit voluntarium, non excusat errorem ab hæresis culpa, dummodo expresse cognoscatur esse contra illam Ecclesiam, quam culpabiliter ignorant esse veram Ecclesiam. Illi autem soli ignorant culpabiliter, quibus sufficienter propositum est, evidenter credibile esse Romanam Ecclesiam, et eius definitiones esse infallibiles.

Ad argumentum ergo in forma respondeo, negando maiorem. Ad hoc enim, ut quis sit iniuriosus auctoritati alterius, sufficit, si expresse cognoscat se dissentire ab eo, per quem fieri revelationes divinas culpabiliter ignorat, quibus enim sufficienter ostensum est, prudenter credibile esse divinam auctoritatem assistere Ecclesiæ, in iis iniuriosa audacia est, et contraria divinæ auctoritati, si dissentiant a iudicio illius Ecclesiæ, eo enim ipso voluntarie disceditur ab auctoritate Dei. Addendum vero est, in confessione

explicari debere, an scienter vel cum ignorantia culpabili lapsus sit quis in hæresin. *Dices*, si cui fiat privata revelatio, quam tenetur fide credere, ut q. 1. a. 1. dubio 5. diximus, et eam neget, eritne hæreticus? Negat *Cordubensis* 1. quæst. q. 17. §. 1. Rectius tamen affirmat *Vega* 1. 9. in Trid. c. 3., eandem enim malitiam haberet infidelitas istius, si ei sufficienter proponeretur divina revelatio, quam haberet incredulitas hominis infidelis, cui sufficienter proponuntur res fidei, et tamen non credit. Et ideo dixi in 3-a conditione hæresis, quod si de rebus catholicæ fidei sermo sit in iis, qui per aliorum prædicationem eas acceperunt etc. Si enim non sit res fidei catholicæ, sed privata revelatio alicui facta, non requirit ad rationem hæresis, ut sit proposita ab Ecclesia Romana.

Tertia dubitatio.

AN LICEAT CUM INFIDELIBUS COMMUNICARE VEL PUBLICE
DISPUTARE?

Infideles alii sunt, qui baptizmum suscepérunt, alii, qui non suscepérunt. Communicatio etiam cum illis triplex esse potest. 1-a in rebus mere civilibus et sæcularibus, quæ non spectant ad cultum religionis. 2-a in rebus et actionibus pertinentibus ad infidelitatem. 3-a in rebus pertinentibus ad fidem christianam, inter quas numeratur etiam disputatio, qua confirmatur veritas catholicæ. Iam ergo de infidelibus non baptizatis.

Dico 1-o. Cum infidelibus non baptizatis licitum est communicare in rebus pure sæcularibus. Colligitur *ex 1. Cor. 10. v. 27.*, si quis vocat vos infidelium, et vultis ire, omne, quod apponitur, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam. Et c. 7. v. 13. concedit, ut mulier conversa ex infidelitate maneat cum marito infidieli, licet propter cultus disparitatem fidelis cum infidieli contrahere non possit. Potest tamen per accidens illicita esse talis communicatio, quando ex illa probabiliter timetur periculum apostasiæ, scandalum aliorum etc. Idcirco *Conc. Toletanum 4-um can. 60.* prohibet recenter conversis, ne agant cum iudæis; et 28. q. 1. can. 10., si iudæus servum vel uxorem christianam habeat, iubetur dimittere vel converti; et cap. 13. Etsi iudæus, de iudæis, vetatur ne femina christiana sit nutrix iudæorum; can. 14. omnes deinceps, 28. q. 1., ne cum iudæis christianus cohabitct.

Ibidem can. 13. ex sexta Synodo, ne quis medicinam a iudæo accipiat, cum iis balneet.

Dico 2-o. Communicare in rebus ad infidelitatem pertinentibus est peccatum contra fidei confessionem. Probatur 1. *Cor.* 10. v. 20., ubi S. Paulus ait, non debere fideles participes fieri mensæ dæmoniorum comedendo scilicet idolothyta. Licet enim, ut ibidem a v. 28. ostendit, non sit per se malum vesci cibis huiusmodi, tamen quatenus talis manducatio est quædam sacrificii consummatio, et participatio mensæ dæmoniorum, illicita est. Solum difficultas est, an licitum sit vendere infidelibus ea, quibus utuntur in cultum falsæ sectæ. *Medina* in eod. de restit. q. 3., universe affirmat, peccatum esse ea vendere infidelibus, sicut ait, peccatum est vendere ensem ei, qui vult uti ad homicidium. Favere videtur *Tertullianus* in l. de idololatr. c. 5., ubi ait, artifices, qui faciunt statuas Deorum gentilium, nunquam oportere admitti in domum Dei, et c. 6., quomodo ait, renunciamus diabolo, si eos facimus? Facio, inquis, non colo. Imo tu colis, qui facis, ut coli possint. Colis autem non spiritu nidoris alicuius, sed tuo proprio, iis ingenium tuum immolas, illis sudorem libas, plus es illis quam sacerdos, cum per te habeant sacerdotem. Et c. 8., damnat eos, qui in exstruendis idolorum templis laborant. Si, inquit, eadem hominibus et idolis communia sunt, cavere debemus, ne quid scientibus nobis de manibus nostris in rem idolorum postuletur; quod si concesserimus, non puto nos a contagio idolatriæ vacare etc. Quibus similia habet c. 11. et c. 10. ait, christiano non licere esse ludi magistrum, cum iis ex officio incumberet, ut multis sacrificiis operam locarent. Et c. 12., postquam dixisset, quosdam dicere, non habere se, quo vivant, nisi exerceant opera, quæ ad cultum idolorum saltem remote spectant, male nobis, ait, de necessitatibus humanæ exhibitionis supplaudimus, si post fidem obsignatam dicimus non habeo, quo vivam etc.; fides famem non timet, didicit non respicere vitam, quanto magis victimum.

Distinguendum tamen est in hac re. Sunt enim res quædam, quarum usus indifferens est secundum communem consuetudinem; quædam, quæ secundum communem usum nonnisi ad malum usum applicantur ab infidelibus, ut idola, vestes sacerdotales gentilium, ædificia synagogarum etc., quæ licet ex intentione particuli habere possint bonum usum, ut si quis idola emat ad comburendum, vel ut conservet pro testimonio cæcitatis gentilium etc.,

Vendere in-
fidelibus idola
etc.

ex communi tamen gentilium consuetudine ad malum usum applicantur.

Res igitur prioris generis, secluso scandalo, vendi possunt infidelibus, si subsit causa rationabilis utilitatis, vel necessitatis id faciendi, verbi gratia, vendi possunt tempore paschali agni iudæis, licet credantur iis usuri ad cultum iudaicum, vendi etiam possunt campi, in quibus creditur exstruenda synagoga. Ita *D. Thomas* q. 169. a. 2. ad 4., et ibi *Caietanus*, et hic q. 10. a. 4. dubio ultimo, *Sylvester*, *Angelica*, verbo Infidelitas. Ratio *D. Thomæ* est, quia licitum est ab alio petere rem, quam ille bene et male præstare potest, etsi propter suam malitiam existimetur id male præstiturus (dummodo rationabilis causa subsit, cur id fiat), ut

Vide III. p. q. 64. dub. 3. petere iuramentum a gentili, qui per falsum Deum iurando peierat, ab usurario mutuum, a malo parocho absolutionem. Similiter licet vendere aleas, taxillas, pigmenta, quibus abutuntur feminæ. Imo, ut ostendit *Navarrus* de pœnit. dist. 5. c. negotium n. 19., licet locare domum personis dishonestis. Ergo similiter licet vendere rem, qua quis bene uti potest, et communiter uti solent, licet illa male sit usurus, dummodo aliqua utilitas et necessitas propria id suadeat; quando enim hæc non adsunt, ex charitate obligamur impedire peccatum alterius, quantum fieri potest.

Res vero posterius generis, ait *D. Thomas* et *Caietanus*, non posse confici ab artificibus nec vendi, et hæc est tutior sententia. Qui enim tale quid vendit, videtur cooperari ad infidelitatem, quod etiam voluit *Tertullianus*, loco citato. Ad illud *Medinæ* de homicidio respondeo, disparem esse rationem, quando enim ex re, quæ datur alteri, timetur damnum tertii, hoc damnum involuntarium est respectu tertii, et ideo tenemur præcepto iustitiæ non cooperari illi damno, etiam remote. At vero peccatum contra religionem, quod creditur futurum ex venditione huiusmodi rei, voluntarium est illi, qui ea utetur. Quare, cum sibi consulere possit et debeat, excusatur is, qui rem suam vendit.

Dico 3-o. In aliis actibus christianis, præterquam in sacrificio christianorum, semper licitum fuit communicare cum infidelibus, sine scandalo et periculo subversionis. Ita habetur in *Conc. Carthaginensi* 4-o, apud Gratianum de consecr. d. 1. can. 67., Episcopus, inquit, nullum prohibeat ingredi Ecclesiam, et audire verbum Dei, sive gentilem, sive hæreticum, sive iudæum, usque ad Missam catechumenorum. Et apud Clementem l. 8. Constit. apostol. c. 34.

dicitur, excludi debere infideles a sacrificio. Quando vero in illa constitutione apostolica dicitur, fidelem non posse orare cum catechumeno, etiam in domo, intelligitur, ut recte notat *Turrianus* in eum locum, de oratione, quæ fit cum sacrificio in privata domo peracto. Similiter disputare cum infidelibus licitum est; iure tamen antiquo in 6. Synodo can. 64., et l. 5. decret. tit. De hæreticis 2. c. 2. §. Inhibemus, prohibitum est, ne laici privatim aut publice disputent sub poena excommunicationis, non quidem latæ, sed ferendæ, ut indicat illud „innodentur“. Per laicos autem intelliguntur, qui nec clerici sunt, nec religiosi, ut exponit *Archidiaconus* et *Geminianus*, et colligitur ex causa 12. q. c. 7. Duo sunt, ubi ex *D. Hieronymus*, religiosi omnes clerici nominantur. Causa vero, cur hæc lex ferretur, ea fuit, quia laici plerumque sunt et præsumuntur minus docti. Et licet hæc causa casset in aliquo particulari, obligatio tamen non cessat, nisi necessitas aliud postulet. Verum hanc legem puto per contrarium usum hodie abrogatam esse, sciunt enim prælati et patiuntur laicos disputare privatim; imo et publice, Albertus enim Pius Bavarorum princeps, Thomas Morus, et alii plures, etiam publice scriptis libris disputarunt. Solum igitur interdicta est iure naturæ, tam laico, quam clericu disputatio, quando vel defectu doctrinæ, vel prudentiæ etc. tam male defenduntur res nostræ fidei, tam inefficaciter refellitur error contrarius, ut inde periculum sit, ne auditores, præsertim infideles, minorem aestimationem concipient de rebus fidei nostræ et magis obfírmentur in errore. Eodem modo prohibita est omnis disputatio etiam catholicorum inter se, et solum exercitii gratia suscepta, si ex illa periculum auditorum simplicium sit, quia facilius difficultates mysteriorum percipiuntur, quam solutiones, ideoque auditor facilius ad dubitandum excitatur. Tenentur vero tam laici, quam clerici, si sint sufficienes, disputare, quando vel periculum est, ne infirmi seducantur, vel haeretici magis obfírmentur, si alicui disputanti non resistatur, ut habet *D. Ambrosius* l. offic. c. 3., et ex lege charitatis patet. *Ad Tit.* 1. v. 9. hortatur Apostolus Titum, ut eos, qui contradicunt, argueret; 2. *ad Timoth.* 2. v. 14., noli, inquit, contendere verbis, ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium. Idem *Tertullianus* præscript. cap. 17., quid proficis, inquit, exercitatissime Scripturarum, cum siquid defenderis, negetur ex adverso, siquid negaveris, defendatur? Et tu quidem nihil perdes, nisi

vocem in contentione, nihil consequeris, nisi vilem de blasphematione laudem.

De hæreticis constat ex dictis, quid sit dicendum, si prædicta applicentur proportionaliter. Illi enim, licet excommunicati sint, tamen non tenemur illos vitare, nec in sacris, nec in profanis, nisi sint notorii percussores clerici, vel nominatim excommunicentur, aut ratione periculi, quod ex ipsorum conversatione nasci posset. Nam post *Conc. Constantiense* (cuius decretum, ait *Antoninus III.* p. tit. 23. c. 3., *Martinus V.* viva voce in perpetuum confirmavit), non tenemur ullum vitare, nisi nominatim excommunicatum, et notorium clerici percussorem. Unde ferre possumus, ut sacro, concionibus, publicis supplicationibus intersint hæretici, licet excommunicati. Graves autem Patrum et Scripturæ admonitiones de vitandis hæreticis intelligendæ sunt, quando periculum est subversionis. Qua ratione *Cyprianus*, ep. 55. a. v. 107., gravissime prohibet hanc conversationem, et v. 110. convivia et colloquia eorum vitanda ait, sicut et ep. 40. n. 20., et patet ex Paulo *ad Titum* 3. v. 10., hæreticum devita, 2. *Thessal.* 3. v. 6., subtrahatis vos, inquit, ab omni fratre inordinate ambulante etc., 2. *Ioan.* v. 10., neque ave dixeritis, corrumpunt enim inquit *D. Paulus*, 1. *Cor.* 15. v. 33., bonos mores colloquia eorum, quæ ut cancer serpunt.

Vide dub. 5
dicto 1 Iren.
lib 3 c 3

Prudenter etiam notat *Tertullianus*, in 1. de præscript. c. 17. ex 2. ad Timotheum 2. v. 14., non esse cum iis contendendum verbis, ad nihil enim valent, nisi ad subversionem audientium. *Tertullianus* 4. contra Marcionem c. 9. v. 97., lex figurata, ait, de non contingendis leprosis prohibebat communicationem hominis delictis commaculati. Iudas vocat eos non maculatos, sed maculas: ideo ne tangas, ni vis inquinari. Sermo eorum ut cancer, 2. *Tim.* 2. v. 17., serpit. Dubios sermones intelligit. Nec cibum cape etc.

Quarta dubitatio.

AN INFIDELES NON BAPTIZATI COMPELLI POSSINT AD FIDEM?

Prima sententia est *Scoti* 4. dist. q. 9., *Gabrielis* q. 2., qui aiunt, non expedire quidem, ut hi cogantur ad fidem, ne sequantur simulatae conversiones, et ideo de facto latam esse legem ecclesiasticam, ne iudæi cogantur ad fidem, ut habetur 1. 5. decret. *Gregorii IX.* De iudæis, Sicut iudæi, tit. 6. c. 9., ubi id sanxit Clemens III. Tamen in pastoribus Ecclesiæ esse

potestatem compellendi eos ad fidem, non solum audiendam, sed etiam recipiendam. Probatur, nam recipere fidem Christi est bonum hominis longe maximum: ergo, si speratur vera conversio, optimum est ad illud cogere. Confirmatur *Lucæ* 14. v. 23., ubi iubentur compelli intrare, qui in viis inveniuntur.

In hac re, illud in primis certum est, neminem posse cogi, vel ut nolens credat, vel ut nolens adultus baptizetur, esset enim sacrilegium baptizare eum, qui nollet baptizari.

Dico 1-o. In pastoribus Ecclesiæ non est potestas compellendi infideles non baptizatos ad fidem suscipiendam. Ita *D. Thomas* q. 10. a. 8. et 12., *Caietanus* a. 8., *Durandus* 4. dist. 4. q. 6., *Abulensis* 1. reg. q. 82., et alii. Et habetur 1. 3. decret. tit. 42. c. Maiores, de baptizmo, §. Item etc., ubi dicit, contrarium esse religioni christianæ, ut quis invitus compellatur ad fidem christianam, et idcirco definit Pontifex, eum, qui baptizatus est invitus, non posse cogi ad fidem. Et *Conc. Trid.* sess. 14. c. 2., ait, Ecclesiæ in neminem exercere iurisdictionem, qui prius in ipsam per ianuam baptizmi non fuerit ingressus: ergo nec in gentilem, nec in catechumenum, nec in hæreticos, qui revera non baptizantur. Et probat Conc. Trid. ex *I. ad Cor.* 5. v. 12., quid mihi, inquit, de iis, qui foris sunt, iudicare; ubi per eos, qui foris sunt, intelliguntur non baptizati, ut exponit *Conc. Trid.* et *Innocentius* 1. 4. decret. tit. 14. c. 8. in cap. *Gaudeamus*, de divortiis, *Hicronymus*, *Chrysostomus* in eum locum. Per illud autem, quid mihi etc., significat Apostolus non habere se auctoritatem et vim coactivam super illos, ut exponit Augustinus serm. 6. de verbis Apostoli, nos, inquit, eos, qui foris sunt, non iudicamus, nec in eos habemus potestatem. Idem *Anselmus* et alii in eum locum. Et idcirco *D. Paulus* ad Dei iudicium remittit illos. Ex quo tale argumentum fieri potest. Ad iudicium et actum compellendi per pœnas necessaria est potestas iurisdictionis, sine qua actus puniendi honestus non est; at Ecclesia non habet potestatem iurisdictionis in eos, qui baptizati non sunt: ergo. Confirmatur, nam Ecclesia in conversione gentilium nunquam usa est tali iure cogendi: ergo signum est, non habuisse hoc ius, debuisse enim uti, si habuisset. Unde *D. Gregorius M.* epistola 34. 45. etc. 1. 2. epistola 52., reprehendit, ut facinus inauditum, quod quidam iudæos ad fidem cogere volebant. Deinde Apostolis datum quidem fuit ius, ut omnes docerent et ubique prædicarent, *Matth.* 10. v. 7., *Lucæ* 10.

Cap. de
iudæis distinct.
45.

Vide III p.
q. 68. art. 10.

v. 4., additur tamen *Matth.* 10. v. 10., ut ne virgam quidem ferant. Nec usquam auctoritas vindicandi datur Apostolis. Imo *Lucæ* 9. v. 55., cum in eos, qui Christum acceptare nolebant, ignem de cœlo evocare vellent Apostoli, correpti sunt a Domino.

Ex quo patet, non esse licitum compelli infideles a pastori-bus ecclesiasticis, quatenus præcise habent iurisdictionem eccl-e-siasticam, ne quidem ad audiendam prædicationem Evangelii, ut docet *Victoria* in relect. de iust., *Bannez* a. 8. dub. 4. Ratio est, quia etiam ad illum actum est necessaria potestas iuris-dictionis, quam Ecclesia in illos non habet. Dixi tamen quatenus præcise etc., si enim cum ecclesiastica potestate coniungatur temporalis, præsertim in illos infideles, qui non habent ius habitandi in aliqua regione, sed ex illa possunt expelli sine iniustitia, potest illis non concedi ius habitandi, nisi cum hac conditione audiendi Evangelium. Pari ratione, intra limites tributorum, quæ iuste imponi possunt, maiora tributa licet ab iis exigere, sicut etiam dominus plura et graviora servitia imponere potest subditu, vel servo infideli, ut intelligent maiori benevolentia agendum cum iis, qui convertuntur, ut optime tradit *Gregorius* lib. 2. epistola 52. et l. 3. epistola 26. Templa gentilium prohibuit Constantinus L. Nemo Cod. de paganis, quod laudat *Ambrosius* ep. 30. Theodosius punivit iudæos, quia puerum crucifixerant. Nec vetare templa est cogere ad fidem. Et habetur c. Iam vero 23. q. 6., ubi admonet Episcopum, ut, si quis rusticus converti nolle, pensionibus gravetur; quod tamen, ut dixi, intelligendum est intra limites eorum, quæ a subditis, vel servis iuste exigi pos-sunt. Nam ultra hanc quantitatem exigere maiora tributa etc. ea etiam intentione, ut quis convertatur, iniustum est, neque enim facienda sunt mala, ut eveniant bona.

Dico 2-o. Ecclesia potest compellere principes infideles, ut non impediant propagationem fidei, sed admittant prædicationem Evangelii. Ita *Victoria* supra, *Caietanus* et alii. Ratio est, nam princeps, qui habet aliquod ius et potestatem, illud exsequi potest, etiam compellendo quoslibet, ut non impediant exer-citium iuris ipsius, et impedire conantes iusto bello punire potest, ut enim in materia de bello dicetur, princeps ius habet ulci-scendi iniurias illatas ab alio principe. At Ecclesia habet iuris-dictionem et potestatem prædicandi Evangelium in toto mundo, ut constat ex *Marci* 16. v. 15. et *Matth.* 28. v. 18., ubi indicans

Christus Dominus, unde hæc potestas originem sumeret, data est, inquit, mihi omnis potestas etc. Euntes ergo in mundum universum etc. Ergo Ecclesia habet ius prædicandi ubique, sive constet esse aliquos in ditione principis infidelis, qui vellent audire Evangelium, sive non. Et hoc ius residet in capite Ecclesiæ, non in aliis pontificibus particularium ecclesiarum, quod aliqui aiunt ab Alexandro VI. commissum esse regi Hispaniarum, ut contra Mauros pugnando prædicationem Evangelii introduceret. Ex quo sequitur, Ecclesiam posse concedere alicui principi Christiano ius et potestatem introducendi et conservandi in provinciis infidelium prædicatores idoneos, et ulciscendi iniurias illatas ab infidelibus Ecclesiæ, quam non permittit exequi suum ius docendi, quod habet a Christo, ac proinde concedere potest Ecclesia, ut princeps christianus, titulo iusti belli, ob pœnam infidelium, possit illorum provincias occupare. Ratio est, quia ius, quod Ecclesia habet puniendi iniurias illas, potest delegare et committere alteri.

Dico 3-o. Christiani principes sacerdotes et ecclesiastici infidelium sibi non subditorum peccata punire non possunt, etiamsi sint contra legem naturæ, nisi sint iniuriosa contra legem christianam, vel principem christianum aut alium innocentem. Ita docet *Caietanus*, hic, q. 66. a. 8. *Covarruvias* Reg. peccat. p. 2. §. 10. n. 4. et 5., licet *Alvarus Pelagius* 1. de planctu Ecclesiæ art. 37., *Castro* 1. 2. de iusta hæreticorum punitione c. 14., et alii, velint principem christianum posse inferre iustum bellum idololatris et infidelibus. Et hoc titulo debellatos esse a regibus Castellæ Indos Occidentales etc. Imprimis igitur, quod Ecclesia punire possit peccata, quæ iniuriosa sunt in christianam religionem, patet, nam *Innocentius* cap. In nullis, de iudæis, præcipit, ex auctoritate Concilii, ut puniantur infideles Christum blasphemantes, non enim, ait, debemus dissimulare illius opprobrium, qui nostra probra diluit. Similis lex habetur L. Iudæos, Cod. de iudæis. Et ratio est, quia punire potest Ecclesia iniurias sibi illatas. At quæ directe sunt iniuriosa contra christianam religionem, sunt iniuriosa Ecclesiæ. Ergo. Pari ratione, principes sacerdotes possunt suas iniurias vindicare, servatis tamen illis, quæ ad iustum bellum necessaria sunt, ut scilicet primo tententur media pacifica etc. Similiter, cum unusquisque habeat ius defendendi innocentem iniuste oppressum, ut habetur *Prov.* 24. v. 11., potest princeps christianus impedire

iniurias innocentium, ut si quæ religio infantes sacrificaret, vel adultos innocentes etc. Quod vero ad observationem legis naturalis cogere non possint, probatur, nam non habent iurisdictionem super illos, nec ad ipsos pertinet cura, ut alii legem naturæ obseruent. Unde non ideo potest defendere innocentem princeps christianus, quod iniuria innocentis sit contra legem naturæ, sed titulo defensionis innocentis, quem quilibet habet. Et confirmatur a posteriori, nam non potest unus princeps christianus punire aliud regnum christianum propter similia peccata: ergo a fortiori nec infideles.

Dico 4-o. Principes christiani possunt infideles sibi subditos cogere ad observationem iuris naturalis. Patet ex usu veteri principum christianorum. Constantinus enim, Gratianus, Valentinianus etc., leges tulerunt contra idololatras, Cod. de paganis lege 1. et sequenti, quas *D. Ambrosius*, ep. 30. 38. 50., *Augustinus* ep. 48. 50. 104. 166., et alii Patres approbarunt. Ratio est, quia iurisdictionis naturalis extenditur ad finem naturalem observationis legis naturalis, præsertim quoad illa delicta, quæ sunt contra publicam morum honestatem et pacem. Sicut ergo furta, adulteria etc., prohibere possunt principes christiani, non qua christiani sunt, sed qua legitimi principes, ita poterunt idololatriam etc. Unde concludit *D. Thomas* q. 10. a. 11., posse a principibus christianis permetti ritus iudaicos in suis ditionibus; non posse tamen ritus aliarum gentium, nisi scilicet ad evitanda graviora incommoda christianitatis id sit necessarium, vel spe magni alicuius boni id permittatur. Qua ratione Constantinus permisit quædam fana Deorum, quæ postea sustulit Theodosius. Iudæi autem tolerari possunt, ut recte docet *D. Thomas*, tum quia non repugnant cum lege

Iudæi cur tolerantur. naturali, tum quia, ut ait *Augustinus* l. 4. de civit. c. 34., utiles sunt ad confirmandam religionem veram, quod per omnes fere gentes dispersi, sacris sacrificiisque careant, idque de eorum codicibus probetur, multo ante fuisse prophetatum, ne si in nostris legerentur, a nobis putarentur esse conficta etc. Ubi tamen scandalo essent iudæi, pelli possent, quemadmodum a regibus Arragoniæ factum scimus. Dices, Isrælitæ bellum intulerunt Cananæis ob idololatriam. Ergo. Respondeo, ob solam idololatriam non intulisse iudæos bellum cananæis, sed quia supremus omnium rerum Dominus Deus terram illam iam pridem iudæis dederat, per quos etiam scelera popolorum illorum punire volebat. *Deut.* 2. v. 5., contra filios Esau, idololatras, pugnare prohibitentur.

Ad fundamentum Scoti respondeo, profiteri fidem christianam, vel audire prædicationem est magnum bonum audientis vel profitentis; tamen actus compellendi ad hanc professionem etc. eos, in quos iurisdictionem non habemus, est gravamen et nocumentum eius, qui compellitur. Illo Lucæ 14., vel tantum sermo est de iis, qui ad ecclesiasticam iurisdictionem spectant, ut sunt hæretici et schismatici; vel per actum compellendi significatur non aliqua violentia, sed vehementia signorum et miraculorum, quibus gentiles trahuntur.

Compelle intrare quo modo?

Quinta dubitatio.

AN HÆRETICI AD FIDEM SINT COMPELLENDI, ET DE EXCOMMUNICATIONE IN ILLOS LATA.

Certum est ex dictis superius, nullum posse cogi ad fidem catholicam, qui non sit baptizatus. Solum igitur est sermo de hæreticis baptizatis.

Dico 1-o. Posse Ecclesiam compellere hæreticos ad fidem, non solum poena spirituali, sed etiam ablatione bonorum ac vitæ. Et in primis quod puniri possint excommunicatione *ex Math.* 18. v. 17., si Ecclesiam non audierit etc. At per hæresin auctoritas Ecclesiæ pertinaciter negatur. *Ad Rom.* 16. v. 17., observate eos etc. et declinate, *ad Titum* 3. v. 10. hæreticum devita, 2. *Ioan.* 1. v. 10., nec ave ei dixeritis. Et ita semper consuetudo fuit in Ecclesia fugiendi communionem hæreticorum. Unde *Irenæus* l. 3. c. 3. ait, narrasse Polycarpum, quem nos, inquit, vidimus in prima ætate, cum Ephesi ad balneum ivisset D. Ioannes, videns intus Cerinthum, exiliisse, quod diceret timere se, ne balneum corrueret. Et ipse, inquit Polycarpus, Marcioni obvians, interrogatus a Marcione, num se cognosceret, cognosco, inquit, te primogenitum Satanæ. Tantum, subdit Irenæus, Apostoli et horum discipuli habuerunt timorem, ut nec verbo communicarent alicui eorum, qui adulterarunt veritatem. Et *Cyprianus* ep. 45. id ipsum probat ex illo 2. *ad Timoth.* 2. v. 17., sermo eorum ut cancer serpit, et ex illo 1. *ad Cor.* 15. v. 33., corrumpunt bonos mores colloquia prava.

Quod vero potestas hæc puniendi extendatur ad supplicia capitis et fortunarum, eleganter colligit D. *Cyprianus* in ep. de exhor. martyrii c. 5. n. 27. ex illo *Deut.* 17. v. 12., ubi postquam dictum fuit, in rebus dubiis standum esse iudicio sacerdotis, additur, qui non obedierit, morte moriatur. At contemptus Ecclesiæ

An qui invitatis parentibus baptizati, co-gendi? III. p. q. 66.

non est minus malum, quam synagogæ. *Augustinus* vero l. 2. contra epistolam Gaudentii c. 11., ita argumentatur: Rationi consentaneum esse, ut aliqua delicta puniantur pœna capitum, verbi gratia adulteria, furta etc. At, inquit idem epistola 50., levius non est fidem non servare animam Deo, quam feminam viro. Unde idem Augustinus, 2. retract. c. 5., retractat, quod alibi docuerat, non debere hæreticos metu mortis ad fidem cogi. Et in *Conc. Chalcedonensi* act. 5. episcopus Alexandrinus ita loquitur: si Eutyches præter Ecclesiæ dogmata sapit, non solum pœna dignus est, sed et igne. Et confirmatur naturali ratione, in omni enim republica coguntur subditi servare, quæ se servaturos promiserunt, atque ideo Plato, l. 10. de republica sub finem, deferantur, ait, qui male sentiunt de religione; si moniti non resipiscunt, in vincula compingantur, si nihilominus obstinati sint, plectantur et sepultura careant. Nec valet, quod hæretici obiiciunt, fidem debere esse voluntariam, nam ut recte *D. Augustinus* l. 3. contra Crescon. c. 51., et 2. retract. c. 5., cur in homicidiis, inquit, stupris etc. libero te arbitrio dimittendum non clamas? Licet ergo fides debeat esse voluntaria, si tamen quis voluntarie non credit, non est liber a culpa, nec a reatu pœnæ. Et licet hæretici sint extra Ecclesiam, quoad unionem, qua membra ipsius inter se connectuntur, carent enim fide, quæ est nexus Ecclesiæ; non tamen sunt extra Ecclesiam quoad iurisdictionem et potestatem puniendi, in qua comprehenduntur omnes baptizati tanquam milites transfugæ. Zizania autem, quæ *Matth. 13.* iubemur sincere crescere, vel mali catholici sunt et non hæretici; vel solum intelligitur relinquenda, cum inde periculum est, ne triticum simul evellatur, ut ex *Cypriani* epistola 52. n. 78. late ostendit *Pamelius*.

Zizania cre-
scat.

Dico 2-o. Omnes hæretici excommunicati sunt ipso facto, excommunicatione reservata Pontifici in Bulla Cœnæ Domini, sicut et eorum fautores, receptores, defensores etc. Patet ex c. 1. et 2. de hæreticis, et cap. Quæcumque, eodem titulo; quæ pœna quotannis renovatur in Bulla Cœnæ. Hanc autem pœnam notat *Bannez* q. 11. a. 4., *Sotus* 4. dist. 22. q. 1., ar. 1., non esse latam divino iure, sed ecclesiastico, atque ideo ex declaratione Ecclesiæ non teneri nos vitare hæreticos, nisi nominatim excommunicatos. Deinde in foro conscientiæ non contrahi hanc pœnam ab iis, qui solum interius labuntur in hæresin, sine exteriori manifestatione, ut omnes consentiunt. *Toletus*, in Summa, in explicatione Bullæ Cœnæ, male,

ait, Adrianum et Glossam contrarium sentire. Nam, ut docet *D. Thomas* 1. II. q. 31. a. 4., potestas puniendi in Ecclesia non extenditur ad actus mere internos, qui sicut ex natura rei non possunt deferri per accusationem ad tribunal Ecclesiæ, ita sunt extra potestatem puniendi Ecclesiæ, hæc enim potestas ad ea solum extenditur, quæ humano modo cognosci et probari possunt: atque ita ab hæresi pure mentali quilibet sacerdos absolvere potest subditos, nam hæresis non reservatur, nisi ratione annexæ excommunicationis. Ita *Navarrus* c. 27. n. 56., *Toletus* in *Summa* l. 4. c. 4. Dixi „ex natura rei“, si enim solum per accidens non possit deferri, quia scilicet aliquis secreto, ubi nullus est testis, exprimat voce vel scripto internam hæresin, incurrit hanc pœnam. Quod si cum interna hæresi coniungatur opus externum, quod ex hæretico iudicio oritur, determinate tamen non significet hæresin, verbi gratia, si quis concludat apud se cum illo insipiente, non esse Deum, et postea, vel annuat capite, vel dicat, non est, — quæ signa præcise, nisi aliquid aliud addatur, non significant hæresin, nec deservire possunt ad probationem criminis, — non incurritur per talia signa excommunicatio. Ratio est, nam etiam posito tali opere externo crimen hæresis ex natura rei est extra potestatem cognoscendi aliorum, et consequenter iudicandi, perinde acsi opus esset mere internum.

Similiter non incurrit excommunicationem, qui solum exterius negat fidem, sine interno errore, quia hæc pœna lata est in hæreticos. Nec is, qui internam hæresin detegit per aliquod signum, quod peccatum non est, incurret excommunicationem, verbi gratia, si quis in hæresin lapsus pœnitens facti, ad aliquem virum doctum accedat, ut instruatur, eique suam hæresin, cuius iam ipsum pœnitet, aperiat. Ita docet recte *Cordubensis* l. 4. quæst. q. 13. Et Ratio est, nam excommunicatio fertur contra peccatum. At huiusmodi opus manifestandi hæresin, peccatum non est ex hypothesi. Ergo etc. Ut igitur incurritur excommunicatio, opus est, ut ex consensu interno et exteriori manifestatione fiat unum peccatum.

In *Conc. Tridentino*, sess. 24. c. 6. de reform., concessa fuit facultas omnibus Episcopis absolvendi in foro interiori ab hæresi. Quod privilegium, putant aliqui abrogari per Bullam Cœnæ, in cuius fine habetur illa clausula: non obstantibus cuiusvis Concilii canonibus. *Bannez* tamen q. 11. a. 4. ait, non esse revocatum hoc privilegium *Conc. Tridentini*. Idem sentit *Toletus* l. 4. Sum.

c. 4., ubi institutum Concilii Tridentini vocat sanctissimum, et ad tollenda multa incommoda utilissimum, atque ideo ait, modo etiam post Concilium Tridentinum posse Episcopos per se et non per Vicarium absolvere ab hæresi, in foro interiori. Ubi etiam optime notat contra Caietanum, quod supra diximus, non esse excommunicatum eum, qui sine errore interno peccat contra externam fidei professionem, quia pœnæ restringendæ sunt, et non dilatandæ. At dictæ pœnæ solis hæreticis infliguuntur.

Eadem pœna lata est in *credentes* hæreticis, id est, qui etsi nesciunt in specie, quid doceant ii, quos sciunt ab Ecclesia pro hæreticis damnari, eos tamen iudicant vera docere, et errorem suum exterius exprimunt, dicentes verbi gratia, se velle mori in fide Calvini. Ita *Sylvester* verbo Hæresis, *Toletus* in expositione primæ exc. Bullæ. *Receptatores*, id est, qui hæreticos, etsi non frequenter, aliquando tamen recipiunt, dummodo receptatio habeat aliquam causalitatem respectu hæresis ipsorum, ut si recipientur et occultentur, ne hæresin illorum cognitam magistratus reprimat, vel ut eo loco habitantes docere possint hæresin. Si enim ob alias causas recipiatur, verbi gratia ob hospitalitatem, amicitiam etc., vel ut occultetur, ne ob patratum homicidium capiatur etc., non incurrit excommunicatio. Item *fautores*, id est, qui modo simili favent in causa hæresis, vel positive favendo illis consilio et auxilio, subministrando, verbi gratia, equos, pecuniam etc., ut fugientes liberentur a pœna hæreticorum, vel negative, ut verbi gratia si iudex, ad quem spectat hos capere, negligat officium, vel qui officio tenetur deferre, non deferat. Alii vero, quibus ex officio non incumbit accusare hæreticum, per omissionem non incurrint hanc pœnam, ut notat *Toletus* supra. Denique *defensores*, id est, qui et potentia illos defendunt, ne propter hæresin capiantur, si enim defendant in aliis rebus, verbi gratia, ne occidatur iniuste etc., non incurrit excommunicatio. Advocatus item notarius etc., qui operam præstat ad defendendum hæreticum in causa hæresis, eandem pœnam incurrint. Recte enim notat *Navarrus* c. 27. n. 56., *Caietanus Sum.* verbo Excommunic., *Toletus* supra etc., in prædictis clausulis solum eos intelligi, qui recipiunt etc. hæreticos ut hæreticos, id est, in causa hæresis, ad favorem et defensionem hæresis, idque etiamsi non recipient propter hæresin, sed verbi gratia ad evitandam infamiam suæ familiae, quia scilicet, qui de hæresi accusatur, cognatus est. Idque confirmat *Toletus* ex L. 1. Digest. de officio præsidis,

ubi latronum receptatores dicuntur, sine quibus latro diu non posset latere, ut ibidem L. 2. consanguinei et affines occultantes latronem dicuntur esse receptatores et puniendi. Ultimo denique excommunicantur *legentes, tenentes* etc. *libros hæreticorum*, quæ excommunicatio non extenditur ad eos, qui legunt alios libros prohibitos in Indice, dummodo non sint libri hæreticorum, ut notat *Toletus* 1. excomm. Bullæ Cœnæ, quamvis peccent mortaliter contra præceptum superioris, a quo tamen peccato in multis casibus rationabiliter excusari possunt aliqui, sicuti et a præcepto non vescendi cibis prohibitis. Legentes autem libros hæreticos censendi sunt, qui partes notabiles librorum legunt et non qui hinc inde aliquot lincas percurrent. Præterea, salvo meliori iudicio, ego vix damnarem ecclesiasticos mediocriter doctos, in quibus nullum est moraliter periculum hæresis, si in locis hæreticis manentes, cum sæpe agendum sit cum hæreticis, nec facile possit a Pontifice obtineri facultas legendi libros prohibitos, quorum tamen lectio sæpe necessaria est, vel ut illa in concione refutentur, vel ut respondere possit cum obiiciuntur ea, quæ tali libro continentur. Imo casus potest esse, in quo ad vitandum contemptum religionis catholicæ possunt legere, et vel refutare, vel saltem cogitare de responsione apta. Ratio omnium est, nam ut cetera præcepta Ecclesiæ cum gravi damno et periculo non obligant, ergo nec hoc.

Qui dicuntur
legere libros
hæreticos.

Dico 3-o. Principes hæretici et apostatae amittunt dominium iurisdictionis in subditos, quamprimum denunciantur per sententiam iudicis. Ita *D. Thomas* q. 12. a. 2., qui expresse requirit, ut per sententiam sint denunciati, licet *Sylvester* verbo Hæresis 1., *Castro* de iusta hæreticorum punitione l. 2. c. 7. et alii dicant, ipso facto, etiam ante iudicis sententiam amittere dominium, et subditos solvi debito fidelitatis, si princeps notorie labatur in hæresin. Et primo quidem quod amittant, patet ex l. 5. decret. Greg. IX. tit. 7. c. 16. seu cap. ultimo de Hæreticis. Absolutos, ait, se noverint a debito fidelitatis, dominii et totius obsequii, quicunque lapsis manifeste in hæresin, aliquo pacto, quacunque firmitate vallato tenebantur. Et c. Nos Sanctor. 15. q. 6. inquit *Gregorius VII.*, qui excommunicatis fidelitate aut sacramento constricti sunt, apostolica autoritate a sacramento absolvimus, et ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus. Ut enim eadem qu. c. 5. ait *Urbanus II.*, fidelitatem, quam christiano principi iurarunt Deo eiusque Sanctis adversanti, nulla coguntur auctoritate persolvere.

Quod vero denunciatio per iudicis sententiam necessaria sit, constat ex can. 13., qui incipit Excommunicamus, §. Moneatur, de hæreticis, ubi declaratur, ad hoc, ut excommunicatorum subditi liberentur ab obedientia, necessarium esse, ut subditi denuncientur absoluti esse a debito fidelitatis. Quomodo autem, licet bona hæreticorum ipso iure sint confiscata, ut habetur, in 6. decret. l. 5. tit. 2. c. 19., uti tamen possint suis rebus, antequam per iudicis sententiam bona illa fisco apprehendenda dentur, dicetur in materia de iustitia.

Quaestio XIII., XIV., XV.

DE BLASPHEMIA, CÆCITATE ET HEBETUDINE MENTIS.

Ephes.
4. v. 19.
cæcitas cordis.

Quod ad cæcitatem et hebetudinem mentis attinet, ait *Divus Thomas*, illa esse peccata contra donum intellectus et scientiae, quæ ad fidem reducuntur. Circa quæ nulla occurrit peculiaris difficultas, nec puto in his ullam peculiarem malitiam peccati reperiri, distinctam a malitia ignorantiae rerum, quas quis scire tenetur, vel a negligentia sciendi illa, quæ quis scire debet, vel ab errore intellectus. Quanquam possunt esse veluti poenæ quædam præteritorum peccatorum, eo quod Deus gratia sua non ita illuminet intellectum, sicut illuminaret, si perversis moribus obicem non ponerent homines, et pravi affectus faciunt, ut minus bene quis possit iudicare de rebus fidei.

Circa blasphemiam maior est difficultas, cuius tanta est atrocitas, ut Scriptura ne nomen quidem proferat ipsius sæpissime, sed per antiphrasin nominat benedictionem, 3. *Reg.* 21. v. 10., *Iob.* 2. v. 9. *Levit.* 24. v. 16. iubetur occidi, qui blasphemaverit. Nec solum antiquæ sanctiones ecclesiasticæ, sed etiam *Concilium Lateranense* sub Leone X., et novissime Pius V. gravissimas poenas decrevit in blasphemos, quos late refert *Azor.* 1. 9. c. 28. Ut igitur eius species et natura intelligatur:

Dico 1-o. Blasphemia est actus convitiandi, quo, ad detrahendum dignitati et honori Dei vel Sanctorum, aliquid verbis vel factis significatur. Probatur, nam licet iuxta primam impositionem

blasphemia significet quocunque convitum contra dignitatem alterius, ut notat *Augustinus* tomo 1. l. 2. de moribus Manichæorum c. 11., et colligitur ex illo ad *Titum* 3. v. 2., neminem blasphemare; tamen, ut *Augustinus* ibidem notat, iam vulgo blasphemia non accipitur, nisi mala verba de Deo dicantur vel de Sanctis. Nam et contra Sanctos blasphemiam esse posse, patet ex lib. 5. decret. *Gregorii IX.* tit. 25., de maledictis c. 2. Ex qua definitione patet, ad blasphemiam nec sufficere, nec necessarium esse, ut de Deo aliquid falso affirmetur vel negetur: tum quia si creaturæ tribuamus aliquid quod proprium est Dei, blasphemia est et similiter si Christi vel Sanctorum membra quædam verecundiora nominentur inhoneste, iurando per illa, aut etiam sine iuramento, nominando illa cum risu et contumelia, blasphemia est. Addit *Soto* 1. 8. de iust. q. 2. a. 3., blasphemiam esse, cum quis iurat per vitam Dei, aut dicit, hoc tam verum est, quam quod Christus sit mortuus; quæ tamen apud latinos blasphemum sensum non habent, iurare enim per vitam Dei idem est, quod iurare per Deum. Illa etiam hyperbolica exaggeratio ex se nihil continet iniuriosum, nisi quis directe intendat iniuriam et convitum illis verbis. Quod vero non sufficiat ad blasphemiam falsa de Deo assertio, patet, quia non omnis hæresis est blasphemia, imo ut iam dicam, ex eo præcise, quia hæresis est, nunquam fit blasphemia.

Dico 2-o. Blasphemia ex natura sua est vitium oppositum religioni, non fidei, licet interdum coniungi possit malitiæ contra religionem etiam malitia hæresis, et tunc actus blasphemandi habebit duplum speciem malitiæ. Primum patet, nam malitia convitii est in eo posita, ut sit contra honorem alterius. Ergo cum blasphemia sit convitum, eius malitia erit contra honorem Dei et non contra revelationem. Ita *Suarez* relect. de iustitia Dei, sect. 2. n. 15., *Navarrus* c. 12. initio, *Soto* 2. de iustitia q. 3. ar. 11. Deinde, potest committi blasphemia sine peccato contra fidem, non solum in iis, qui nihil audiverunt de divina revelatione sed etiam in aliis, per modum optativum, imperativum etc., in quibus non potest esse ulla hæresis, vel certe, in rebus, de quibus non est facta revelatio, aut in rebus, quæ nullam continent falsitatem, ut si quispiam iuret, inquit *Azor* loco citato, obscene per Christi vel Sanctorum verba etc. Secundum patet, nam cum aliquid negatur de Deo, non solum cum ipsius convitio, sed etiam contra revelationem, committitur simul

blasphemia et hæresis, ut, si quis per convitum dicat, Deum esse acceptorem personarum, iniustum etc.

Dico 3-o. Probabile est, omnes blasphemias sive Dei, sive Sanctorum, esse eiusdem speciei, ex genere suo. Blasphemiae vero aliarum creaturarum irrationalium, ex genere suo solum sunt verba otiosa, ut docet *Navarrus* c. 12. n. 86., *Caietanus*, hic, et in Sum., quia hæ creaturæ non sunt capaces convitii. Quod vero omnes blasphemiae sint eiusdem speciei, docent *Bannez*, hic, *Caietanus* a. 1. ad 2. et 3., *Azor* l. 9. c. 28. dubio 20., *Sylvester* et alii. Et probatur. Nam colere Deum in se, vel in imagine, amare Deum in se, vel in proximo, honorare regem in se vel in suo legato, sunt eiusdem speciei. Ergo similiter convitum irreligiosum eiusdem speciei erit, sive Deus in se, sive in Sanctis inhonoretur. Et confirmatur. Nam eiusdem speciei virtutis est iurare per Deum et Sanctos, per templum, cœlum etc. Ergo similiter. Dixi „ex genere“, nam si fiat ex odio, gravius peccatum est ratione odii, et acquirit novam speciem peccati contra virtutem charitatis. Similiter cum fit ex hæresi, diversæ speciei est. Non est tamen dubium, intra eandem speciem gravius esse peccatum blasphemare Deum in se, quam Sanctos. *Azor* lib. 4. c. 4. q. 5. Siquis, inquit, Christum et 12 Apostolos convitiatur, tot sunt peccata, quot personæ. Lib. 9. c. 28. q. 14. Si uno impetu plura in Deum convicia iacentur, unum peccatum esse ait, sed gravius, sicut qui in una rixa saepius percutit alapa proximum. Deinde addendum est, quod si quis Sanctos maledicat, convitietur etc. ex intentione expressa non inhonorandi Deum in ipsis, sed solum proprium honorem ipsis debitum cum contumelia auferendi, tunc non esse blasphemiam eiusdem speciei cum blasphemia Dei; revera enim sicut diversa virtute honoramus Deum in se et Sanctos propter illorum propriam excellentiam, non habito respectu ad Deum: ita etiam, diversis vitiis inhonoramus illos ut sic etc. Communiter tamen, qui blasphemant, non percipiunt hanc distinctionem, et ideo blasphemant eos, ut Sancti sunt, atque adeo ut sunt aliquid Dei; qua ratione eorum convitia in Deum redundant et opponuntur religioni; sicut si quis colat ipsos, ut sunt viva Dei templa, imagines Dei, participes divinæ naturæ, eorum cultus religio est; quamvis alias propter propriam illorum excellentiam alia virtute colantur diversa a religione.

Lucæ 12. v. 10., aitque illam nec in hoc, nec in futuro sæculo remitti. Qua Domini sententia, inquit *Augustinus* tract. 2. de verbis Domini, nulla forte difficilior in Scriptura reperitur. De qua docte disputat *Maldonatus* in c. 12. Matth., *Toletus* 12. Lucæ annot. 17. et sequentibus. Et Patres communiter per hanc blasphemiam intelligunt non illam, quæ derogat in specie dignitati Spiritus Sancti, negando scilicet eius divinitatem cum Macedonio etc., sed quæ derogat operibus Spiritus Sancti, non ex ignorantia, vel passione, sed ex malitia contra inspirationes et operationes supernaturales, quæ appropriantur Spiritui Sancto, eo, quod ad hominis sanctificationem ordinentur, qualis erat illa blasphemia, quam protulerunt iudæi videntes miracula Christi, in Beelzebub ejicit dæmonia etc. Blasphemiam autem in Filium illam vocant Patres, qua scandalizati infirmitate Christi vocabant eum per contemptum, fabrum, potatorem, et propter doctrinæ novitatem, seductorem etc. Illa autem in Spiritum Sanctum blasphemia irremissibilis vocatur, inquit *Beda* in c. 12. Lucæ, quia, licet per pœnitentiam omnia peccata deleantur, tamen qui in hanc blasphemiam incidit, ita exigentibus eius demeritis, nunquam ad fructum dignæ pœnitentiæ perveniet, quia scilicet, non dabitur illi efficax gratia, qua resipiscat. Quod etiam aliquando dixisse videtur *Augustinus*, sed id retractavit 1. retractat. c. 19. Et merito. Etsi enim plurima sint peccata, quæ de facto nunquam remittuntur, et post quæ non datur gratia efficax (licet sufficiens non desit) ad resurgendum, Deus tamen nulla lege sancivit de aliqua peccati specie, quod, qui in illam lapus sit, amplius non sit habiturus gratiam efficacem ad pœnitendum. Et ratio est clara, nam si Deus talem legem tulisset, is, qui sciret se delinquisse tali specie peccati, salutem sperare non posset, non posset absolvvi in Confessione, nec ad Eucharistiam admitti, certo enim constaret, eum esse incapacem absolutionis. *Augustinus* igitur, tractatione 11. de verbis Domini, idcirco blasphemiam in Spiritum Sanctum ait vocari irremissibilem, quia hæc blasphemia aliud non est, quam finalis impœnitentia. Quam sententiam D. Augustini multis argumentis impugnat *Toletus* n. 28. dicto 3., sed meo iudicio, nullum ex illius argumentis est alicuius momenti. Dici tamen etiam posset, ideo hoc peccatum vocari irremissibile, vel quia admodum difficulter remittatur, vel, quia, ut *Toletus* recte notavit, stante militia utriusque blasphemiae contra Filium scilicet et Spiritum Sanctum, id est, si neutra sit

deleta per pœnitentiam, tum Deum statuisse, blasphemiam in Filium non semper punire in hoc mundo pœna temporali, sed interdum dimittere quoad pœnam temporalem, posteriorem vero blasphemiam in Spiritum Sanctum, nisi per pœnitentiam retractetur, et in hoc, et in futuro sæculo punire. Unde dimitti in præsenti sæculo, idem est, ac non punire, non dimitti vero id est, quod punire.

Quaestio XVI.

DE PRÆCEPTIS FIDEI.

Præter ea, quæ supra disputavimus q. 2. a. 3., 4., 5., nulla hic superest difficultas.

Certum vero est, et in Lege Veteri fuisse præcepta fidei, quæ idcirco non ponuntur in Decalogo, ait *D. Thomas*, quia Decalogus est lex operum et factorum, ideoque a lege fidei distinguitur; quamvis in Decalogo vel includitur, vel supponitur præceptum fidei, ut idem inquit; Decalogus enim promulgari non potuit ea ratione, qua promulgatus est, nisi præsupposita fide unius Dei, qui auctor sit illius legis. *Azor* tamen l. 8. c. 1. q. 2. præceptum fidei, spei, charitatis, ait in primo præcepto includi, quia ut recte *Augustinus* in Enchirid. c. 2., fide, spe, charitate colitur Deus.

TRACTATUS DE SPE.

Cœpi in
scholis 26.
Martii 1604.

Quaestio XVII.

DE SPE SECUNDUM SE.

Spei nomen in Scriptura sumitur interdum pro obiecto, quod speramus, *Tit.* 3. v. 13. exspectamus beatam spem, *Rom.* 8. v. 24. spes, quæ videtur, non est spes. Interdum pro eo, in cuius potestate fundatur spes nostra, *Psal.* 21. v. 10. spes mea ab umeribus matris meæ. Interdum pro actu vel habitu, quo aliquid speramus, *Iob.* 19. v. 27. reposita est hæc spes mea, *Rom.* 8. v. 29. spes salvi facti estis, *1. Cor.* 13. v. 13. nunc manent fides, spes, charitas, tria hæc. Hanc spem vocat Apostolus *Heb.* 6. v. 19. *1. Thess.* 5. v. 8. anchoram animæ. Hoc sensu accepit *Conc. Trid.* sess. 6. ar. 6. et can. 3., cum enumerat actus spei inter dispositiones iustificationis. Et can. 7. cum ait, in iustificatione hominem accipere simul fidem, spem et charitatem.

Ut autem huius virtutis natura cognoscatur, obiectum illius formale explicandum est. Quia tamen virtus spei continetur sub genere spei, abstrahentis a virtute spei necesse est, ut etiam obiectum peculiaris virtutis spei, contineatur sub obiecto spei in genere. Idcirco ut facilius obiectum ex natura virtutis spei cognoscatur, explicandum in genere est: quid sit obiectum spei in genere? Sciendum igitur est: passionibus appetitus sensitivi, quæ cum aliqua corporis immutatione et passione fiunt, correspondere in voluntate affectus spirituales, qui servata proportione eodem modo feruntur in obiectum, aut per modum prosecutionis et complacentiæ, aut per modum fugæ, ut notat *D. Thomas* I. p. q. 20.

Actus
appetitus.

ar. 1. ad 1., *D. Augustinus* 14. Civit. cap. 5. in fine, non ex carne, inquit, tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur et tristetur, verum etiam ex se ipsa his peragitari motibus potest. Et quidem actus prosecutionis, qui ad institutum faciunt, numerantur quatuor: amor, desiderium, spes, gaudium seu delectatio.

Amor est actus, quo volumus bonum alicui, non considerando, quid bonum illud sit, præsens vel futurum. Dupliciter enim potest amor considerari, ut optime notat *G. Vasquez* I. II. disp. 14. n. 20. et I. p. tom. 1. disp. 84. c. 2., n. 5. Primo, secundum rationem genericam, quatenus solum dicit „*velle bonum*“, sive hæc ratio volendi bonum coniuncta sit cum præsentia vel absentia boni, sive non. Et hoc modo non est actus specialis, sed quædam ratio communis, quæ in omni actu prosecutionis reperitur. Ut recte advertit *Augustinus* 14. Civ. c. 6. Voluntas, inquit, est in omnibus animæ motibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt, cupiditas enim et lætitia voluntas est in eorum consensionem, quæ volumus, metus et tristitia, voluntas in eorum dissensionem, quæ nolumus. Secundo, quatenus est actus quidam peculiaris, qui versatur circa bonum proprium vel alterius, non ut præsens est, vel futurum, sed simpliciter, ut est bonum secundum se tali subiecto. Cum enim intellectus consideret rationem boni secundum se, non considerando quid sit præsens, futurum, quamvis in re præsens sit vel futurum, si in rationem boni sic consideratam tendat, elicit actum specialem amoris.

Vide Gab.
Vasquez
I. p. q. 60.
ar. 3. in annot.
art. Et lib. 3.
de adorat.
disp. 1. c. 6.

Hic autem amor duplex est specie, ut docet *Aristoteles* 8. Eth. 2. v. 3. Alter amicitiae, seu benevolentia, quo volumus alicui bonum propter se, ut bonum ipsius est, et ex complacentia bonitatis ipsius. Alter concupiscentiæ, quo volumus bona propter utilitatem et iucunditatem, quam nobis adferunt. Qui duo amores specie diversi sunt, ut optime notavit *Suarez* III. p. q. 4. ar. 4. in com., quia habent motiva, honestates, et difficultates diversæ rationis. Quamvis enim, ut notat *D. Thomas* 1. II. q. 26. ar. 4., *Molina* I. p. q. 60. ar. 3., *Vasquez* I. p. disp. 84. c. 2. et *Caietanus* I. p. q. 60. ar. 3., in amore amicitiae includitur respectus ad duo obiecta, scilicet ad personam cui amatur bonum, et qui est finis cui, et ad bonum amatum, quod est finis cuius gratia et bonum concupitum personæ, in quo terminatur ultimo amor benevolentiae. Atque ideo in amore respectu personæ, cui volumus bonum, videtur esse amicitia, respectu boni, quod illi volumus,

concupiscentia; tamen amor concupiscentiæ et amicitiæ, qualem *Aristoteles* loco cit. assignat, non reperitur in huiusmodi actu amoris amicitiæ, quæ unius simplicis speciei est.

Desiderium versatur circa bonum absens, sive illud credatur futurum, sive non, v. g. cum quis ducitur ad supplicium, desiderat vitam, sive sit difficulter sive facillime. Et hoc modo sumptum desiderium est genus ad spem, et ad simplex desiderium, spes enim omnis desiderium quoddam est, sed non est contra, ut recte notavit *Vasquez* I. II. d. 40. n. 6., nam simplex desiderium rei absentis carere potest iis conditionibus, quas dicemus esse necessarias ad spem. Spes vero est desiderium boni absentis et ardui, quod tamen creditur esse possibile nobis et futurum aliquando, ut ait *D. Thomas* I. II. q. 40. ar. 1. Imprimis spes versari debet circa nostrum bonum. Nam ut recte *Augustinus* in Enchirid. c. 8., cum fides versari possit circa bona aut mala, præsentia aut futura, ad nos aut ad alios pertinentia, spes solum est de rebus bonis futuris, et ad nos pertinentibus. Et *Aristoteles* 2. Rhet. c. 8. initio, iuxta versionem Gregorii, spes, ait, est cum phantasia rerum salutarium, quæ prope adsunt. Deinde versari debet circa bonum futurum, seu absens, non quod res, quæ speratur, debeat esse futura quoad existentiam, sed sufficit, si futura sit quoad consecutionem et possessionem. Nec absentia illius boni pertinet ad rationem obiecti spei, absentia enim obiecti habet rationem mali et generat tristitiam, et est obiectum fugæ, non prosecutionis; sed cum spes versetur circa bonum nondum obtentum, versari non potest circa bonum præsens, sed circa bonum, cui coniuncta est absentia. Præterea, hoc bonum debet apprehendi non tantum ut possibile est, sed etiam ut futurum, saltem ex hypothesi. Si enim cessat hæc credulitas, non speramus, sed desperamus, licet desideremus. Qua ratione, qui ducuntur ad supplicia, desiderant quidem vitam, non tamen sperant. Dixi hanc rem debere credi futuram, seu ut *Aristoteles* loquebatur, prope adesse. Non enim sufficit, si res iudicetur esse possibilis, ut recte notat *Caietanus* I. p. q. 40. ar. 1., nam qui desperat, inquit, sine errore intellectus iudicat quidem possibile esse, ut salvetur, sed quia æstimat sibi deneganda media necessaria, desperat. Damnatus etiam ad mortem iudicat posse esse, ut detur illi vita. Et propter hoc iudicium vocari solet spes fiducia quædam, seu certa exspectatio futurorum, ut notat *D. Thomas* I. p. q. 40. ar. 2. ad. 2.

Ad spem
requiritur, ut
versetur:
1. circa
bonum
nostrum.
2. circa
futurum.

Ultimo denique debet esse spes de re ardua et diffcili, quod non ita debet colligi, quasi ratio ardui pertineat ad obiectum spei, id enim falsum esse docet *D. Thomas* 1. II. q. 25. ar. 3. ad 2. Si quidem ratio mali non includitur in obiecto formali prosecutionis appetitus. At facilitas consecutionis est quoddam bonum, difficultas malum etc. Deinde formale obiectum in actibus prosecutionis voluntatis allicere debet voluntatem, atque adeo non potest esse ratio desperandi. Sed difficultas movet potius ad desperandum et ad recessum a bono. Ergo etsi coniuncta esse debeat aliqua difficultas obiecto sperato, non tamen pertinet illa ad rationem obiecti spei.

Quid autem sit hæc difficultas, quam ad obiectum spei requirit *D. Thomas*, non omnes eodem modo explicant. Aliqui ad literam volunt illud dici obiectum arduum et difficile in præsenti, quod est magnum et præstans aliquod obiectum, et quod facile haberi non possit. Et probant, quia quod facile haberi potest, sine ulla dilatione, moraliter censetur esse præsens et quasi possessum. Atque ita spes, quæ circa absentia versatur, non potest esse circa illa. Et hac de causa aiunt in Deo non esse spem, licet sit desiderium, quia quod vult facere in futurum, ideo non facit statim, quia non vult, cum posset. Rectius tamen docet *Gab. Vasquez* 1. II. disp. 40. n. 6., per rem arduam et difficilem intelligi rem, quæ pendet ex alterius voluntate et non est in manu nostra, ideoque nobis videtur difficilis, etsi alias res sit minima et facillima, sed arduum nobis est, quidquid pendet ex alterius voluntate. Ratio huius est, tum quia constat quotidiana experientia, nos sperare adventum amici, vel aliquod obsequium, aut beneficium, quod in se sit facillum; tum quia a desiderio in hoc distinguit spem inter cætera *D. Thomas* 1. II. q. 40. ar. 1. ad 3., quod spes versatur circa arduum. At si nomine ardui intelligamus rem magnam et difficilem, non potest in eo distingui a desiderio. Certum enim est, nos desiderare res maximas et difficillimas, quas non speramus, quia non credimus futuras, sive qua credulitate spes non est; multi enim, inquit ibi *Caietanus*, desiderant principatum, quem desperant, quia non iudicant esse possibile moraliter; tum demum, quia quod nos ipsi per nos sine ulla ope alterius facere possumus, id non speramus. Unde *Paulus Orosius* in Apologeticus pro lib. arbitr. longe ante medium, quod speramus, ait, non est voluntatis propriæ, sed largitatis alienæ; cui favet usus quotidianus, si quis enim a

nobis quidquam petat, quod præstare possumus independenter ab aliis, nec impediri possumus, quominus id faciamus, nunquam dicimus sperare nos facturos, sed absolute facturos. Nec ullus a seipso sperare dicitur, sed a Deo, a principe etc.

Rationes in contrarium non urgent, nam etiam quod facilimum est, si pendet a voluntate alterius, sperari potest, nec moraliter censemur esse præsens. Ratio vero, ob quam Deus nihil sperat, illa est, quia spes respicit eum, a quo obtineri debet id, quod desideramus, tamquam superiorem et potentiorem, qui possit id præstare, quod speratur, vel illud impedire; Deus autem non potest ullum eiusmodi superiorem respicere.

In spe ergo præter bonum, quod speratur, includitur etiam respectus ad personam, a qua speratur, atque ita spes est desiderium rei, quæ ex alterius voluntate creditur esse futura; nec de re, quæ a nobis futura est, quatenus a nobis futura est, habemus spem, sed desiderium, quantumvis illa res sit maximi momenti et in se difficillima. Et ita *D. Thomas* 1. II. q. 40. ar. 2. ad 1., licet concedat spem etiam respectu corum, quæ per nos possumus, expresse tamen, inquit, est spes eorum, quæ ex auxilio virtutis alienæ speramus. Et hanc respicere non solum bonum, quod speramus, sed etiam eum, cuius virtute rem desideratam adipisci speramus.

Delectatio seu gaudium est de bono iam adepto et possesso ut 1. II. q. 4. ar. 1. explicatur.

ARTICULUS I.

Utrum spes sit virtus.

In moralibus spes non est virtus specialis distincta ab aliis. Nam quæ honeste sperantur aliqua virtute morali, vel sunt divitiæ vel honores. Et circa hæc magnanimitas moderatur appetitum spei, ut docet *D. Thomas* hic q. 21. ar. 1., q. 17. ar. 5. ad 4., 2. II. q. 125. a. 2. ad 3. Deinde aliqua specialis virtus moralis spei non videtur necessaria, nisi forte ideo, ut ponat mediocritatem inter audaciam et præsumptionem ac pusillanimitatem. At hanc ponit magnanimitas et magnificentia. Ex *Aristotele* 2. Eth. c. 7. si quæ esset virtus specialis spei, ad hoc deserviret, ut sperarentur ardua, quatenus ratio dictat, seu secundum regulas magnanimitatis.

Vasquez
I. p. disp.
40. n. 7.

In supernaturalibus vero, etsi controversia esse possit, an præter virtutem spei detur aliqua magnanimitas infusa, certum tamen est ex revelatis, spem supernaturalem esse virtutem, siquidem actus spei honestus est, et laudabilis, necessarius ad salutem, et speciale habet difficultatem. Unde in Scriptura legimus, nos spe salvos fieri, *Rom.* 8. v. 24., et eum, qui habet spem, sanctificare seipsum, *1. Ioan.* 3. v. 3., et *2. Cor.* 13. v. 13. spem inter alias virtutes theologicas enumerat Apostolus. Argumenta Durandi, quibus contrarium probare nititur 3. d. 26. q. 1., eodem modo sunt solvenda, quo q. 4. ar. 1. dub. 3. solvimus similia argumenta de fide.

ARTICULUS II., III., IV., V., VI.

Quid sit obiectum materiale et formale spei, et quomodo differat ab aliis virtutibus?

Prima dubitatio

DE OBIECTO FORMALI SPEI.

Prima sententia esse potest, obiectum formale spei esse illud idem, quod fidei, ac proinde fidem non distingui a spe essentia-liter. Quæ videtur esse opinio hæreticorum nostri temporis. Probari posse videtur ex *Augustino* in Enchir. c. 8., cum, inquit, bona nobis futura esse creduntur, nihil aliud quam speratur, et epist. 112. c. 13., beatitudinem, ait, sempiternam sperat fides. Ergo sperare non videtur esse aliud, quam iudicare hoc futurum esse sub conditione v. gr. quod ego sim salvandus, si per me non steterit, quominus salver. Et confirmatur, nam *Rom.* 4. v. 18. Abraham dicitur credisse in spem contra spem. Ergo desperare est iudicare me non consecuturum salutem, neque enim est desiderare non esse beatum. Unde eum, qui desperat, erigimus persuadendo illi, quod Deus sit misericors, quod ipsi non sit præclusa via salutis etc. Similiter præsumptio est actus iudicii, ergo et spes, cui præsumptio et desperatio opponitur.

Secunda sententia est *D. Bonaventuræ* 3. d. 26. ar. 1. q. 2., *Capreoli* q. 1. ar. 3. concl. 1. et 2., *Vasquez* 1. II. disp. 15. c. 5., qui aiunt, obiectum spei esse Deum ipsum, cum id necessarium

sit ad rationem virtutis theologicæ, et actum spei esse actum voluntatis, qui non versatur circa Deum, quatenus est res concupita, seu id quod speratur, sed quatenus est is, a quo speratur, ita ut, actus spei theologicæ sit sperare *a Deo*, sive iustitiam, sive gloriam etc. Probatur 1. Nam formale obiectum fidei non est id, quod creditur, sed cui credimus, vel in quo credimus: quare similiter obiectum formale spei non erit id, quod speramus, sed a quo speramus. Et confirmatur. Nam sicut per actum fidei dicimur credere in Deum, ita per spem theologicam dicimur sperare in Deo et eius misericordia. Ubi particula „in“ significat spem nostram niti Deo, tamquam ratione sperandi. Ergo etc. 2-o. Si speraremus beatitudinem nostram obiectivam *extra* Deum ab Angelo, vel alia creatura, spes non esset virtus theologica, etiamsi versaretur circa beatitudinem obiectivam: ergo obiectum formale, a quo habet spes, quod sit virtus theologica, est is, a quo speramus. 3-o. Affectus spei co differt ab affectu simplicis desiderii, quod versatur circa bonum possibile conceptum ut futurum sub conditione, atque ideo desiderium tantum respicit rem concupitam, spes autem super desiderium addit respectum ad eum, a quo speramus: ergo cum actus inter se distinguantur per obiecta formalia, obiectum formale actus spei erit is, a quo speramus. Confirmatur. Obiectum spei non differt ab obiecto desiderii ratione boni, circa quod versatur, sed solum ratione ardui et difficilis. At ista difficultas in eo consistit, ut quemadmodum supra diximus, ab alio exspectetur id, quod speramus, ergo etc. Et hæc est *D. Thomæ* sententia hic art. 1. in corpore. In quantum, inquit, speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium, spes nostra attingit ad ipsum Deum, cuius auxilio innititur. Idem *D. Thomas*, in tantum versatur, inquit, spes circa Deum, in quantum est is, a quo speramus. Et a. 5. ad 4., spes, ait, in quantum est virtus theologica, respicit arduum, alterius auxilio assequendum.

Tertia sententia est: formale obiectum spei esse Deum ipsum, quatenus est bonum nostrum supernaturale, seu beatitudo nostra obiectiva, id est in cuius consecutione consistit formalis beatitudo nostra. Ita *Scotus* 3. d. 26. q. un. §. Ad quæstionem, *Gabriel* ar. 1., *Suarez* et alii. Fundamentum est: Nam licet spes nostra fundetur in divino auxilio, et Deus sit is, a quo speramus, tamen non potest esse obiectum formale spei, quatenus est is, a quo speramus. 1. Quia timor pœnarum, ut a Deo infligendarum, non

est actus virtutis theologicæ, nec versatur circa Deum tamquam obiectum formale, licet respiciat Deum ut causam supplicii. Ergo similiter spes, ut tendit in Deum, quatenus est principium præmii, seu ut est is, a quo speratur, non erit obiectum formale. Utriusque enim par est ratio, et uterque actus respicit Deum, ut auctorem præmii vel poenæ. 2. Virtus spei essentialiter continetur sub genere spei abstrahentis a spe, ut est virtus. Ergo similiter obiectum formale virtutis spei contineri debet sub obiecto formalis spei in genere. Sed formale obiectum spei in genere est bonum obtainendum. Et ratio est, nam spes est actus voluntatis, ergo sicut obiectum formale nobis est bonum in genere, ita obiectum talis volitionis in specie erit tale bonum in specie. 3-o. Voluntas ideo tendit in aliquod tamquam principium, a quo obtainendum sit bonum aliquod, quia desiderat tale bonum: ergo primaria ratio, quæ movet voluntatem, non potest esse illud, in quod fertur voluntas ut in principium rei obtainendæ, ergo nec poterit esse ratio formalis obiecti illius.

Dico 1. Actus spei ac proinde etiam habitus differt, non solum a charitate, sed etiam a fide essentialiter. Atque adeo est actus voluntatis non intellectus. Ita *Augustinus* in Ench. c. 8. fides ait et spes non solum vocabulo, sed etiam rationabili differentia distinguuntur, quia fides est de præteritis et futuris, malis et bonis, spes de bonis nostris futuris. Idem colligitur ex Scriptura. 1. Cor. 13. v. 13., fides, inquit, spes, charitas tria hæc, maior autem horum charitas, et ad Coloss. 1. v. 4. et 14., 1. Tim. 3. v. 13., 1. Petr. 1. v. 21., de his virtutibus, ut de diversis et inter se distinctis meminit Scriptura. Et eandem distinctionem supponit Conc. Trid. locis citatis initio quæstionis. Et quidem quod a fide distinguatur, sitque actus voluntatis, patet. Nam si actus spei est iudicium fidei, non poterit esse iudicium, quo absolute credatur salus futura. Eiusmodi enim fidem sine speciali revelatione nemo potest habere, ut definit Conc. Trid. sess. 6. c. 9. et con. 12. Ergo consistit in iudicio, quo iudicatur Deus posse salvare, et quod re ipsa salvabit, si prætentur ea quæ præcipit. At in tali iudicio non consistit spes. Hoc enim iudicium manere potest cum desperatione, ut inferius dicemus. Deinde si actus spei esset actus fidei, desperatione esset actus infidelitatis, nec ullus sine haeresi possit desperare, quod falsum esse infra probabimus. Ad hæc, de ratione spei in communi est, ut sit actus appetitus et versetur circa obiectum,

quod iudicatur bonum, ut ex D. Augustino, D. Thoma, et Aristotele ostendimus. Ergo et actus spei divinæ erit actus appetitus. Demum timor contrarius spei versatur circa malum, ergo spes versatur circa bonum. A charitate distingui clarum est, quia caritas versatur circa Deum, ut est bonus in se, et obiectum formale illius est bonitas Dei absoluta, qua Deus est in se bonus et perfectus. Spes vero versatur circa Deum, quatenus est bonum nostrum, et formalis ratio obiecti est bonitas Dei, quatenus Deus bonus est nobis. Et licet per charitatem diligere possimus beatitudinem nostram, ut ait D. Thomas q. 25. a. 4., imo et sperare ipsam, ut q. 18. ar. 2. ad. 3. docet D. Thomas, et paulo post ostendemus; ex eo tamen non sequitur, charitatem cum spe confundi. Nam beatitudinem etiam, ut illam apprehendimus tamquam bonum nostrum, dupliciter possumus diligere: 1-o ut est bona nobis ad perseverandum in amicitia Dei, et ad impedienda peccata, quæ Deo displicant. Et sic per charitatem diligimus ac speramus. 2. absolute, quatenus est bonum nostrum sine ullo respectu ad Deum, eo quod ex illius benevolentia non desideretur. Et si hoc modo velimus hæc bona, non per charitatem, sed per spem voluntatis. Et hinc sumitur ratio a priori huius rei. Nam Deus amabilis est non solum ut est bonus in se, sed etiam ut est bonum nostrum. Et si ametur ut est bonus in se, hic amor erit amicitiae spectans ad charitatem; si vero ut est bonum nobis, erit amor concupiscentiae, et ut dicam, spectabit ad virtutem spei.

Ad argumenta primæ sententiae. Ad Augustini dictum 1-um. Spes, quia supponit iudicium boni futuri, aliquando, accipi solet pro illo iudicio, ac proinde pro actu fidei, quo credimus saltem sub conditione beatitudinem futuram; proprie tamen est actus voluntatis. Ad 2-um negandum est, quod assumitur. Et cum Abraham dicitur credisse in spem contra spem, sensus est, spem divinam Abrahæ, quam in fide promissionum fundaverat, fuisse contra spem, quam natura dare poterat. Ad 3-um ostendemus infra, quid sit desperatio, ex quo constabit, nullam vim habere argumentum.

Dico 2. Spes theologica est amor concupiscentiae, versaturque circa Deum, tamquam circa obiectum formale, quatenus Deus est bonum nostrum. Ita auctores tertiae sententiae. Et probatur, nam spes eo ipso, quod est virtus theologica, habere debet Deum pro obiecto formali; quia vero est actus appetitus, circa bonum versabitur. At non versatur circa Deum, ut est bonus in se, hoc

Per charita-
tem speramus
beatitudinem.

Vide infra
dub 2. ar. 4.

enim est charitatis, ergo quatenus est bonum nostrum. Deinde, Deus amabilis est etiam, quatenus est bonum nostrum, amore theologicō et supernaturali; sed non potest ad ullam virtutem theologicam spectare, ut amet Deum, quatenus est bonum nostrum: ergo spectabit ad spem. Ad hæc: virtus spei continetur sub genere spei in communi. At ut supra ostendimus, spes in communi versatur circa bonum nostrum, atque adeo spectat ad amorem concupiscentiæ.

Non utimur
fruendis.

Dices. Si amamus Deum propter nos, seu quatenus nobis bonus est: ergo utimur fruendis, quod magnæ perversitatis esse docet D. Augustinus. Deinde actus, quo amamus Deum ut bonum nostrum, non potest esse theologicus, licet enim per illum actum ametur Deus, ratio tamen amandi est bonum proprium, seu ipse amans, quem enim amamus amore concupiscentiæ, non amamus secundum se, et simpliciter ut ait D. Thomas I. II. q. 26. ar. 4. et Aristoteles 8. Eth. c. 2. Unde cum aliquid volumus alteri, illum potius amamus, cui bonum volumus, quam bonum, quod illi volumus.

Ad 1-um respondeo. Illo amore amamus Deum ut bonum nostrum, non tamquam medium ad finem aliquem consequendum, sed tamquam ultimum finem nostrum, et ita non utimur Deo, cum usus versetur circa media, hic autem amor circa finem, ut recte notat Gab. Vasquez 1. II. disp. 48. n. 8. Idem Vasquez I. p. disp. 24., n. 12. perversitas, ait, tunc est, cum Deum ordinamus ad alium finem cuius gratia. Amore vero concupiscentiæ solum amamus Deum propter nos, tamquam propter finem cui. Licet ergo in amore concupiscentiæ nos simus finis cui, et Deum amemus propter nos, tamquam propter finem cui, perversitas tamen tunc solum esset, cum ordinaremus Deum ad alium finem cuius gratia. *Ad 2-um.* Quando volumus alteri bonum, tunc non ex bono volito, sed ex bonitate personæ, cui bonum volumus, sumitur spei actus, et primarium obiectum est bonitas personæ. At vero quando amor concupiscentiæ versatur circa nos ipsos, primarium obiectum non est persona, cui bonum volumus, sed illud bonum, quod ei optimus. Cum enim quis sibi desiderat bonum, experientia constat, non moveri eum ex consideratione bonitatis primariæ, sed tamquam ex obiecto primario, movetur ex apprehensa bonitate rei desideratae.

Varii actus
virtutis spei,
sc. amor,
delectatio etc

Dico 3. Virtus theologica, quæ a suo actu difficiliori accipit denominationem spei, non tantum elicit actus spei, sed etiam actum amoris, desiderii et delectationis. Ita docet Suarez III. p. q. 7. ar. 4.

in comm. Hoc antequam probemus, sciendum est, s^æpe virtutes nomen sortiri ab aliquo actu difficiliori et præstantiori. Sic temperantia, licet corrigat excessum et defectum, quia tamen difficilius est corriger excessum in bonis delectabilibus, ab isto actu sumit denominationem temperantiæ. E contra vero studiositas corrigit excessum sciendi, non tamen ab actu corrighendi excessus, qui rarus est, sed ab actu corrighendi defectum, i. e. negligentiam, qui multo facilior est, nomen sortitur. Pari ergo ratione, habitus, qui versatur circa Deum ut bonum nostrum, licet eliciat simplicem complacentiam et desiderium etc., tamen ab actu spei, qui difficilior est, et magis necessarius, sumit denominationem spei. Iam ergo quod ad eandem virtutem pertineant hi actus, probatur. Nam amor beatitudinis supernaturalis, seu Dei ut est obiectiva nostra beatitudo, est actus honestus et bonus. Similiter eius desiderium et delectatio, in quo actu s^æpe est difficultas non modica, propter obiecta contraria, quæ alliciunt nostram voluntatem, et quorum amor simul esse non potest cum efficaci amore beatitudinis. Ergo erit actus alicuius virtutis. Et quidem cum talis actus versetur circa Deum, ut est bonum nostrum, seu finis et beatitudo nostra obiectiva, erit virtus theologica. Sed non potest esse hic actus charitatis theologicæ. Tum, quia amor amicitiæ et concupiscentiæ distinguuntur inter se specie et motivo formaliter, ut dixit *Aristoteles* 8. Eth. c. 3. et supra ostendimus. At amor Dei ut est bonum nostrum, est actus amoris concupiscentiæ, ergo non charitatis. Tum, quia spes non supponit actum charitatis, potest enim esse in peccatore, supponit autem actum prædicti desiderii, eumque intrinsece includit, quia omnis spes est aliquid desiderium, ut supra diximus, et docet in præsenti *D. Thomas* hic. ar. 8. et I. p. q. 20. ar. 1. Ergo spectabit talis amor et desiderium ad virtutem spei, siquidem in voluntate nostra non sunt, nisi duæ virtutes theologicæ, charitas et spes. Et ratio a priori est, quam innuit *D. Thomas* 1. II. q. 25. a. 2., quia actus, qui oriuntur ex amore alicuius boni, tamquam ex radice, ad eundem habitum pertinent, a quo amor illius boni efficitur; ex eo enim, quod quis amat bonum, desiderat illud, si absit, de illo autem præsenti delectatur, et propter eundem amorem detestatur malum contrarium: ergo illud principium habituale, per quod voluntas fertur in tale bonum, est causa reliquorum actuum, qui oriuntur ex amore illius boni. At spes, desiderium etc., oriuntur ex amore illius boni tamquam ex radice. Ergo.

Quamobrem actus sperandi non potest esse primus actus virtutis, sed necessario præsupponit amorem eius rei, quæ speratur, et desiderium, nemo enim sperat, inquit *Augustinus* Ench. c. 8., quod

Vide 2 II. disp. 5. de iustitia, q. 2. dub. 5. Et infra q. 23. ar. 1. dub. 3. non desiderat et amat. Hoc ipsum innuit *D. Thomas* hic q. 23. ar. 3. ad. 2., cum ait, eiusdem virtutis esse diligere aliquid et gaudere de illo, et III. p. q. 85. ar. 2. ad. 1. ait, displicantiam de peccatis præteritis, et gaudium de bonis præteritis (quatenus scilicet Deo peccata displicant, bona placent, ut explicat ibidem ar. 3.) ad charitatem spectare, per quam diligitur bonum divinum, cui adversatur peccatum. Et *Caietanus* 2. II. q. 1. ar. 3., per charitatem, ait, amamus bonum et odio habemus malum appetitum, ergo similiter ab eodem habitu, quo diligimus Deum, ut bonum nostrum, oritur desiderium, spes et gaudium, hi enim actus ex amore beatitudinis nostræ, tamquam ex radice oriuntur; et idem dixit *D. Thomas* q. 18. ar. 2. ad 3. charitatem divinam elicere spem beatitudinis supernaturalis, distinctam a spe, quæ est propria virtus spei, ita proportionata spes elicere potest actum amoris Dei, distinctum ab amore amicitiae, charitatis. Si enim speremus conversionem gentilium, quatenus est bonum quoddam Dei, nempe gloriosum et honorificum Deo, erit actus spei a charitate promanans.

Dices. Si una virtus tam diversos actus elicit, quomodo poterit virtus specificari per actus. Deinde non poterit assignari ulla certa regula, ex qua cognoscamus, num actus diversi ad unam, vel ad plures virtutes spectent. *Respondeo.* Virtutes specificari ab actibus non principalibus, sed adæquatis. Sicut ergo potentia intellectiva, licet speciem sumat ab actibus, habet tamen actus diversissimæ rationis, nimirum 1-æ, 2-æ et 3-æ operationis, et intra latitudinem 2-æ operationis assensum fidei, scientiæ, opinionis, erroris etc: ita in præsenti. Nos igitur specificam rationem habituum desumimus ab aliqua ratione specifica, saltem subalterna actuum, ut v. g. in præsenti materia ex eo, quod omnes actus spei convenient in ratione amoris concupiscentiæ et versantur circa Deum ut bonum nostrum, desumitur ratio specifica spei.

Ad 2. respondeo, facile assignari regulam, ex qua cognoscatur, qui actus oriuntur ex eodem habitu. Actus enim, qui oriuntur tamquam ex radice ex dilectione eiusdem boni, et illam dilectionem includunt, ad eundem habitum spectant, ut v. g. gaudium de bonis Dei, tristitia, odium de peccato, quatenus est contrarium Deo, ad charitatem spectat; si vero actus illi non oriuntur ex

unius boni dilectione, non spectabunt ad candem virtutem. Deinde si actus illi habeant idem obiectum formale et motivum, ad eandem virtutem spectabunt.

Dico 4-o. Obiectum formale virtutis spei, quatenus præcise est amor et desiderium, est Deus, quatenus per se est bonum nostrum et obiectiva nostra beatitudo. Quatenus vero est spes formaliter, idest quatenus consideratur cum respectu ad actum spei in specie, licet essentialiter includat prædictum obiectum, respicit tamen insuper Deum, quatenus est bonum nostrum tamquam principium, a quo speramus. Prima pars probatur. Nam ille actus amoris, desiderii, solum versatur circa Deum, quatenus est summum bonum nostrum, et obiectiva nostra beatitudo, ergo ex isto obiecto habebunt rationem virtutis theologicæ. 2-a pars traditur expresse a. *D. Thoma* hic q. 17. a. 6. in corp., ut spes, ait, facit inhærere Deo, in quantum aliquid ex eo procedit, sicut principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. Et *ibid. ar. 1. in corp.*, ait, obiectum spei esse bonum possibile per divinum auxilium. Et hoc meo iudicio optime probant 2-um et 3-um argumentum secundæ sententiæ. Primum nempe argumentum non multum urget, facile enim dicent auctores tertiae sententiæ, per illam particulam „in“ non significari formale obiectum, sed rationem causæ efficientis boni, quod speramus; ratio autem causæ efficientis secundum illos auctores non spectat ad obiectum formale. Sicut ergo ne in fide quidem, cum dicimus „Credo in Deum“, particula „in“ denotat formalem rationem fidei, sed causam finalem, in quam tendit fides, ut supra dixi: ita pari ratione, ex hoc simili ostenditur per illam particulam non denotari formalem rationem obiecti spei. Licet ergo actus spei includat rationem amoris et desiderii sibi identificatam, eo modo, quo dicebam amorem includi in omni actu prosecutionis voluntatis; addit tamen illis rationem ardui, seu respectum ad eum, a quo speratur, atque ideo actus spei habet supernaturalitatem a Deo ut bonum nostrum est, non tantum obiectivum, sed etiam ut est bonus nobis, per auxilia, quibus nos iuvat ad consecrationem obiectivæ beatitudinis. Et quod dico de spe, quæ est virtus peculiaris, idem dico de actu spei, qui a charitate procedit, nam et ille includit amorem charitatis, sicut spes virtus specialis amorem concupiscentiæ, et illi addit respectum ad principium, a quo speratur. In genere igitur obiectum formale virtutis spei, a quo speciem sumit, est Deus, quatenus est bonum nostrum. Quatenus autem per se

respicit actum spei, ut spes est formaliter, includit respectum ad eum, a quo speratur. Unde puto integrum rationem formalem obiecti virtutis spei, ut est spes formaliter, includere, et quia a Deo speratur et quia versatur circa Deum ut bonum nostrum, quælibet enim harum rationum per se sumpta latius patet, quam obiectum spei virtutis specialis, utcrque vero acque late. Atque ita actus spei constituitur per duas differentias, quarum quælibet latius pateat, iuxta dicta in lege de differentia.

Ad argumenta tertiae sententiae. Ad 1-um respondeo, timor Dei, qua timor est, propter displicantiam mali, quod timetur, essentialiter includit respectum ad Deum; sed quia timor est actus appetitus fugæ et non prosecutionis, speciem suam sumit ex motivo boni, ratione cuius timetur malum. Hoc autem motivum, quia non est ipse Deus, saltem interdum, non poterit ab eo sumere suam speciem. At vero spes est actus prosecutionis et tendit in Deum ut bonum nostrum non solum per se, quatenus est obiectiva nostra beatitudo, sed etiam ut est is, a quo exspectamus hanc beatitudinem et auxilia ad illam consequendam necessaria, idcirco versari potest, tamquam circa formale obiectum, circa Deum, ut est causa boni nostri. Argumentum ergo solum ostendit, ex eo præcise, quod aliquis actus respiciat Deum ut causam alicuius rei, non sequi illum actum esse theologicum et versari circa Deum, ut formale obiectum, si actus voluntatis respiciat causam externam tamquam bonum nostrum, et tamquam rationem, propter quam versari possit aliquis actus circa bonum, sicut hic accidit, poterit esse obiectum formale.

Ad 2-um. Etiam spes in genere respicit bonum nostrum, non qualemque, sed arduum, seu, ut supra ostendimus, ab altero obtainendum, atque ideo etiam spes theologica respicit bonum nostrum arduum, et consequenter etiam principium, a quo obtainendum est bonum.

Ad 3-um. Prima radix, cur voluntas tendat in eum, a quo speret bonum, est, quia desiderat bonum. Ex quo tamen non sequitur, quod tertia sententia volebat, nam similiter prima radix, cur intellectus assentiatur conclusioni theologicæ, est assensus propositionum fidei, ex quibus deducitur; non sequitur tamen, quod hi actus non habeant diversum obiectum formale. Ex dictis constat, qui sint actus spei, et quid sit formale obiectum virtutis spei theologicæ. Constat etiam hanc virtutem esse theologicam, quia

respicit Deum ut obiectum formale. Reliqua vero, quæ de habitu et actu spei disputantur, eodem modo proportionaliter resolvenda sunt, quo similes, quæ in materia de fide resolvimus supra q. 2.

Constat præterea ex dictis, non posse nos sperare nisi in Deo, tamquam in prima causa movente ad beatitudinem. Maledictus enim, qui confidit in homine, *Hierem.* 17. v. 5., quia nullus potest iudicare sine errore vires proprias, vel alicuius creaturæ esse sibi sufficietes ad beatitudinem, vel ad aliquid, quod ad salutem necessarium est, faciendum. Licet tamen in creatura, sicut in agente secundario, moto a prima causa, sperare aliqua ratione, et ideo recte Ecclesia catholica Beatam Virginem vocat spem nostram. Et *Augustinus* serm. 18. de Sanctis, qui est 2. de Annunc., Tu es, inquit, Virgo spes una peccantium, per te speramus veniam delictorum. Et ratio est clara, nam cum dicimus sperare in aliquo, particula „in“ significat principium et causam rei desideratæ, a qua scilicet speramus nos habituros aliquid: ergo in eo sensu, quo possumus iudicare, aliquem posse esse causam alicuius boni nostri, possumus in eo sperare. Sed possumus honeste iudicare, Sanctos suis orationibus nobis impetraturos bona, quæ desideramus: ergo etiam possumus sperare in illis, ut intercessoribus, qui impetrant auxilia gratiæ. Eodem modo confidere possumus in bonis et sanctis actionibus, iuxta illud *1. Ioan.* 3. v. 21., si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum, *Tob.* 4. v. 12. fiducia magna erit coram Domino facienti eleemosynam, *Rom.* 5. v. 4. tribulatio patientiam operatur, patientia spem. *Prov.* 14. v. 26. in timore Domini fiducia fortitudinis, et filiis eius erit spes. Quod ipsum ex Patribus late ostendit *Valentia* hic q. 1. p. 1. Et ratio iam allata idclare ostendit.

In solo Deo
sperandum.

Quomodo
B. Virgo spes
nostra?

Secunda dubitatio.

QUÆ SINT OBIECTA MATERIALIA SPEI.

Dico 1-o. Obiectum materiale præcipuum spei est beatitudo nostra obiectiva, seu Deus quatenus per beatitudinem formalem nobis coniungitur. Est sententia *D. Thomæ* a. 2. et 5., *Scoti* 3. d. 26. q. 1., *Medinæ* 1. II. q. 11. ar. 3., *Vasquez* 1. II. disp. 15. n. 18., ubi recte notat, Deum visum, et non solam visionem Dei esse obiectum materiale. Est tamen hæc conclusio contra *Durandum* 3. d. 26. q. 2., qui ait, immediatum obiectum, quod speratur,

esse solam beatitudinem formalem seu visionem Dei, et non beatitudinem obiectivam. Et ratio Durandi est, nam amor concupiscentiae versatur circa bonum nostrum. Res autem supposita diversa a nobis non est bonum nostrum ratione sui, nisi nobis coniungatur aliquo modo. Pecunia enim v. g. non est bona nisi illi, cui per adeptionem et possessionem coniungitur. Est etiam hæc eadem conclusio contra *Caietanum* hic q. 17. a. 5. et multos theologos, qui aiunt, spem in via et delectationem in patria non esse de ipsa beatitudine formalis, sed tantum de obiectiva, scilicet de Deo. Ut nostram conclusionem probemus:

Supponendum est ex dictis alibi: finem alium esse *cui*, seu quod idem est personam, cui bonum volumus, alium *cuius gratia*,

Finis duplex: seu bonum ipsum, quod desideratur. Hic autem finis *cuius gratia*, cui et cuius gratia. Hic duplex est: alter finis *qui* seu ipsum obiectum appetitus, quod rursus duplex frequenter est res a nobis supposito distincta; alter finis *quo*, est: qui et quo. quo scilicet medio res supposito diversa nobis coniungitur

aliqua ratione. Ex utroque autem isto fine unum finem integrum amoris concupiscentiae conflari docet *D. Thomas* 1. II. q. 11. a. 3. ad 3., *Valentia* hic q. 1. p. 1., *Vasquez* ut supra et alii. Et ratio est clara, nam licet res supposito diversa amari possit amore amicitiae, ut est bona in se, tamen nec apprehendi, nec amari potest aliquid supposito distinctum, ut bonum nostrum, nisi ratione alicuius coniunctionis et possessionis, ut v. g. pecunia non amatur ut bona alicui, nisi media possessione et adeptione. Et qui cupit pecuniam, cupit possessionem ipsius. Desiderat enim pecuniam ut possidendam. Atque ita possidere pecuniam est unus integer finis, in quem tendit appetitus avari. Iam ergo, quod etiam ipsa beatitudo formalis sit obiectum spei, probatur 1-o ex Scriptura *ad Titum* 1. v. 2. spem vitae æternæ in illo etc., *Rom. 5. v. 2.*, gloriamur in spe gloriae filiorum Dei etc. 2-o ratione manifesta, nam amor concupiscentiae versatur circa bonum nobis coniungendum, et circa adeptionem et consecutionem ipsius. At visio Dei, seu formalis nostra beatitudo, est adeptio et consecutio Dei in patria, ergo. Quod vero etiam circa Deum versetur spes, probatur; nam ex fine *quo* et *qui* unus fit integer finis, et unum obiectum totale. Neque enim avarus aut pecuniam sine possessione, aut possessionem sine pecunia amat, sed pecuniam possessam, ita tamen, ut res desiderata sit pars principalior in ratione obiecti, quam possessio, si quidem possessio non est bona, nisi *quia est*

talis rei, ideoque amabilitatem participat a re possidenda; sed actus spei versatur circa Deum, ut a nobis possidendum; ergo non solum circa possessionem, sed etiam circa ipsum Deum possidendum, et quidem principalius, versabitur.

Obiectio. 1. Timor non versatur circa Deum ut obiectum materiale, sed circa aliquem effectum ipsius, ergo similiter nec spes versatur circa Deum, sed circa effectum illius, hoc est, circa visionem Dei. 2-o. Qui desiderat habere scientiam rerum naturalium, non desiderat ipsas res naturales, ergo similiter, qui sperat visionem Dei, non sperat ipsum Deum.

Ad 1-um respondeo, Deum non esse nobis malum in se, sed solum aliquis effectus ab illo productus potest esse malum nostrum, et ideo non possumus ipsum immediate tamquam malum nostrum timere. Cum vero possit ipse esse bonum nostrum, potest immediate sperari, licet enim non sit bonum nostrum, nisi media possessione, tamen ex Deo et possessione ipsius fit unum integrum bonum nostrum, circa quod versatur spes. Ex poena autem, quæ timetur a Deo, non fit unum obiectum integratum ex possessione et re possessa, quia per poenas Deum non possidemus.

Ad 2-um. Desiderium circa cognitionem alicuius obiecti, quæ cognitio non est consecutio et possessio obiecti, non est necesse, ut versetur circa obiectum talis cognitionis. Cum igitur per cognitionem rerum naturalium, non possideantur a nobis res naturales, mirum non est, si tale desiderium non versetur circa res naturales. At vero visio Dei non est solum cognitio, sed etiam possessio et adeptio Dei. Et ratio est, quia hæc cognitio est ultimus finis formalis hominis, per quam Deo coniungitur, ex qua coniunctione habet omnia bona, quæ sufficiunt ad quietem desiderii creaturæ rationalis. Et quidem quia hoc connaturale est huic cognitioni, idcirco ex sua natura est consecutio Dei, quatenus est ultimus finis.

Dico 2-o. Dona gratiæ, quatenus utilia sunt ad consecutionem beatitudinis supernaturalis, sperantur virtute spei theologicæ. Ita *D. Thomas* a. 2. ad 2. Dixi, quatenus. Certum enim est, quod si hæc dona considerentur, ut sunt virtutes quædam vel media utilia ad consequendas virtutes, spes et desiderium horum donorum, non pertinebit ad spem, sed ad alias virtutes pro ratione honestatis, a qua movetur voluntas, et ita ait *D. Thomas* III. p. q. 7. a. 4. ad 1., christianum sperare, quæ nondum habuit, sed non per spem theologicam. Et ratio est, nam in tali appetitu

formalis ratio non est Deus, quatenus est bonum nostrum, sed diversarum virtutum honestas. Iam igitur probatur conclusio, quia actus voluntatis, qui fit ex motivo spei, est proprius actus virtutis spei; sed quando speramus dona gratiæ, quatenus utilia sunt ad consecutionem beatitudinis, primaria ratio movens est beatitudo, ad quam refertur utilitas donorum gratiæ: ergo illa spes ad eandem virtutem pertinebit, ad quam pertinet spes beatitudinis.

Dico 3-o. Resurrectio et gloria corporis, si considerentur ut sunt quædam bona hominis, quatenus afferunt vitam et dotes corporis gloriosi, non possunt esse obiectum spei theologicæ, ut docet *D. Thomas* q. 18. a. 2. ad 1. et 4. et 3. p. q. 7. a. 4. ad 2., si vero considerentur cum respectu ad beatitudinem, ut v. g. resurrectio, quatenus est medium, ut humanum suppositum consequatur beatitudinem, quam anima iam est consecuta, et gloriam corporis, quatenus est consecutio finis ultimi, qualis esse potest in corpore, cum essentiali beatitudine, possunt per virtutem spei theologicæ sperari. Primum patet. Nam illa, ut sunt bona quædam per se, sine alio respectu non participant rationem formalem obiecti huius virtutis, ergo etc. Secundum contraria ratione ostenditur, nam resurrectio utilis est ad hoc, ut persona consequatur beatitudinem. Ergo.

Spes et desiderium quando est actus charitatis. Vide supra dub. 1. concl. 1.

Dico 4. Desiderium et spes beatitudinis proximorum, quatenus est bonum illorum, sine respectu ad sperantem, est actus charitatis et non virtutis spei. Ita *D. Thomas* a. 3. et q. 18. a. 2. ad 3., *Caietanus* III. p. q. 7. a. 4. ad 3., *Augustinus* in *Enchir.* c. 8., ubi fidem, ait, versari etiam circa bona aliorum, spem vero solum circa propria. Ratio est, quia charitatis est velle bonum alterius, ut est bonum illius, ergo etiam desiderare bonum proximi, ut est bonum illius, spectabit ad amorem charitatis. Desiderare vero illa bona, ne Deus offendatur, vel ut honoretur Deus, seu ex complacentia boni divini, est actus charitatis theologicæ, ergo etiam sperare bonum illius, sub tali motivo, spectabit ad charitatem, nam ut supra dixi, si actus spei et desiderii ex eodem motivo eliciantur, spectabunt ad eandem virtutem.

Dico 5. Desiderium et spes beatitudinis proximorum, quatenus beatitudo illa aliquando refertur ad sperantem, tamquam bonum ipsius, spectat ad hanc virtutem. Ita *D. Thomas* hic art. 3. et colligitur ex illo 2. *Cor.* 1. v. 7., ut spes nostra firma sit pro

nobis, et ex *Augustinus* in Enchir. c. 4. ubi ait, ea, quæ in Oratione Dominica petimus, ad spem pertinere. At ibi petimus etiam bona proximorum, ergo. Cum ergo voluntas afficitur erga bonum proximi, non ratione bonitatis, quam apprehendit in proximo; sed ratione unionis, quam quis apprehendit inter se et proximum, quia scilicet coniunctus nobis est proximus, vel per amorem, vel per similitudinem naturæ, vel per consortium eiusdem gratiæ et gloriæ, ratione cuius coniunctionis bonum ipsius concipitur, ut commodum naturæ nostræ, possumus illis desiderare et sperare beatitudinem. Et hac ratione solent parentes filiis desiderare bona, quatenus hi ad se pertinent. Ratio conclusionis est clara, quia huiusmodi actus, quo desideramus et speramus beatitudinem proximi, versatur circa Deum, quatenus est bonum ipsius sperantis, ex hypothesi, non quidem immediate, sed mediante proximo, qui apprehenditur tamquam aliiquid ad se spectans.

Oratio
Dominica.

ARTICULUS VII., VIII.

An spes præcedat fidem et charitatem.

Dupliciter intelligi potest aliqua virtus, quoad habitum, vel actum præcedere aliam. 1-o ordine generationis, quia scilicet prius producitur. 2-o ordine perfectionis. Et quidem si de habitu loquamur, existimo simul in iustificatione infundi tres istos habitus theologicos, ut ex *Conc. Trid.* sess. 6. c. 7. nuper ostendimus. Actus vero spei præcedit actum charitatis, licet sequatur actum fidei, nam in eodem *Tridentino* sess. 6. c. 8. definitur, fides esse prima radix et fundamentum omnium, quæ ad iustificationem requiruntur. Unde *Hebr.* 11. v. 9. dicitur fides esse sperandarum substantia rerum. Nemo enim, ait, *Augustinus* in Enchir. c. 8. sperat, quod non credit. Fides autem, quæ præcedere debet spem, talis est: Deus potest me salvare; et gratia eius, qua salver, mihi non deerit, nisi ipse mihi desim. Atque ita *Conc. Trid.* sess. 6. c. 13. ait, nos debere in Deo firmam spem collocare, quia ipse neminem deserit, nisi deseratur. Unde spes de auxilio sufficienti, quia absolute et simpliciter permisum est cuivis auxilium sufficiens, supponit fidem, qua credimus absolute nos habituros tale auxilium. Reliqua autem dona, quia tantum sub conditione promissa sunt, *Rom.* 8. v. 17., si tamen compatimur etc., ideo solum

Quomodo
dicatur spes
certa?

præcedere debet fides sub conditione. Et ratione huius fidei dicitur spes firma et certa, quia scilicet fundatur in fide firmissima de promissione Dei sub conditione facta. Quod vero actus spei præcedat actum charitatis, patet. Nam spes est medium necessarium ad iustificationem, ut supponit *Conc. Trid.* sess. 6. can. 3., cum ait, neminem posse sperare, ut oportet, ad consequendam gratiam iustificationis, sine gratia. Et colligitur ex c. 8. *ad Rom.* v. 24., spe salvi facti estis. Et ex *Ambrosii* lib. 1. de poen. c. 1., nullus, ait, veram agit pœnitentiam, nisi qui sperat. Ergo necesse est, ut actus spei præcedat. Nam si charitas habetur, etiam iustitia necessario habebitur: ergo quod præcedit iustitiam, præcedet etiam charitatem. Deinde suavis dispositio divinæ providentiæ exigit, ut per actus inferiores et imperfectiores sensim ducat ad perfectiores. Hic tamen ordo non semper est necessarius, quoad durationem temporis, sed sufficit, si actus spei præcedat ordine naturæ.

Quaestio XVIII.

DE SUBIECTO, DURATIONE ET CORRUPTIONE SPEI.

Spes in damnatis non est. Ex dictis constat, actum spei esse actum voluntatis, ac proinde, si datur aliquis habitus spei, ut dari dicemus, illum subiectari in voluntate. Sed quæstio est, in quibusnam reperiatur tam habitus, quam actus spei. Et quidem in damnatis non reperiiri recte docet *Durandus* 3. d. 23. q. 9. n. 9. Sciunt enim damnati, se non posse consequi beatitudinem. Et operativi habitus, quorum nullus actus elici posset, frustra in illis manerent.

Habitus spei in iustificatione infunditur. *Dico 1.* Probabilior est opinio illorum, qui dicunt habitum spei infundi in iustificatione cum aliis habitibus virtutum. Patet ex dictis in materia de fide. Et constat ex *Conc. Viennensi* approbato a *Clemente V.*, ut habetur lib. 1. Clem. tit. 7. de Sum. Trinit., ubi expresse definitur, quod hæc sit opinio probabilior. Ex quo manifeste colligitur, hanc conclusionem non esse nisi opinionem probabilem, quod ipsum etiam post *Conc. Trid.* docti omnes communis consensu docent. Ex quibus paucos afferam. *Melch. Canus* lib. 7. de locis theol. c. 2., postquam dixisset, inter auctores

ecclesiasticos duo esse disputationum genera, alterum rerum, quæ ad fidem spectant, alterum rerum, quæ ad fidei dogmata non pertinent. Exempla posterioris generis subdens, ait, v. g. an gratia, qua iustificamur, sit qualitas animo impressa, unde consequantur aliæ qualitates, scilicet virtutes, tum theologicæ, tum morales, disputatur inter scholasticos; sed huius generis quæstiones in posteriore numerum ego redigo, neque Sacrarum Literarum testimonia de his qualitatibus intelligenda existimo, nec controversia catholicorum cum Pelagio de gratia, de qualitatibus est, sed de auxilio gratuito. *Dom. Bannez*, 2. II. q. 2. a. 8. dub. 1. concl. 1. §. Sed tamen etc. et q. 23. ar. 2. in comm. concl. 2., non est, ait, omnino certum secundum fidem, esse in nobis habitus infusos. Et Scripturæ testimonia, ac definitiones Conciliorum verificari possunt, sine his habitibus. *Medina* 1. II. q. 21. ar. 4. concl. 1., et q. 62. ar. 1. concl. 2. ait, non esse de fide, quod virtutes theologicæ sint divinitus infusæ, et testimonia Scripturæ commode explicari posse de actibus, non de habitibus. Nam D. Paulus inquit, cum ait, sine fide impossibile etc., loquitur non de parvulis, sed de adultis. Et commode explicatur de actu. Et q. 110. ar. 2. concl. 2. ait, Conc. Tridentinum consulto abstинuisse a nomine habitus, ut notat etiam *Sotus* lib. 2. de natura et gratia c. 28., quia definire noluit aliquid in hac parte. Et late ibi explicat *Medina*, qua ratione explicandæ sint definitiones Conc. Tridentini secundum hanc sententiam. Quamvis, ut inferius dicam de gratia iustificante, de qua etiam loquitur *Medina*, ego diversam putem esse rationem. Similiter eadem 1. II. q. 51. a. 4. dub. 1. concl. ult. in fine, ait Trid. Conc. idcirco abstинuisse consulto a nomine habitus in tota materia iustificationis, quia definire noluit, quæ de habitibus infusis Innocentius et Clemens non definierant. *Matth. Aquarius* in additionibus ad 3. Sententiar. d. 24. *Capreoli* concl. 5. ad verbum exscribit, quæ ex Banne supra 2. II. q. 23. retulimus. *Vincent. Asturicensis* in relectione de gratia Christi q. 1. concl. 6. fol. 87. §. Dico. 3., ubi postquam eadem dixisset, quam Medina, Conc. Trid. consulto nihil de hac re definitivisse, idque probasset ex iis, qui Concilio interfuerere, addit, hanc sententiam, „quod scilicet non spectet quæstio hæc ad res fidei“, esse communem theologorum nostræ ætatis, et postmodum explicans omnes definitiones Conc. Tridentini, eas ostendit recte posse intelligi, etiam ab eo, qui negaret habitus virtutum infusos, imo etiam ab eo, qui negaret gratiam iustifica-

An sit de
fide dari habi-
tum fidei.

tionis esse verum habitum. Idem docent nostræ Societatis viri doctissimi. *Greg. Valentia* 1. II. disp. 4. q. 3. p. 4. aliqui, inquit, probabiliter arbitrantur, non esse rem certam de fide, quod aliqui habitus per se infusi sint divinitus, ut Soto, Canus, Medina. Sed probabilius est contrarium. Similia habet 2. II. disp. 3. q. 1. p. 1. col. 656. §. 4. charitatem esse veram virtutem. *Gab. Vasquez*. 1. II. disp. 86. c. 2. n. 5., licet inquit, opinionem, quæ virtutes theologicas infusas admittit, probabiliorem existimem, eique subscribam, nonnullorum tamen severitas, ne dicam audacia, mihi non probatur, quia ita huic opinioni consentiunt, ut levibus nixi fundamentis, oppositæ sententiæ notam temeritatis inurere non vereantur. Idem repetit n. 7. et disp. 91. c. 4. n. 10., adhuc ab Ecclesia definitum non est, inquit, esse aliquem habitum infusum fidei et spei. Sed probabilior tamen sententia est. Hæc ille. Ex quibus constat, quod cum tot ac tales theologi hanc conclusionem solum probabilem opinionem nominent, non posse ab homine moderati ingenii nisi opinionem probabiliorem appellari.

Dico 2-o. Spes in viatoribus corrumpitur per peccatum directe oppositum spei, et non per alia peccata præter peccatum infidelitatis. Et primo quidem quod per alia peccata non corrumpatur, ac proinde reperiri possit in peccatoribus, patet ex *Conc. Tridentini* sess. 6. c. 6., ubi dicuntur peccatores disponi ad iustificationem credendo et operando, et sess. 14. c. 4., attritionem cum spe veniæ dicit esse dispositionem. Confirmatur. Nam licet habitus spei non infundatur ante iustificationem, sicut nec habitus fidei, ut supra probavimus, tamen manere potest habitus spei cum peccato, non minus, quam actus spei; si quæ enim repugnantia est inter spem et alia peccata, multo maior est repugnantia inter actum spei et peccatum, quam inter habitum et peccatum, ut alibi ostendemus. At actus spei potest præcedere iustificationem, et esse in peccatore, ut ex *Conc. Trid.* diximus, ergo. Quod vero per infidelitatem corrumpatur spes, probabile est, quia fides est substantia rerum sperandarum, ergo est radix spei, sine qua non potest operari spes. Per actum vero spei contrarium corrupti ipsum habitum, recte docet *Vasquez*, 1. II. disp. 91. c. 4. Probatur, tum quia quælibet alia virtus infusa amittitur per peccatum contrarium, ergo et hæc; tum quia qui desperat in una materia necessaria ad salutem, manet indispositus ad omnes actus spei eliciendos, nec enim est maior ratio sperandi unum, quam aliud, ergo. Si vero desperet non de

re necessaria ad salutem, sed solum de maiori bono, ut de statu religionis etc., non erit peccatum mortale contra spem, nisi ratione periculi in materia aliarum virtutum.

Dico 3. Probabile est, habitum spei non manere in patria, ita *D. Thomas* hic ar. 2., *Caietanus* et alii, *Medina* III. p. q. 7. a. 4., *Scotus* 3. d. 31. q. ult. §. Respondeo. Probant aliqui, quia nullum actum potest habere in patria habitus spei, cum actus illius versari debeat circa beatitudinem futuram, tamquam obiectum. At non habent beati in patria tale obiectum, ergo. Sed hoc argumentum efficax non est, nam *Suarez* III. p. q. 7. a. 4., *Argentina* 3. d. 31. q. 1. ar. 3. concl. 4., *Paludanus* q. 3. post 4., concl. ad 3. aiunt, idcirco debere manere in patria habitum spei, quia est aliquis actus huius habitus, qui in patria possit elici. In beatis enim potest esse aliquis actus, qui producatur ab illa virtute, quæ in viatoribus dicitur spes, ab actu difficiliiori, qui in patria non erit, ergo poterit remanere habitus spei. Antecedens probat *Suarez*, nam actus gaudii et fruitionis de Deo præsenti, versatur circa Deum tamquam bonum nostrum, a nobis possessum, et non circa Deum, ut est bonus in se: ergo hic actus non pertinet ad charitatem, sed ad aliam virtutem voluntatis, quæ versatur circa Deum, ut bonum nostrum, idest ad spem. Ergo. Et ratio a priori est, quam supra attulimus, quia desiderium, spes et delectatio de aliquo bono ad eandem virtutem pertinet, si ex eodem motivo producatur. Confirmant aliqui, nam beati sperare possunt corporis beatitudinem, et cum aliquid a Deo petunt oranter, sperant id se obtenturos. Et huic sententiæ favere videtur *Irenæus* lib. 2. c. 46., *Tertullianus* lib. de pœn. c. 13., et *Photius* referente Oecumenio in *1. Cor.* 13., cum aiunt, virtutem spei manere in beatis. Fundamentum ergo conclusionis nostræ desumitur ex *1. Cor.* 13. v. 13., nunc autem manent tria hæc etc., adiuncta Patrum expositione. Nam *Chrysostomus* hom. 24. in *1. Cor.*, *Augustinus* 1. de doctrina christ. c. 38., *Hieronymus*, *Theodoreetus*, *Anselmus*, *Beda* in illum locum, ita illud s. Pauli dictum explicant, ut dicant, Apostolum ex eo colligere perfectionem charitatis super fidem et spem, quod hæc nunc maneant, charitas autem etiam in patria. Ad Suarri dictum responderi potest, illum actum gaudii in beatis elici de facto non per aliquem habitum, sed, quemadmodum primus actus spei in viatore disponente se ad iustificationem, per auxilia supernatura, debita illo statui, licet

Vide 1. II.
q. 67. art. 4.
5. Medinam.

ut bene probat argumentum Suarii, potuisset ab habitu spei moveri ille actus, nisi de facto Deus aliter disposuisset, quæ dispositio ex Scriptura, coniuncta Patrum expositione, colligitur.

Dixi „probabile esse“ id, non certum, facile enim respondere quis posset ad hanc auctoritatem Patrum, quod si quando Patres docent spem non remanere in patria, intelligendi sint, non quod non remaneat illa qualitas, quæ denominatur spes ab actu præcipuo et difficiliori, sed quod non remaneat, quatenus est principium actus sperandi, licet manere possit, quatenus est principium fruitionis de boni sperati adceptione, quod solum volunt Irænæus et Tertullianus citati.

Quaestio XIX.

DE DONO TIMORIS DEI.

Odium, tristitia, timor. Odium, tristitia, timor, codem modo se habent in fuga mali, quo amor, spes et delectatio in prosecutione boni. Versatur ergo timor et tristitia circa malum, non qualemque, sed proprium, vel quod putatur proprium, quia scilicet illis accidit, qui aliquo modo nobis sunt coniuncti per amorem. Ex quo assignari potest optima ratio, cur in Deo et beatis non sit timor et tristitia, licet sit odium. Tristitia enim et timor, ut optime notat *Gab. Vasquez* 1. II. disp. 24. n. 10., non est de qualibet re, quæ fit contra voluntatem, sed solum de eo, quod apprehenditur ut malum nostrum, quod evenire nollemus. Cum autem Deo nihil mali possit accidere, quod ipse apprehendat ut malum sibi, ideo nec tristari, nec timere potest; licet enim homo apprehendere possit malum amici, ut proprium, ideoque illud timere, Deus tamen non potest apprehendere malum aliorum ut proprium. Beati vero non tristantur, nec timent, vel quia, ut ait *Aristoteles* 7. Eth. c. 14., quævis voluptas, modo sit nimia, pellit omnem dolorem, vel quia cetera mala conservorum suorum præter peccatum non reputant mala; cum autem quis in peccatum labitur, excidit ab amicitia Dei et beatorum, atque ideo beati non tristantur de illis tamquam de amicorum malis. Differunt vero tristitia et timor, quia illa fit de malo præsenti, hic de futuro, quod scilicet apprehenditur tamquam

Cur Deus ac beati non tristantur, nec timent.

Tristitia et timor differunt

futurum; nam si quis apprehendat malum sine opinione futuri, potest quidem illud odisse, timere tamen non potest. Unde sicut spes a desiderio, ita timor ab odio simplici distinguitur. Nam si odium sumatur generaliter, includitur in omni actu fugæ appetitus, quemadmodum amor generaliter sumptus includitur in omni actu prosecutionis. Ex quo optime infert *Vasquez* 1. II. d. 44. n. 14., cum bruta horrent locum, in quo illis aliquid mali accidit, hunc affectum non esse proprie timorem, si quidem bruta non apprehendunt futurum, sed id quod vident, ex memoria præterita apprehendunt ut malum præsens, et illud ex quadam displicantia fugiunt. Cum autem odium duplex sit, ut ex *Caietano* 1. II q. 29. ar. 1. optime notat *Vasquez* I. p. d. 84. n. 20., scilicet odium inimicitiae, quo volumus alicui malum ex displicantia personæ, ut malum illius est, et abominationis, quo detestamus malum aliquod nobis, vel his, qui ad nos spectant contrarium. Timor et tristitia ad odium abominationis pertinent, utriusque autem cum odio hoc commune est, quod semper ratio volendi sit bonitas aliqua, licet res volita odio inimicitiae sit malum alterius, quatenus malum illius est. Nam per illud odium expresse volumus malum, non solum aliis, sed et nobis ipsis, cum consideramus nos v. g. peccasse contra Deum, atque ideo ex nostra displicantia volumus nobis malum poenæ, quamvis ratio volendi sit bonitas, quam in inflictione poenæ consideramus.

Odium inimicitiae et abominationis.

Omissio igitur timore mundano seu humano, quem, utpote Timor mundanus.
vitiosum, extirpare conatur Christus *Math. 10. v. 28.*, *Lucæ 12. v. 4.*, nolite timere eos, qui occidunt corpus etc., hic enim timor oritur ex amicitia mundi, quæ inimica est Dco, *Jacob 4. v. 4.*, Theologi secuti *D. Augustinum* serm. 18. de verbis Dom. tractatu 43. in *Ioann.* et tract. 9. in *1. Ioan. ep.*, timorem aiunt esse duplēm: servilem scilicet, quo timemus poenam damnatorum, et filiale, quo timemus Deo displicere. Et desumitur ex Scriptura Sacra, siquidem *Rom. 3. v. 25.* mentio est spiritus servitutis in timore, quem timorem charitas foras mittit, *1. Ioan. 4. v. 13.*, sicut et *Psalm. 18. v. 10.*, mentio est timoris sancti, qui permanet in saeculum saeculi.

De timore filiali difficultas fere nulla est. Hic enim timor, quo Timor filialis
timemus offensam divinam et amissionem iustitiae, est actus charitatis. Unde *D. Augustinus* illo serm. 18., charitas inquit pellit timorem poenarum, ut inducat timorem castum. Et illo tract. 9.

ait, hunc timorem oriri ex charitate, quod ipsum *D. Gregorius* 14. Mor. c. 27. et alii docent. Ratio est. Nam ad charitatem non solum spectat desiderare bona Deo, quatenus sunt bona illius, sed etiam detestari ea, quæ apprehenduntur ut mala Deo, ut bene notat

D. Thomas III. p. q. 85. a. 2. ad 1. et ar. 3. ad 4., et ibi *Caie-tanus* ar. 2. §. Ad evidentiam. Sed timor offendæ Dei, quatenus hæc est mala Deo, vel timor amittendi iustitiam, quatenus iustitia nostra est grata Deo, includit detestationem mali divini. Ergo ex

Contritio est actus charita-tis.

Timor in Christo.

Quomodo charitas pellat timorem.

Dices. D. Thomas ar. 9. ad 3. ait timorem filiale distingui a charitate. Respondeo. *D. Thomas* propter duos istos timores, quibus timemus culpam, aut poenam, alium adhuc timorem assignat, quem a charitate distinguit, qui ut q. 9. diximus, versatur non circa Deum, sed circa materiam temperantiæ ex speciali instinctu Spiritus Sancti modo altiori, quam infusa temperantia. Quia vero per temperantiam homo retrahitur a delectationibus sensualibus, effectus autem retrahendi maxime convenit timori, ideo hoc donum timor appellatur.

Ad timorem servilem quod attinet, theologi duplē esse

aiunt huiusmodi timorem: unum servilem simpliciter, alterum cum servilitate, ut loquitur *Vasquez* 1. II. d. 27. n. 9., quando scilicet quis habet quidem animum commitendi peccatum, sed non facit propter metum pœnarum, estque hic actus malus, nisi forte sit indeliberatus, et de hoc actu loquitur *D. Augustinus* lib. 3. contra duas epistolas Pelagianas c. 4., fides, inquit, in eis non operatur per dilectionem, sed terrena cupiditas metusque carnalis. Sic autem præcepta qui facit, procul dubio invitus facit; ac per hoc in animo non facit et in ipsa voluntate est reus, ubi ipse, qui præcipit, respicit Deus. Recte tamen notat *D. Thomas* hic. ar. 4., timorem ipsum nec tunc quidem malum esse, sed vitiosum esse affectum peccandi, qui hunc timorem comitatur. Cum igitur ex dictis clarum sit, filialem timorem ad charitatem spectare, solum superest examinandum, an timor servilis sit actus virtutis spei?

Dico 1-o. Timor pœnarum, quæ a Deo infligi possunt propter peccatum, honestus et laudabilis. Probatur ex *Matth.* 10. v. 28., *Luc.* 12. v. 4.: Timete, inquit Christus, eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam. Ergo timor respectu pœnarum inferni bonus est. Et *Conc. Tridentinum* sess. 14. c. 4. attritionem imperfectam, quæ oritur ex metu pœnarum, vocat donum Spiritus Sancti et dispositionem ad iustitiam. *D. Basilius* in *Psal.* 33., timorem ex cognitione divini iudicii ortum, non quidem, quatenus supplicium per se est incommodum naturæ, sed quatenus opponitur beatitudini, esse actum speci. Ergo. Demum sicut bene operari intuitu retributionis æternæ honestum et laudabile, *Psal.* 118. v. 112., *Hebr.* 11. v. 26., ergo etiam cessare a malo metu pœnæ erit bonum. Recte tamen advertit *Augustinus* serm. 30. in *Psalm.* 118. et alii, eum, qui operatur ex timore pœnæ, non omnino recessisse a peccato, siquidem talis operatio compatitur secum peccatum; at vero, qui ex charitate operatur, plene recessit a peccato, siquidem charitas incompossibilis est cum peccato.

Dico 2-o. Timor supplicii æterni vel alicuius mali, quod ad illud dicit ea ratione, qua opponuntur mala ista beatitudini, dicitur a virtute spei; et idem dico de actu odii illi respondentे. Et *D. Thomas* hic a 6., cum ait, eiusdem virtutis esse cupere bonum et timere privari illo. Fuga enim ab aliquo malo et prosecutio boni appetiti habent se tamquam recessus a termino a quo, et accessus ad terminum, ad quem. Et probari potest argumentis

q. 17. a. 2. dub. 1. dicto 3. allatis, tum quia sicut eadem charitate amamus bonum divinum et detestamur malum, ita eadem spe speramus beatitudinem et fugimus mala opposita. Tum quia omnes hi actus tendunt in suum obiectum ex complacentia Dei, quatenus Deus est ultimus finis noster per visionem nobis coniungendus. Et sicut ad eandem virtutem spectat amare, desiderare, sperare, ita ad eundem spectabit timere, tristari.

Verum *Caietanus* hic q. 17. a. 5. §. Quoad 3., contrarium sentit et probat, timorem non esse actum theologicæ virtutis, nam non versatur immediate circa Deum, solum enim versatur circa malum nostrum, et Deus secundum se non est malum nostrum, sed tantum, quatenus potest esse principium alicuius mali pœnæ. Ergo non erit actus virtutis theologicæ, qui circa Deum immediate debet versari. Sed hoc nullius est momenti, nam actus timoris speciem suam sumit non a malo, quod timetur, sed a motivo bono, ut supra dixi, semper enim in omni actu fugæ appetitus includitur prosecutio motivi boni, quod est formale obiectum voluntatis. Cum ergo motivum huius timoris idem sit, quod motivum spei, poterit esse actus virtutis theologicæ. Argumentum vero Caietani solum ostendit, timorem, quatenus formaliter est fuga, et versatur circa Deum, tamquam circa principium, a quo infligitur pœna, non esse virtutem theologicam, et hoc solum voluit D. Thomas a. 9.

Quaestio XX., XXI.

DE DESPERATIONE ET PRÆSUMPTIONE.

Explicata materia speculativa, quæ ad cognitionem virtutis spei pertinebat, incipit *D. Thomas* methodo sibi solita aggredi materiam moralem, in qua vitia opposita et præcepta de actibus huius virtutis explicat.

Peccata commissi-
onis contra spem
duo: despera-
tio et præ-
sumptio. Dicendum est breviter, duo esse peccata commissionis contra virtutem spei: desperationem et præumptionem. Desperatio cum sit appetitus et quidem fugæ, non prosecutionis, includit odium et displicantiam rei, quam fugit, atque ideo non est aliud, quam voluntas non procurandi prosecutionem beatitudinis, quam propter difficultatem vel impossibilitatem consecutionis detestatur, atque ita,

ut inquit Apostolus ad *Eph.* 4. v. 19., desperans tradit se impudicitiae. Sicut enim spes est voluntas procurandi media ad salutem ex complacentia beatitudinis, ita etc. Semper autem desperatio supponit aliquid iudicium falsum et interdum plane haereticum, quemadmodum enim spes supponit iudicium de bono futuro, ita desperatio supponit iudicium de bono non futuro, cum quo iudicio non potest simul stare voluntas efficax consequendi beatitudinem, atque adeo nec spes; hoc autem iudicium haereticum est, si habet contraria rebus a Deo revelatis, ut v. g. si quis iudicet, Deum non daturum auxilia gratiae sufficientia ad bene agendum, vincendas tentationes, vel nullam esse talem beatitudinem, qualem Christiana Religio praedicat, vel certe Deum non dimissurum peccata, nec salvaturum, quicquid agat. Et de huiusmodi desperatione ait *D. Hieronymus* lib. 2. ep. 18. ad Rustic., desperationem esse iudicium incredulitatis. Si autem iudicium sit tantum huiusmodi: ego de facto non perseverabo, non salvabor etc., tunc desperatio poterit esse sine haeresi. Huiusmodi enim iudicium non est contrarium ulli veritati revelatae.

Dices: Si cui Deus revelaret, fore ut ipse damnetur, idque non comminatore vel sub conditione sed absolute, id quidem fieri posse certissimum est, cum nec contradictionem, nec malitiam moralem involvat; et de facto revelavit Antichristum fore filium perditionis: an possit talis homo desperare? *Respondeo.* In primis mihi certum est, talem hominem non posse habere actum spei, quia hic actus supponit iudicium boni possibilis et futuri, ut supra ostendimus; at iste iudicaret ex hypothesi, impossibili esse, ut ipse salvetur, ergo. Et ideo *Augustinus* 11. de Gen. ad lit. c. 14. et seq. ait, Angelos non praescivisse suum casum, quia si praescivissent, sperare non potuissent. Et idem docet de Adamo, de corrept. et grat. c. 10. Deinde talis homo non posset licite desperare, nam desperatio includit detestationem et fugam beatitudinis, quod semper involvit dishonestatem. Sicut ergo Petrus praescivit se negaturum Christum, tenebatur vitare occasionses peccati, nec poterat desperare de medio ad salutem necessario, ita similiter etc. Teneretur tamen is, cui talis revelatio fieret, ad servanda reliqua praecepta affirmativa praeter affirmativum praeceptum spei, hac enim obligatione secundum se, etiam sine respectu ad futuram beatitudinem, et cum gratia, quam nulli Deus denegat, posset illa observare. *Dices.* S. Paulus certus erat de sua salute, et

tamen timebat: ergo similiter, qui certus est de sua damnatione, potest desperare. *Respondeo.* Paulum Apostolum, posito quod habuerit absolutam revelationem de sua salute, non timuisse ne damnetur, ita tamen se gessit circa occasiones, quæ inducere poterant ad peccandum, acsi timeret, sciebat enim per illa media implendam esse revelationem.

Quid præsumptio?

Præsumptio aliquando sumitur pro actu intellectus, sicut cum dicere solemus, eum, qui semel est malus, semper præsumi malum. Aliquando pro actu voluntatis, et hac ratione in genere loquendo præsumptio est motus animi ad agendum aliquid, quod excedit facultatem agentis. Et quidem si excessus fit non ratione potestatis executivæ, sed respectu iuris, præsumptio nihil aliud erit, quam cogniti iuris violatio, qua ratione in legibus dicitur, si quis violare præsumpserit etc. Nec est speciale peccatum istud, sed circumstantia generalis et ad contemptum legis pertinens. Si autem motus iste sit ad aliquid excedens vires naturales, tunc in moralibus spectabit iste motus ad vitium præsumptionis, quod non videtur esse aliquid speciale vitium oppositum alicui particuliari virtuti morali, sed est vitium quoddam morale et in materia fortitudinis vocatur audacia vel temeritas. In materia honoris opponitur magnanimitati, de qua præsumptione agit *D. Thomas* infra q. 130. Excessus autem iste si sit in materia virtutum theologicarum, tunc motus animi ad agendum aliquid, quod excedit facultatem agentis, secundum quam operari vult, est vitium speciale contra virtutem spei, et vocatur præsumptio. Quamquam interdum in Scriptura hoc nomen significat excellentem quamdam spem, ut *Judith* c. 6. v. 15. Communiter tamen præsumptionis nomen sumitur pro inordinato motu circa bonum supernaturale, quam iure merito malum esse pronuntiavit sapiens *Eccli.* 18. v. 15. Committitur autem hoc vitium dupliciter. Primo, si speramus beatitudinem non per ea media, nec eo modo, quo Deus ordinavit, ut v. gr. cum Pelagius viribus naturæ se consequi sperabat, et hodierni hæretici, qui sine suis dispositionibus et meritis salutem sperant. Item qui sperant quemlibet ipsorum æqualem gloriam et sanctitatem habiturum cum B. Virgine. Hæ enim mere sunt præsumptiones, et vera spes innititur potentiae Dei ordinariae, promissionibus ipsius. Secundo, si speremus ea, quæ non sunt speranda a Deo, ut si speret aliquis speciale auxilium a Deo ad opera mala, in quam præsumptionem incidit

Melanchton, cum docuit, tam fuisse opus Dei conversionem Pauli Apostoli, quam adulterium Davidis. Ex quibus patet, plerumque præsumptionem huiusmodi oriri ex hæresi, licet interdum committi possit sine hæresi, ut si quis speculative retinendo fidem putaret practice Deum uti secum aliquo privilegio speciali, qualis est præsumptio eorum, de quibus *Prov.* 24. v. 16. dicitur, quod peccent confidenter. Nam licet interdum ex fragilitate peccare cum spe veniae possit esse sine præsumptione, imo imminuat peccatum, tamen occasionem perseverandi in peccatis inde sumere præsumptio est.

Quæstio XXII.

DE PRÆCEPTIS SPEI.

Ex dictis constat, duo esse præcepta negativa de spe, scilicet non desperandi nec præsumendi. Dari vero præceptum affirmativum sperandi beatitudinem et timendi supplicium contrarium, præter *D. Thomam* docet *Medina* 1. II. qu. 112. ar. 5. et constat ex c. 1. *ad Col* v. 23., stabiles et immobiles estote in spe, *Heb.* 10. v. 36., patientia vobis necessaria est, ut reportetis promissiones. Ubi per patientiam intelligi debere spem docet *Chrysostomus* ibi hom. 2. Et colligitur ex ratione, quam subdit Apostolus, quia, inquit, veniens veniet et non tardabit; nam ut idem ait *Rom.* 8. v. 25., quod speramus, per patientiam exspectamus, *Heb.* 6. v. 19, spem ait esse anchoram animac firmam et tutam, quam ad finem usque retinendam esse dixerat v. 10. Ex *Conc. Tridentino* videtur colligi, actum spei esse necessarium necessitate medii ad salutem, saltem adultis, qui per proprias dispositiones iustificantur, dicitur enim dispositio necessaria ad iustificationem sess. 6. c. 6. can. 3. et sess. 14. c. 4. et sess. 6. c. 4., cum ait, fidem sine spe et charitate non præstare vitam æternam. Deinde non alia de causa necessaria est fides remunerationis, nisi ut possimus sperare remunerationem; at illa necessaria est necessitate medii; ergo. Unde *Ambrosius* lib. 1. de pen. c. 1., nemo, ait, potest bene agere pœnitentiam, nisi qui speret veniam. Atque ita sicut non datur auxilium gratiæ ad charitatem, nisi prius præcedat actus fidei, ita ex ordinatione

divina non datur auxilium ad ultimam dispositionem iustificationis, nisi præsupponatur actus spei, ut docere videtur *Clemens Alexandrinus* lib. 2. strom., sicut, ait, fides est prima ad salutem inclinatio, post quam timor et spes et pœnitentia excitantur.

Alterum præceptum affirmativum est de timore miseriae oppositæ beatitudini quam speramus, ut constat ex innumeris Scripturæ locis. Qui sine timore est, non potest iustificari *Eccl.* 1. v. 28. Notat tamen *Vega* lib. 6. in Trid. c. 12., actum timoris non esse necessarium necessitate medii, sed tantum necessitate præcepti, licet enim *Conc. Tridentinum* sess. 6. c. 6. timorem numeret inter dispositiones iustificationis, tamen non docet ita esse necessarium, sicut dixerat fidem, spem et pœnitentiam requiri necessario. Sed revera illud *Eccl.* 1., qui sine timore est, non poterit iustificari, significare videtur necessitatem medii; sicut et *Augustinus* lib. de catechizan. rudibus c. 5. rarissime, inquiens, imo nunquam accidit, ut quis velit fieri christianus, nisi aliquo timore Dei perculsus esset.

Hæc de virtute spei.

TRACTATUS DE CHARITATE.

Quaestio XXIII.

DE CHARITATE SECUNDUM SE.

Nomen charitatis etsi quamlibet benevolentiam significare possit, quæ circa creaturas rationales vel Deum versatur, nihilominus usus ecclesiasticus obtinuit, ut hoc nomine significetur communis amor benevolentiae erga Deum, sicut e contra cupiditatis nomine significatur amor perversus et inordinatus. Unde *D. Augustinus* in Psalm. 9., spes, inquit, animæ amor est, qui si perversus sit, dicitur pravitas vel libido, si verus, charitas, et lib. 9. de Trinit. c. 8. 11., de Gen. ad lit. c. 15., amor Dei, inquit, charitas dicitur, amor mundi, amor sæculi, cupiditas. Et addit lib. 14. de civit. c. 7., amorem Dei in Scriptura usitate vocari charitatem, interdum tamen etiam amorem. Explicans porro, quid sit ista charitas, lib. de moribus Eccl. c. 11., charitas inquit est virtus, qua Deum diligimus. Et lib. 3. de doct. christ. c. 20., ipsum actum dilectionis definiens ait, charitas est motus animæ ad fruendum Deo propter seipsum. Quemadmodum igitur per virtutem spei diligimus Deum amore concupiscentiæ, quatenus est bonum nostrum et ratione bonitatis respectivæ, sic per charitatem et benevolentiam amamus Deum et volumus illi bonum, quatenus est bonum ipsius, seu propter absolutam bonitatem, qua in se bonus est, usque adeo, ut quemadmodum recte docet *Scotus* 3. d. 27. q. un. §. In ista q., etiamsi per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas ipsius ad amantem, adhuc tamen amaretur.

De hac igitur charitate *D. Thomas* explicat imprimis, quid sit obiectum formale ipsius, qualis sit eius actus et habitus,

quem locum obtineat ratione dignitatis inter virtutes. Deinde q. 24. explicat quomodo habitus charitatis producatur, augeatur, et conservetur; tum quæ sint obiecta materialia huius virtutis, quis esse debeat ordo inter hæc obiecta materialia, qui sint actus huius virtutis etc.

ARTICULUS I., II.

An charitas sit creata amicitia erga Deum.

In his articulis *D. Thomas* non solum determinat formale obiectum charitatis ac docet illam versari circa Deum, sed etiam explicat, quem actum habeat, et præterea ostendit habitum charitatis non esse aliquid increatum. Quæ ut distinctius explicemus, sit.

Prima dubitatio.

QUID SIT OBIECTUM FORMALE CHARITATIS.

Dicendum est breviter, formale obiectum charitatis esse Deum, ut est bonus in se bonitate absoluta. Ita *D. Thomas*, hic, ar. 1. ad 2. Probatur, nam certum est, charitatem versari circa Deum, cum sit virtus theologica. Similiter certum est, charitatem esse virtutem voluntatis et convenienter versari debere circa Deum, ut bonus est, siquidem voluntas non fertur nisi in bonum, quod est formale obiectum illius, at charitas non versatur circa Deum, ut est bonus nobis; tum, quia circa Deum hac ratione versatur spes, tum, quia 1. *Cor.* 13. v. 5. expresse docet Apostolus, charitatem non querere, quæ sua sunt, id est, non esse virtutem, quæ respiciat proprium bonum: ergo solum versari poterit circa Deum, ut est bonus in se. Id ipsum docent s. Patres: *Augustinus* locis sup. citatis, cum ait, charitate diligi Deum propter Deum; et s. *Bernardus* de diligendo Deo: alius, inquit, diligit Deum, quia sibi bonus est, alius, quia simpliciter bonus est. Prior mercenarius est, et cupit sibi, posterior filius et defert patri. Prior propter se agit. Sola, quæ est in filio, charitas non querit, quæ sua sunt. Et addit, causa diligendi Deum, Deus est; nec sine præmio dilligitur Deus, quamvis sine intuitu præmii sit diligendus. Ex quibus tale formari potest argumentum: Quando aliquis diligitur propter se, ratio formalis diligendi est bonitas, quam persona, quæ diligitur, apprehenditur habere. Sed charitate diligitur

Deus propter sc. Ergo formalis ratio diligendi est divina bonitas absolute considerata, quatenus Deus in se bonus est. Hæc ut melius intelligatur, supponimus ex Philosophia præter illam rationem boni, quæ supra rationem entis addit rationem convenientis et per hac rationem appetibilis, quæ omnia, licet per modum respectivi explicentur, revera tamen non consistunt in aliqua relatione reali licet rationis, sed solum denotant entitatem, ad quam alia res habet, vel habere potest inclinationem et appetitum naturalem vel elicium. Præter hanc inquam rationem boni, alia est ratio boni absoluta rei in se ipsa, sine ordine ad ullum extrinsecum, cuiusmodi rationem boni admitti debere alibi ostensum est, et vel ex eo evidenter constat, quod actus amoris amicitiae versatur circa bonitatem alterius, non ut convenientem nobis seu ut est bona bonis, sed quatenus absolute in se bonus est is, quem amamus. Hæc autem ratio boni ait D. Thomas I. p. quæst. 5. ar. 1. ad 1., non aliquid dicit, quam rationem integri et perfecti, atque ideo hæc bonitas idem est, quod integritas et perfectio.

Cum igitur Deus sit obiectum formale charitatis ratione bonitatis suæ absolutæ, omnia autem divina attributa participant hanc rationem boni, sunt enim perfectiones Dei, et necessario modo concipiendæ per intellectum velut integrant simplicissimam illam entitatem divinam, idcirco charitas theologica versari potest circa omnia divina attributa, si illa velimus Deo, vel placeat nobis, quod Deus illa habeat et quod sunt perfectiones quædam Dei, et ita amari potest Deus charitate theologica propter suam misericordiam, iustitiam etc. Et bona formaliter creata, verbi gratia conversionem gentilium etc., possumus velle Deo propter eius misericordiam. Si autem velimus Deo hæc bona sive creata, sive increata, non quidem propter eius absolutam bonitatem, sed proptercrea, quia nobis bonus est, et propter ipsius beneficia, huiusmodi amor non est theologicus, nec ad charitatem spectabit, sed ad virtutem generalem gratitudinis, quæ gratitudo si Deum respiciat, ad virtutem religionis spectat, ut notat *D. Thomas* 2. II. q. 106. ar. 4. in corpore. Sicut si respiciat parentem, spectabit ad pietatem, licet respectu privatorum, quæ nobis benefaciunt, elicetur peculiaris virtus moralis gratitudinis, a pietate distincta et religione.

An vero addendum aliquid sit ad perfectam rationem obiecti formalis charitatis theologicæ præter ea quæ diximus, dubitatione 2-a est explicandum.

Secunda dubitatio.

AN AD RATIONEM FORMALEM CHARITATIS ADDENDUM SIT ALIQUID PRÆTER DICTA.

Ratio difficultatis est, nam diligi potest Deus propter se, non solum actu charitatis supernaturalis, quatenus est auctor gloriae et gratiae, sed etiam actu amoris naturalis, quatenus est auctor naturae. Qui duplex amor genere distinguitur. Ergo cum tota differentia actuum, et convenienter, habitum sumi debeat ab obiecto formalis, etiam obiecta formalia horum actuum diversa esse debent. Sed non differunt in eo, quod sint amor Dei propter se, seu amor benevolentiae erga Deum, et quod versatur circa Deum, ut est bonus in se. Ergo aliquid præterea addi debet ad obiectum formale charitatis theologicæ, quo distinguatur ab obiecto formalis amoris naturalis.

Prima
sententia.

Prima sententia est, duplarem esse in nobis amorem benevolentiae erga Deum, unum naturalem, per quem diligitur Deus, quatenus est auctor naturae, alterum supernaturalem, quo diligitur Deus, ut est auctor beatitudinis et rerum supernaturalium, et hunc solum esse actum charitatis infusæ. Uterque autem amor in eo convenit, quod sit amor benevolentiae seu amicitiae erga Deum, id est, quod illis ametur Deus, ut est bonus in se, ac proinde ut inter se distingui possint, integrum rationem formalem obiecti charitatis infusæ assignari debere Deum, quatenus in se bonus est, ut est auctor rerum supernaturalium. Hæc est communis sententia, iuniorum, cui favere videtur *D. Thomas* I. p. qu. 60. ar. 5. in corpore et ad 4., Deus inquit, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. In quantum vero est bonum beatificans, diligitur dilectione charitatis. Idem repetit hic qu. 24. ar. 2. ad 1. et qu. 26. ar. 3. in corpore. Probatur ex *B. Dionysio* c. 4. de div. nom., ubi ait, omnibus esse amabile bonum divinum, quod *D. Thomas* illo ar. 2., de amore naturali explicat. Potissimum vero probatur hæc sententia ex Bulla damnationis sententiarum Baii, ubi damnatur iste articulus 36: Amor naturalis, qui ex solis viribus naturae oritur, ex sola potentia per elationem præsumptionis humanæ, cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis Doctoribus. Quam propositionem habet Baius in 1. de charitate c. 4. Ergo secundum sanam doctrinam admitti debet dilectio Dei naturalis præter

Communis
juniorum

supernaturalem. Similiter damnatur propositio 33., quam eodem cap. 4. proposuit Baius dicens: Distinctio illa duplicitis amoris, naturalis scilicet, quo amatur Deus, ut auctor naturæ, et gratuitæ, quo amatur Deus, ut beatificator, vana est et commentitia, et ad illudendum Sacris Literis excogitata. Ergo secundum fidem catholicam admitti debet hæc distinctio, quam quia negat Baius, propositio damnatur. Ratione probatur, quia potentia appetitiva proportionatur intellectivæ, ita ut possit sua virtute operari circa bona, quæ cognosci possunt a virtute cognoscitiva illi coniuncta per propriam virtutem intrinsecam. Certum vero est, non esse necessarium, ut possit voluntas sua vi operari circa omnia, quæ cognoscit intellectus per extrinseca principia auctoritatis, atque ideo in iis solum proportionari debet virtus appetitiva cum intellectu, quæ per se conveniunt intellectui. At potentia intellectiva potest sua virtute creata seu per principia intrinseca cognoscere Deum auctorem naturæ, seu illum gradum bonitatis, quæ necessarius est in auctore naturæ, ut est auctor naturæ. Ergo voluntas, quæ naturaliter dirigitur ab actu intellectus sibi proportionato, poterit diligere Deum, quatenus est bonus in se eo gradu bonitatis, quæ cognoscitur esse in Deo, quatenus est bonus in se. Confirmatur, nam poterat homo creari a Deo cum sola ordinatione ad finem naturalem sine ordine ad beatitudinem supernaturalem, ut contra Baium definitur propositione 24., 26. et 57. At vero, si homo ea ratione conditus fuisse, cuius beatitudo posita fuisse in cognitione et dilectione Dei naturali: ergo intra ordinem naturæ possibilis est dilectio diversa a dilectione supernaturali.

Secunda sententia est *Scoti* 3. d. 27. qu. 1., ubi postquam, §. Contra primam viam, attulisset argumenta contra priorem sententiam, quam mox retulimus, tandem §. Quantum ad etc. duo distinguit in obiecto charitatis: 1-o ipsam rationem terminandi actum charitatis, 2-o aliquam rationem præcedentem ipsum actum, qui allicit ad amandum; ait autem solam illam priorem rationem esse proprie rationem obiecti charitas, quæ, inquit, solum est ratio bonitatis Dei in se; ratio vero eliciens ad amandum Deum, est ratio relativa naturæ divinæ ad amantem, quatenus scilicet est bonum communicativum sui, creando, reparando, ordinando ad gloriam etc. Et hac ratione 1. *Ioan.* 4. v. 19., dixit Apostolus, diligere debere Deum, quia ipse prius dilexit nos. Postea subdit, ex his sequi videri impropriissime aliquos dicere, Deum, in

Secunda
sententia
Scoti.

quantum est obiectum beatificum, esse obiectum charitatis. Probant aliqui hanc sententiam, quia nulla est dilectio Dei, ad quam non sit necessaria gratia, ergo nulla est dilectio, quæ non sit supernaturalis. Antecedens probatur, tum ex *Synodo Arausicana* can. 25., ubi prorsus Dei bonum esse dicitur dilectio; tum ex *Augustino* 1. 2. contra duas epistolas Pelag. c. 9., ait enim, initium dilectionis esse ex Deo, et ep. 107., liberum arbitrium, inquit, ad diligendum primi peccati granditate perdidimus. Quod etiam Syn. Arausicana habet can. ultimo. Id autem non tantum de amore Dei ut beatificator est, sed etiam de amore Dei, ut creator est et auctor naturæ, intelligi dicit Augustinus 4. contra Julianum c. 3., ubi amorem creatoris ait esse ex gratia; et 1. 50. homiliar. hom. 34., amor mundi, ait, adulterat animam, amor fabricatoris mundi sanctificat animam, quod idem habet lib. 9. de Trinitate c. 7. Sed hoc parum urget, nam in primis dici ad antecedens potest secundum aliquos, Patres et Concilia loqui de dilectione, quæ conferat ad assequendam beatitudinem, non vero de dilectione Dei naturali, quæ non dicitur etiam absolute dilectio Dei super omnia, vel quia per tales amorem sine gratia elicitum non ita diligitur Deus, ut hæc dilectio superet omnem difficultatem, quæ occurrere posset in operando, vel quia non est propter supremam rationem bonitatis, ob quam Deus diligitur propter se; deinde concesso toto antecedente adhuc nulla est consequentia, nam secundum fidem certum est, non solum ad opera supernaturalia in essentia, sed etiam ad præcepta naturalia servanda necessariam esse gratiam.

Probatur igitur 1-o. Nam etiamsi concederetur in amore concupiscentiæ, quo Deum amamus ut bonus est nobis, distingui posse diversum amorem ratione diversorum donorum, naturalium scilicet et supernaturalium, quæ Deus nobis conferre potest et per quæ nobis est bonus; tamen in amore benevolentiæ intelligi non potest ista diversitas, quia amor benevolentiæ versatur circa obiectum, ut est bonum in se. Unde etiamsi non esset bonus alteri, adhuc haberet in se rationem sufficientem, quæ terminare potest amorem benevolentiæ; atque adeo, quando amamus Deum propter se, abstrahimus a quacunque consideratione Dei respectu nostri, et tantum volumus illi bonum, quia in se est summum bonum. At amor, quo volumus Dei bonum, quatenus est auctor donorum, quæ nobis confert, sive naturalium, sive supernaturalium,

non versatur circa Deum, ut est absolute bonus in se, sed quatenus per sua bona est bonus nobis. Ergo talis amor non est amor benevolentiae, seu amicitiae. Ergo non potest amor benevolentiae in duas illas semper distrahi, ex eo, quod Deus sit auctor bonorum naturalium et supernaturalium. 2-o. Licet ex diversis motivis et consideratione diversorum beneficiorum Dei alliciatur voluntas ad diligendum Deum, quia scilicet est auctor naturae, gratiae et gloriae, tamen ex illis sumi non potest ratio formalis obiecti charitatis, tum, quia actus charitatis, quae est perfectissima dilectio Dei, respicit Deum sub ratione perfectissima diligibilitatis, inquit Scotus. At in Deo perfectissima ratio diligibilitatis non est comparatio aliqua sui ad creaturam, sed aliqua eius ratio absoluta in se. Qua ratione perfectior ratio boni convenit illi, quam conveniat per quamcumque habitudinem ad alium, ergo. Tum etiam, quia interdum ad eliciendum supernaturalem actum charitatis movemur ex aliqua consideratione naturali, inquit *Suarez* l. 3. de gratia c. 4. n. 12., ex viva scilicet mortis cogitatione. Confirmatur. Nam supra bonitatem Dei, qua absolute in se est bonus, per hoc, quod sit principium actuale vel aptitudinale rerum naturalium, vel supernaturalium, nihil additur nisi ens rationis, sed ens rationis non potest esse formalis ratio terminandi actum charitatis; ergo etc. 3-o. Si dari potest duplex ille amor benevolentiae, unus naturalis, alter supernaturalis, uterque versabitur circa bonitatem Dei, quia Deus in se bonus, alias non esset amor amicitiae; at si ita est, sequitur utrumque hunc actum esse theologicum, quia uterque versatur immediate circa bonitatem Dei, et non circa aliquid creatum, sicut religio, quae circa Dei cultum versatur: ergo dabuntur duae charitates theologicae, una naturalis et una supernaturalis. Et tamen *D. Thomas* inferius ait, charitatem esse unam virtutem, et 1. II. qu. 62. ar. 1. ad 3. ait, per virtutem theologicam non ordinari hominem ad Deum, quatenus est principium naturae. Et ratio a priori sententiae Scotti ea esse videtur, nam ut actus amoris, quo Deus amatur propter se, distinguatur specie, oportet, ut assignetur diversa ratio boni, qua Deus in se bonus est; at non potest assignari talis diversa ratio; quaecunque enim diversitas assignetur, semper assignatur in bonitate, qua Deus bonus est creaturis, et non qua bonus in se, siquidem esse auctorem naturalium rerum et supernaturalium, sunt quidem per intellectum nostrum diversae rationes boni divini, quibus ipse

bonus est nobis, non tamen sunt diversæ rationes, quibus ipse bonus est in se; nec concipi potest bonitas Dei, quatenus est auctor naturæ et gratiæ, nisi in ordine ad creaturas, quibus, ut sic, bonus est, et contra amabilis ab illis amore concupiscentiæ.

Dices. Licet actus charitatis naturalis et supernaturalis non possit ex obiecto formali distingui, cum eadem sit ratio bonitatis divinæ, circa quam versatur; tamen distingui poterunt vel ex eo, quod per actum charitatis supernaturalis volumus Deo bona supernaturalia, per actum charitatis naturalis bona naturalia: vel ex eo, quod actus charitatis supernaturalis fit ex speciali auxilio gratiæ, naturalis vero viribus naturæ; vel denique ex eo, quod actus charitatis supernaturalis est efficax, naturalis inefficax, quantum ad effectum observationis mandatorum. Sed hæc nullius sunt momenti. Nam in primis per charitatem theologicam possumus velle Deo tam bona supernaturalia et increata, ut suam sapientiam etc., dum placet nobis, quod Deus sit hæc omnia, quam bona creata, ut conversionem peccatorum. Et uno verbo, quicquid volumus Deo, quatenus bonum ipsius est, id possumus velle charitate theologica. Deinde ex eo, quod sit efficax vel inefficax, non recte distingui hos actus patet, si quidem multi sunt actus charitatis theologicæ inefficaces, verbi gratia simplex gaudium de bono divino, ut bonum divinum est, et actus, quo volumus Deo suum esse, suam felicitatem etc. Cuiusmodi erat actus ille B. Augustini, qui, ut in eius vita refert Possidius, dicebat, quod si ipse esset Deus, et Deus esset Augustinus: se quidem faceret Augustinum et Augustinum faceret Deum. Quæ sententia, si Augustini est, ut vir magnus scribit, quamvis ego existimem non esse illius, refert simplicem voluntatem et inefficacem rei impossibilis; sicut etiam cum per actum contritionis volumus peccata præterita non commisisse, nam et hic actus de re impossibili est, atque adeo inefficax, tamen est verissimus actus charitatis. Nec actus charitatis semper consistit in proposito adimplendi legem efficaciter. Demum, nisi prius ostendamus hos actus differre in sua substantia, ratione obiecti distinguere illos non possumus ex eo, quod unus dicatur provenire a libero arbitrio, alter ex concursu et auxilio speciali gratiæ supernaturalis, cum hoc auxilium Dei adiuvans nihil aliud sit, quam actus ipse, prout est a Deo, ut in materia de fide dixi, et fuse explicat *Suarez* l. 3. de gratia cap. 4. a. n. 12. Ut ergo ostendamus necessarium esse talem concursum Dei supernaturem, ostendi prius debet dari

actum supernaturalem secundum suam substantiam, id quod non nisi ex obiecto formali diverso ostendi potest. Ergo si diversa obiecta formalia assignari nequeunt, gratis assignantur isti actus diversi.

Ad argumenta primæ sententiæ responderet Scotus: In primis enim *D. Thomas*, I. p. qu. 60., cum ait Angelum naturaliter diligere Deum, non id vult, quod multi putant, Angelum scilicet solis naturæ viribus elicere actum amoris amicitiæ erga Deum, si quidem eadem prorsus ratione ibi art. 3. ad 3. ait, etiam dæmones Deum, in quantum est bonum commune omnium, naturaliter plus diligere, quam se ipsos, ut enim in illum articulum optimo notat *Vasquez*, sive admittatur distinctio duplicitis illius amoris, ut admittit prima sententia, sive non, nunquam tamen est concedendum, aliquem actum amoris amicitiæ erga Deum absque omni auxilio gratiæ elici, quod ipsum latius ostendit I. p. disp. 276. cap. 2. n. 6. Debet igitur *D. Thomæ* illud „naturaliter“ ea modo sumi, quo 1. II. quæst. 10. art. 1., cum ait voluntatem quædam velle naturaliter, id est necessario, atque ita et Angelus, imo etiam dæmon amat Deum naturaliter id est necessario, saltem quoad specificationem, si consideretur Deus secundum se, et non in ordine ad effectus. Cum igitur Deus secundum se nulli malus esse possit, licet pœnæ, quos infligit, malæ sint, idcirco secundum se non potest odio haberri, sed solum quatenus est causa alicuius effectus noxii et molesti. Ex hac autem necessitate quoad specificationem nulla ratione sequitur, quod dæmon de facto eliciat aliquem actum delictionis Dei, id ipsum voluit *D. Dionysius* a *D. Thoma* citatus.

Ad damnationem articulorum Baii responderi posset 1-o, damnari a. 38. Baii, non quod neget dari amorem amicitiæ naturalem erga Deum, sed quod negat amorem supernaturalem, quod ipsum habet propositione 21. Alter vero art. 35. damnatur eo, quod damnet temere et cum scandalo illos, qui aiunt posse hominem sine auxilio gratiæ solis naturæ viribus elicere aliquem actum amoris Dei, id non male damnat, quod hactenus Ecclesia in plurimis viris doctis publice docentibus toleravit, licet plurimi alii contrarium doceant et illi in primis, qui docent, de facto nullum opus bonum fieri a nobis sine auxilio gratiæ divinæ, id est omnes theologi, ut notavit *Vasquez* I. p. disp. 9. c. 14. n. 121.

2-o. Facilius responderi posset, merito damnari Baium, si negat omnem actum amoris erga Deum esse naturalem in substantia.

Scotus enim non negat, posse amari Deum amore naturali in substantia, qui tamen sit amor concupiscentiae et versetur circa Deum, ut est bonus nobis per dona naturalia, quorum ipse est auctor, ut enim supra dixi ex D. Thoma, per virtutem gratitudinis, quae respectu Dei non distinguitur a religione, possumus Deo velle bona, seu quod idem est, amare illum, quia est auctor boni nostri, qui actus theologicus non est, nec amoris amicitiae, et habet pro formaliter obiecto honestatem, quae reperitur in actu gratitudinis. Solum igitur negat Scotus dari ullum amorem amicitiae respectu Dei diversum ab amore charitatis theologicae. Damnatur autem propositio Baii, quia nostrum communem amorem erga Deum, diversum ab amore charitatis theologicae, tollebat.

Ad rationem primae sententiae responderi posset, etiamsi totum, quod argumento illo intendunt, admittatatur, nihil aliud concludere, quam quod possit Deus, quatenus est benefactor, sanctificator noster, amari; qui tamen amor non erit benevolentiae, sed concupiscentiae, ut argumenta Scotti probant. Ad confirmationem responderi potest, certissimum esse, quod potuisset homo creari in puris naturalibus, ita ut non sit ordinatus ad ullum donum ordinis supernaturalis, licet ut bene notat Vasquez I. p. disp. 226. c. 2. initio, cum creatura rationalis dono suae creationis non sit determinata ad unum modum operandi, sed in varia moveri potest per varias cogitationes, ad quas determinata non est, etiam in tali statu egeat nova gratia Dei et perfectione praeter donum creationis. Ad beatitudinem quod adtinet, optime docet ibidem Vasquez, et 1. II. disp. 12. c. 3., nullam posse esse beatitudinem naturalem hominis vel Angeli sine peculiari dono gratiae Dei. Et ratio clara est, nam id non potest esse beatitudo creaturae naturalis, quod cum summa miseria peccati mortalis esse potest; at quicquid ir. Angelis vel hominibus est sine gratia, potest esse cum summa miseria peccati mortalis, ergo etc. Plura dicit ibidem Vasquez.

Tutior prima
sententia.

Dicendum est breviter: Etsi sententia Scotti nec possit, nec debeat damnari, quamdiu in Ecclesia toleratur, ut ex dictis pro 2-a sententia patet: tutior tamen prima sententia, quae admittit duplē amorem benevolentiae erga Deum, ut auctorem naturae et ut auctorem bonorum supernaturalium. Iuxta quam ad obiectum formale charitatis addi debet haec clausula „quatenus est auctor supernaturalium“, ut ostendit ratio difficultatis. Secunda pars conclusionis probatur, quia multi ita sentiunt. Ergo. .

Tertia dubitatio.

DE ACTIBUS CHARITATIS.

Diximus saepius, quamlibet virtutem appetitus posse elicere duplicitis generis actiones, quasdam per modum prosecutionis, alias per modum fugæ, et per modum quidem prosecutionis vel complacentiam simplicem, vel desiderium et spem, vel dilectionem, per modum vero fugæ, odium, timorem et tristitiam. Quare charitas etiam hos omnes actus habebit. Nam ut *D. Thomas* ait qu. 29. ar. 4., possibile est, ut ex uno habitu plures actus ordinati proveniant, quorum unus sequatur ex alio, et ideo, inquit, idem habitus est, qui inclinat ad amandum et desiderandum Deum et gaudendum de Deo, atque ideo ar. 1. ibidem, gaudium, ait esse actum charitatis, et qu. 18. ar. 2. ad 3. ait per charitatem sperare nos bona aliis, si enim ex complacentia bonitatis divinæ speramus conversionem peccatorum, ille actus erit proprius charitatis: pars ratione odium peccati, si fiat ex motivo charitatis, est actus charitatis, ut ait *D. Thomas* I. p. qu. 85. ar. 2. ad 1.; timor etiam filialis est actus charitatis, ut supra dixi, sicut et pœnitentia de peccatis præteritis elicita ex motivo charitatis. Ex quibus patet, actus genere diversos elici posse ab eadem charitate, qui tamen, quia ex amore eiusdem bonitatis divinæ oriuntur, ad eandem virtutem charitatis spectare possunt.

Solum difficultas esse potest, an hi actus sint supernaturales in essentia. In qua re breviter dico: actum charitatis supernaturalem esse in essentia. Hæc conclusio eadem proportionali modo probanda, quo similem probavimus de actibus fidei; tum ex eo, quod habitus charitatis lege ordinaria Dei infunditur, ergo ut ibi deduximus etc.; tum, quia obiectum formale supernaturale habet; tum demum, quia actus charitatis seu dilectionis Dei super omnia includit observationem omnium mandatorum sub peccato mortali obligantium, saltem pro illo tempore, quo est in homine et necessario connexam habet remissionem peccatorum vel ab absoluto, vel saltem secundum legem ordinariam, iuxta diversas sententias dub. 3. adferendas. Utrum vero de fide sit hæc conclusio, in natura de fide diximus. Et quidem tot ac tam graves auctores affirmant contrariam sententiam probabilem esse, ut ante definitionem Ecclesiæ non possit sententia contraria sine temeritate reprehendi. In primis enim *D. Thomas* 2. II. qu. 171. ar. 2. ad 3.

Actus charitatis supernaturalis in essentia.

diserte ait, actum dilectionis Dei non esse supernaturalem quoad substantiam, sed solum quoad modum. Et ibidem *Caietanus* §. Ad horum evidentiam, et 1. II. qu. 109. ar. 4. §. Obviavit secundo; *Capreolus* 1. d. 17. qu. 1. ad argumenta Aureoli quarto loco facta; *Scotus* 4. d. 10. qu. 8. §. Contra hoc, et 4. d. 14. qu. 2. ar. 2. §. Primo modo sufficit; *Medina* 1. II. qu. 62. dub. 2. concl. 3. *Azorius* lib. 3. Inst. mor. c. 21. qu. 7.: An actus, inquit, habituum infusorum sint eiusdem substantiæ, cuius sunt actus habituum acquisitorum circa eandem materiam obiectivam, duæ sunt opiniones. Prima affirmat, esse eiusdem substantiæ, et solum differre specie in modo, eo quod illi fiant ex habitu vel auxilio supernaturali divino, hi per vim naturæ et commune Dei auxilium. Hæc opinio non solum est Scoti, *Almaini*, *Gabrielis*, *Occam*, et aliorum Scoto adherentium, sed etiam discipulorum D. Thomæ: *Paludani*, *Capreoli*, *Caietani*, *Medinæ*, *Scoti*, imo ipsius D. Thomæ.

Hæc Azorius. Et postquam rationes pro hac sententia attulisset, subdit: probabilis hæc opinio et multorum auctoritate fulta, et præterea faciunt argumenta non infirma. Et rursus, postquam aliqua argumenta pro hac sententia attulisset, addit: cæterum mihi huiusmodi actus substantia inter se differre videntur, quamvis putem contrariam sententiam esse probabilem. Hæc ille. Et *Suarez* lib. 3. de gratia c. 1. n. 3., multi, inquit, ex antiquis theologis hos actus, non quoad substantiam, sed quoad modum tantum supernaturales censuerunt. In quam sententiam visus est inclinare D. Thomas 2. II. q. 171. ar. 2. ad 3., quam eius discipuli antiquiores maiore ex parte sunt amplexi. Hæc ibi, et addit n. 5., hos Doctores non errare in doctrina fidei. Ex quo principio excusari potest *Durandus*, *Gabriel*, *Scotus* et alii, qui a iunioribus vehementer reprehenduntur, acsi faverent Pelagio eo, quod dicunt posse hominem viribus naturæ, imo interdum addunt „sine gratia“ diligere Deum, credere etc. qui, ut ex D. Thoma q. 21. de veritate a. 14., *Abulensis* in c. 19. Matth. q. 174. ad 3. alibi notavimus, nomine gratiæ in similibus modis loquendi intelligunt habitualem gratiam et non auxilia Dei actualia. Ex alia vero parte, quia putant actum fidei, charitatis etc. non esse supernaturales in essentia, in quo, ut *Suarez* docebat, non errant in rebus, existimant hominem posse, excitatum auxiliis gratiæ congruis per vim naturæ efficacem, hos actus producere. Et ita aliud agens *Suarez* excusare vide-

tur hos auctores, quos alibi reprehendit, lib. 3. de gratia c. 1. n. 5., cum sic ait, aliqui auctores catholici aiunt, posse hominem naturæ viribus elicere actum fidei quoad substantiam, qui loquuntur iuxta sensum prioris sententiae (quæ scilicet dicebat, illorum actus non esse supernaturales in essentia) et ideo licet falsam sequuntur opinionem, non errant tamen in doctrina fidei. Hæc Suarez.

Quarta dubitatio.

AN SICUT DATUR IN NOBIS ACTUALIS DILECTIO DEI CREATA, ITA DETUR PRINCIPIUM HABITUALE CREATUM HUIUS ACTUS.

Magister sententiarum 1. dist. 17. ait, Spiritum Sanctum actiones honestas fidei et spei efficere in nobis mediantibus habitibus virtutum fidei et spei, dilectionem tamen erga Deum efficere immediate per se ipsum, nulla alia virtute mediante, proinde ipsum Spiritum Sanctum esse charitatem, per quam diligimus Deum propter sc. Neque voluit Magister, ut quidam falso putant, dilectionem nostram actualē esse ipsum Spiritum Sanctum. Clarissimum enim est, dilectionem nostram esse actionem vitalem a nobis productam et inhærentem nobis, et ut supra cum Augustino dicebamus, motum et pedem animi. Quemadmodum igitur in materia de Incarnatione ostenditur contra Monotheletas, ne quidem de potentia absoluta potuisse animam Christi intelligere per Sapientiam increatam: ita similiter ne quidem de potentia absoluta potest nostra anima amare per amorem increatum. Solum ergo voluit Magister, nullum dari habitum charitatis; sed sicut in primo actu fidei et spei ante iustificationem Deus se solo supplet defectum habitus, ita non solum respectu primi actus charitatis, sed semper supplere Spiritum Sanctum defectum habitus charitatis. Et licet tota Trinitas operetur in nobis hunc effectum ad extra, attribuit tamen Spiritui Sancto, quia est operatio ad ipsam hominis sanctificationem pertinens. Probatur hæc sententia 1. *Ioan.* 4. v. 8. 16., Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet. At si charitas est aliquid creatum, non sequitur, quod is, qui manet in charitate, in Deo maneat. Ergo ipse Spiritus Sanctus, qui in nobis præsens operatur motum charitatis, erit charitas. Idem probatur ex *Augustini* 15. de Trinitate c. 18.: Dilectio, inquit, quæ ex Deo est, Deus est; et ep. 143., ipsa charitas in omnibus Dei bonis ita excellat, ut Deus dicta sit; et de gratia ac lib. arb. c. 19.: Deus,

Lombardi
sententia.

inquit, dilectio est. Ideoque Pelagiani etiam Deum ipsum ex semet-ipsis se habere dicunt.

S. Thomæ
doctrina.

Dicendum breviter, præter actualem dilectionem dari habitum charitatis in iustis, qui sit principium dilectionis actualis. Ita *D. Thomas* hic ar. 2., et quidem si charitas non sit distincta a gratia iustificante, ut velle videtur *D. Augustinus*, quamvis contrarium sentiat *D. Thomas*. Efficaciter probari potest hæc conclusio iis argumentis, quibus 1. II. ostendi solet, hominem iustificari per aliquam formam creatam permanentem. Nunc breviter probatur conclusio, 1-o ex Concilio Viennensi, Clement. de summa Trinitate, ubi illa dicitur opinio probabilior, quæ docet, tam parvulis quam adultis gratiam et virtutes fidei, spei et charitatis dari in baptizmo; at parvulis non datur actualis dilectio, per quam actu proprio diligent: ergo habitualis etc. 2-o. Ex *Trid. sess. 6. c. 7. et can. 21.*, ubi dicitur, in ipsa iustificatione simul cum peccatorum remissione hæc omnia simul infusa accipere hominem, fidem, spem et charitatem, quæ inhæret in cordibus iustificatorum. Ergo cognoscit Tridentinum formam aliquam, quæ inhæret in anima. At Spiritus Sanctus non inhæret, ergo etc. Nec tam aperte intelligi possunt verba Concilii de actu dilectionis inhærente, quamvis enim Concilium Tridentinum non explicet, an loquatur de actu vel habitu, imo ut supra ex *Soto*, *Medina* et aliis retuli, consulto in materia iustificationis nullam mentionem fecit habitus vel actus, tamen facilius est hæc de habitu quam de actu intelligere, etiamsi verum sit, eo loco solum agere de iustificatione adultorum, qui per actus proprios disponuntur ad iustificationem. Siquidem hæc definitio locum habere debet in iis adultis, qui sine actu charitatis cum sola attritione iustificantur in sacramento, ergo etc. 3-o. Favet Scriptura, non solum quando vocat charitatem semen Dei in nobis manens *Ioan. 3. v. 9.*, pignus 2. *Cor. 1. v. 22.*, unctionem *Ioan. 2. v. 20., 27.*, signaculum Spiritus Sancti *Ephes. 1. v. 13.*, fontem salientem in vitam æternam *Ioan. 4. v. 14.*, verum etiam *Rom. 5. v. 5.* dicitur charitas Dei diffusa per Spiritum Sanctum in cordibus nostris. Ubi licet *Ambrosius*, *Chrysostomus*, *Theodoreetus* et alii velint sermonem esse de charitate, qua Deus nos dilexit, ita ut sensus sit, Deus manifestavit, quantum nos diligit per visibilem Spiritus Sancti missionem etc., tamen *Augustinus* de spiritu et litera c. 32. et alii plures intelligunt beatum Paulum de charitate, quam Deus nobis indidit, ut ipsum diligamus. Similiter ille locus non potest iam

commode intelligi de actu, ac de habitu. Ergo etc. Confirmatur. Nam Patres communiter charitatem nominant virtutem; at virtus est bona qualitas mentis, neque actum, sed habitum significat: ergo etc.

Quam autem censuram mereatur sententia Magistri, ex iis, quæ superius diximus de supernaturalium habituum existentia, iudicari potest. Ad argumentum Magistri respondeo. Divus Ioannes, ut ostendat excellentiam charitatis nostræ, duo docet. Primum est, in ratione charitatis nullam involvi imperfectionem repugnantem Deo, sicut involvit in ratione fidei et spei. Idcirco in Deo formaliter est charitas, et Deus est charitas, cum tamen Deus non sit fides et spes. Secundum est, quod charitas facit homines iustos et amicos Dei sive formaliter, sive tamquam ultima dispositio, ac proinde eum, qui manet in charitate, in Deo manere. Illa ergo verba Ioannis „Deus est charitas“ non intelliguntur de eadem charitate, de qua intelliguntur posteriora eius verba, sed illa quidem de charitate incommunicata et substanciali Dei, ut notat *D. Augustinus* 15. de Trinitate c. 1., hæc de nostra charitate, ut innuit etiam *D. Bernardus* 1. de diligendo Deo sub finem, ubi postquam dixisset, Deum esse charitatem substancialem, charitas, inquit, dat charitatem, substancialē accidentalem, ubi dare significat nomine substancialē, ubi donum, qualitatis. Eodem modo explicari debet *Augustinus*. Quando autem Augustinus ait, ipsam dilectionem, qua nos diligimus, id intelligi debet eo modo, quo Deus dicit in Scriptura patientia nostra gaudium nostrum, hoc est effective vel obiective.

Dico secundo. Hunc habitum charitatis non acquirimus per actus proprios effective nec meritorie de condigno, sed a Deo infundi. Probatur, tum quia *Rom.* 5. v. 5. per Spiritum Sanctum dicitur diffusa charitas, et *I. Ioan.* 4. v. 7. ex Deo; tum quia *Concilium Tridentinum* illa sessione 6. ait, nos a Deo infusam accipere charitatem. Quod ex Patribus late ostendit *Valentia*, hic, disp. 3. qu. 2. p. 1. De merito res clara est, nullum enim est meritum proprium ante charitatem. Addit tamen *Petrus Bergomensis* in concordantiis n. 697., per actus charitatis theologicæ acquiri aliquem habitum naturalem dilectionis Dei, sicut in simili de fide retulimus q. sup. Molinam dicere, per actus fidei divinæ acquiri aliquem habitum naturalem assentiendi rebus fidei. Et apparentis fundamentum esse potest, nam per actum odii Dei acquiritur habi-

tus naturalis, qui per charitatis naturalis theologicæ habitum formaliter non expellitur, sicut nec habitus hæreseos expellitur per iustificationem hominis redeuntis ab hæresi, ergo debet expelli per habitum naturalem contrarium habitui odii; at iste produci non potest, nisi per actus charitatis theologicæ, ergo etc. Sed hæc sententia iisdem rationibus refelli debet, quibus similem illam sententiam Molinæ supra refutavimus. Ad illud vero fundamentum eodem modo responderi debet, quo respondimus ad argumentum secundum Molinæ.

Quinta dubitatio.

AN CHARITAS SIT PROPRIA HOMINIS AMICITIA ERGA DEUM.

Videtur, quod non. *Primo*, Aristoteles 8., Ethicor. 2. si multa, inquit, distantia fuerit, non amplius sunt amici; hoc autem in diis locum habet quam plurimum; nobis omnibus boni præstant. Cum igitur amicitia inter æquales sit, et vel accipiat vel faciat pares inter, Deum et homines non potest vera amicitia reperiri. *Secundo*, benevolentia, inquit idem Aristoteles 8. Ethic. c. 2., amicitia est in mutua affectione; potest enim inquit, idem lib. 9. c. 5., benevolentia esse sine amicitia, qua ratione, inquit, gladiatibus et certantibus favemus, hæc tamen benevolentia initium potius est amicitiae, quam amicitia, ad hanc enim mutua affectio necessaria est, atque ideo inquit illo c. 2., ad inanimata et bruta non potest esse amor amicitiae, quippe cum reclamatio non sit. Ergo ad rationem amicitiae spectat, ut mutuo se diligent amici propter se, et non propter proprium bonum. At hæc mutua benevolentia esse non potest inter Deum et hominem, vel quia, ut Aristoteles eodem c. 2. ait, licet amabile absolute sit bonum, quod cuique est, amat tamen unusquisque, quod ipsi bonum est; vel quia licet creatura possit amare Deum propter intrinsecam bonitatem, tamen, ut recte ostendit Suarez 1. de libertate divina voluntatis disp. 1. sec. 2. n. 15., quicquid Deus ex se vult, illud vult ut medium ad finem, nempe ad se ipsum, propter quem omnia vult, amat, operatur. Universa enim operatur Deus secundum consilium voluntatis suæ. At consilium non est de fine, sed de modis, ut dicit D. Thomas 1. II. qu. 14. ar. 2. ex 3. Ethic. c. 3. Ergo etc. *Tertio*. Ad rationem amicitiae necessarium est, ait Aristoteles 8. Ethic. c. 2., ut non lateat amor amici amicum, multis enim, inquit, benevo-

lumus, quos non videmus, et benevoli quidem inter se dici possunt tales, amici tamen non sunt, nisi sciant, quomodo inter se sint affecti; at benevolentia Dei erga homines latet nos, ut *Eccl.* 9. v. 1. nemo scit, an odio etc.: ergo etc.

Dicendum tamen est: Inter Deum et homines veram amicitiam ex parte hominis consistere in charitatis virtute, per quam diligitur Deus propter se. Probatur ex *Ioanne* 13. v. 14., 13.: *Vera est amicitia inter Deum et homines.*

Vos amici mei estis etc., et iam non dicam vos servos etc. *Jacob.* 2. v. 23.: Credidit Abraham Deo, et reputatum est ille ad iustitiam, et amicus appellatus est; quod ipsum *II. Paral.* 20. v. 7., *Judith.* 8. v. 22. et *Sap.* 7. v. 14.: Sapientia est infinitus thesauros hominibus, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiae Dei; *Isai.* 41. v. 1.: Semen Abrahæ amici mei, *Psal.* 138. v. 11.: Honorificati sunt amici sui, Deus. Quibus locis sermonem esse de amicitia propria dicta, quæ superat servitutem, constat ex illo *Ioannis* 15.: Non dicam vos servos; servus enim nescit, quid faciat dominus eius: ubi velut ab effectu probat Christus Dominus veram amicitiam ex mutua consiliorum communicatione, sicut etiam *Gen.* 18. v. 11.: Num celare possum, inquit Arahah etc. Licet enim *D. Thomas,* 2. II. qu. 23. ar. 3. ad 1. et qu. 114. ar. 1. ad 1., non constituant inter humanas virtutes specialem virtutem amicitiae, ut mox dicimus, velitque amicitiam non distingui ab omnibus aliis virtutibus, quia amicitia, ut sit honesta, fundari debet in honestate, atque ideo non distinguitur ab iis virtutibus, in quibus fundatur; tamen est quædam virtus specialis erga amicos quæ consistit in virtutibus, estque affabilitas, ut ait *D. Thomas*, illa qu. 114. ar. 1. in corpore, cui contrarium est litigium, de quo agit *D. Thomas* infra qu. 116. ar. 1. Quod ipsum *Aristoteles* innuit 9. *Ethic.* c. 9., ubi ex eo probat ad felicitatem esse necessarios amicos, quia beatitudo animalis socialis consistere non potest in vita solitaria: conversari ergo debet; melius autem est cum amicis conversari, quam cum aliis: ergo etc.

Christus igitur Dominus ex illo effectu amicitiae, quæ in affabilitate, communicatione secretorum, consiliorum consistit, ostendit, veram amicitiam intercedere inter se et Apostolos. Idem innuit *Conc. Trid.* sess. 6. c. 7., cum ait, iustificationem consistere in renovatione interioris hominis, unde homo ex iniusto fit iustus, ex inimico amicus Dei. At quando Scripturarum et Conciliorum sententiæ intelligi possunt sine metaphoris, in sermonis proprietate accipi debent, præsertim cum Concilia, quando contra hæreticos

fidei dogmata explicant propriissimis et minime figuratis verbis uti soleant. Unde non est, quod in talibus locutionibus metaphoras quæramus, sicut in illis, quibus homo dicitur esse templum Dei etc. Demum etiam ipse *Aristoteles* favere videtur huic sententiæ 10. enim, Ethic. c. 8. in fine, ait sapientes esse diis amicissimos, et 8. Ethic. c. 7., præter amicitiam, quæ est inter similes et æquales, est, inquit, aliud genus amicitiae inter inæquales, in quo genere inquit diversas species amicitiae assignari, pro diversitate excellentiæ et inæqualitatis, quæ esse potest inter illos, qui se diligunt; et talem amicitiam ait esse inter patrem et filium, maritum et uxorem, Deum et creaturas, regem et subditos. Ratione probatur, nam conditions necessariæ ad amicitiam reperiuntur in charitate, qua Deus amatur propter se, præsertim si consummata sit et perfecta, ut in beatis, siquidem ad amicitiam necessarium est primo, ut inter amicos sit mutuus amor, quo se invicem diligent, cuius defectu dixit *Aristoteles* III. 8. Ethic. c. 2., inter homines et iumenta non posse esse amicitiam. Hoc reperitur in præsenti; qui enim amat Deum, certissimum est, quod ametur a Deo iuxta illud *Prov.* 8. v. 17.: Ego diligentes me diligo; *Ecclesiastes* 4. v. 15.: Qui diligunt sapientiam, diligit illos Deus; *Ioan.* 14. v. 21.: Qui diligit me, diligitur a Patre etc. Imo, cum ipsa dilectio necessaria supernaturalis effectus sit divinæ erga nos benevolentiæ, clarissimum signum est, nos a Deo amari, si Deum amemus.

Secundo. Ad rationem amicitiæ amoris spectat, ut mutuus amor amantium cognoscatur, ut *Aristoteles* dicit 8. Ethic. 2. et 9. Ethic. c. 5., initio. In præsenti autem, etsi certitudine fidei cognoscere non possimus nos amari a Deo, morali tamen certitudine rationabiliter et prudenter possumus id cognoscere; quam enim quis certo cognoscere potest se amare Deum, tam certo cognoscit se amari a Deo, siquidem ex ipsiusmet Dei testimonio constat, ipsum diligentes se diligere; quæ certitudo sufficit ad rationem amicitiæ etiam inter homines, neque enim aliam certitudinem habere potest amicus de benevolentia amici.

Tertio. Ut amici non ament se mutuo propter suam utilitatem vel commodum, ut enim inquit *Aristoteles* 8. Ethic. c. 3., qui amat homines urbanos, quia iucundi sunt, ob suum commodum amat, nec est inter illos amicitia. Et quidem iusti licet non sine ingenti utilitate et voluptate ament Deum, ut ex *D. Bernardo* dixi superius, non tamen propterea amant, sed propter summam Dei excel-

lentiam et bonitatem, propter quam dignus est amari. Deus autem non amat iustos propter suum commodum aut voluptatem; bonorum enim nostrorum non eget, nec quidquam illi accedit ex obsequio nostro, sed cum omnia facimus, servi inutiles sumus. Vult ergo bonum nobis, quatenus est bonum nobis, utile scilicet, honestum et iucundum, non vero quatenus utile et honestum iucundumque etc. est sibi; ac proinde quando vult nobis bonum, verbi gratia res temporales, vel æternas, bonum quod nobis vult, amat amore concupiscentiæ, non sibi sed nobis, respectu vero personæ realis, ille est amor amicitiæ iuxta dicta principio materiae de spe. Solum ergo est contra rationem amicitiæ, si is, qui amat, propter suum commodum et utilitatem amet, id quod Deus non facit. Inter personas ergo, quarum neutra est propter alteram, amicitia consistit in benevolentia mutua absoluta propter bonitatem, qua in se bonus est, qui amatur sine respectu ad amantem. Quando vero persona, quæ diligitur, essentialiter est propter diligentem, rationabilis amicitia non postulat benevolentiam, qua propter se diligatur absolute persona, quæ essentialiter ad alium ordinatur, sed potius recta ratio postulat, ut ita diligatur, quemadmodum est diligibilis. Sed homo essentialiter ordinatur ad Deum, tamquam ultimum finem. Ergo etiam propter eundem diligi debet a Deo.

Quarto. Amicitia debet esse inter æquales, vel inter eos, inter quos non est magna inæqualitas. Hæc autem æqualitas non est arithmeticæ, sed geometrica, seu proportionalis, et magna ex parte ab affectu pendet, ut scilicet quis se submittat, licet alias dignior, et extollat eum, quem amat, quod probe in hac hominis cum Deo amicitia observatur; Deus enim facit nos divinæ consortes naturæ *Petr.* 1. v. 4., dedit pignus Spiritus Sancti in cordibus nostris, 2. *cor.* 1. v. 22., in nobis habitat, ut nos exaltet; se vero ipsum exinanivit, *Philip.* 2. v. 7., ut iustis, quoad naturam assumptam, fieret similis. Causa, propter quam inter homines non potest esse amicitia inferiorum cum superioribus, illa est, quia qui superiores sunt, facile offendi solent et vindicant iniurias, facile contemnunt subditos, et ut *Aristoteles* docet, nihil delicatum magis, inquit, quam eorum favor, ideo cum illis sine timore agi non potest candide; quare plerumque in adulationem deflectunt inferiores, qui crebro agunt suis cum superioribus. At hæc omnia absunt in Deo, nemo enim illi adulari potest, nec solum non contemnit, sed ignoscit etiam facile delinquentibus, nec ob leves causas dissolvit

amicitias. Fallitur autem, qui æqualitatem in dignitate vel honore requirit inter amicos, nam ut ex ipso *Arist.* diximus, inter regem et subditos potest esse amicitia, et ita olim ab Alexandro, Tito, et regibus, consciī secretorum amici vocabantur.

Quinto. Demum ex amicitia consequitur communicatio bonorum. Proverbium vetus est, inquit *Aristoteles* 8. Ethic. c. 9., amicorum omnia esse communia, consuetudo iucunda, animorum voluntatumque conspiratio et affabilitas; ut enim recte notat idem *Aristoteles* 8. Ethic. c. 5., inaffabilitas multas dissolvit amicitias, ideoque amicos simul vivere debere, quia diurna absentia solvit amicitia. Quæ omnia in hac nostra cum Deo amicitia reperiuntur, homo enim communicat Deo obedientiam, cultum, totum cor et se totum, et Deus contra cum Filio suo omnia nobis donavit. *Rom.* 8. v. 32., ideoque *I. Cor.* 3. v. 23., omnia nostra esse inquit Apostolus, et ipse *Christus Dominus*, omnia, inquit, nota feci vobis etc. Ut enim recte notavit *Aristoteles* 9. Ethic. c. 9., proprium est amici magis conferre, quam accipere beneficium, et benefacere amicis honestius est, quam aliis. Unde problema est, inquit, an magis egeat amicus, qui est prospera fortuna, ut scilicet conferre possit beneficia, an qui in adversis, ut recipiat beneficia. Consuetudo etiam, qualem hic status peregrinationis naturæ ferre potest, reperitur inter Deum et homines, nam et deliciæ eius sunt esse cum hominibus, *Prov.* 8. v. 31., et in mysterio Incarnationis ac Eucharistiae, Emmanuel, nobiscum Deus esse voluit. Nostra quoque conversatio in cœlis esse debet, ad *Philip.* 3. v. 30. Multæ aliæ conditio-nes amicitiae ex aliis locis Aristotelis colligi et hic applicari possunt.

Ex his patet solutio ad rationes dubitandi. Illo vero Ethic. c. 2., cum *Aristoteles* ait, cuique amabile est, quod cuique bonum est, non vult omnem amorem esse concupiscentiæ, siquidem ibidem c. 3. diserte docet, specie distingui amorem amicitiae et concupiscentiæ, sed solum ait, quemlibet sibi amare seu velle, quod sibi bonum est.

Sexta dubitatio.

AN ACTUS DILECTIONIS DEI SIT TALIS AMICITIA CUM DEO, QUÆ INIMICITIAM DEI NON COMPATIATUR.

Michaël Baius, 1. de charitate c. 7., 19., argumentis probare conatur, actum charitatis reperiri posse in homine sine peccatorum remissione, nec esse coniunctam semper cum remissione peccato-

rum. Quam sententiam meritissimo damnavit; *Pius V.* et *Gregorius XIII.* propositione 30., 31., 32. ex damnatis siquidem expresse habetur *Prov.* 2. v. 17., quod Deus diligentes se diligat, et *Ioan.* 4. v. 7., qui diligit, ex Deo natus est, et v. 12., si diligimus invicem, Deus in nobis manet, in hoc cognoscimus, quoniam in ipso manemus et ipse in nobis, et v. 16., qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo. Argumenta Baii omnia ridicula sunt et puerilia.

Inter catholicos igitur certissimum est, quod mox latius ostendemus, statim iustificari illum, qui elicit verum actum dilectionis Dei. Solum igitur controversia esse potest: an per ipsum actum charitatis, tamquam per formam peccato oppositam, vel potius tamquam per dispositionem puram tollantur peccata. Et quamvis in omnium sententia locum habeat ista quæstio, potissimum tamen in illa, quæ docet peccatum tolli non posse, nisi per formam natura sua incompossibilem peccato. Quam sententiam etsi impugnat *Suarez* 3. p. tomo 4. disp. 9., sec. 4., fatetur tamen in fine sectionis, illam esse probabilem sententiam. Ratio difficultatis ex dictis colligitur. Ex una enim parte diximus de ratione charitatis esse, ut sit amicitia cum Deo; at amicitia et inimicitia formaliter repugnat: ergo et charitas repugnabit peccato. Ex alia parte actus charitatis est dispositio ad iustificationem, quæ consistit in remissione peccati et interiecta renovatione ex *Concilii Tridentini* sess. 6. c. 7. Ergo

Prima sententia est dicentium, in actu dilectionis Dei non esse Prima sen
tentia. virtutem formalem sufficientem, per quam tollantur peccata sine alio dono propter Christi merita superaddito. Ita *Suarez* 3. p. tomo 1. disp. 4. sec. 8. et tomo 4. d. 8. sec. 3., *Medina* 1. II. qu. 114. ar. 5., *Vega* et alii. *Probatur* 1-o. Ex Scriptura. Nam remissio peccatorum promittitur pœnitentibus, sicut donum illi superadditum ex misericordia a Deo. *Prov.* 28. v. 13. Qui confessus fuerit peccata, misericordiam consequetur. Ubi nomine confessionis intelligitur illa interior, posita in contritione. Simile est illud *Psal.* 31. v. 3.: *Dixi, confitebor adversum me etc., Psal.* 50.: Cor contritum etc. 2-o ex Patribus. Ex *Chrysostomi* hom. 80. ad popul.: Ne confidas, ait, tuæ pœnitentiæ, tua namque pœnitentia non potest tanta delere peccata; sed ex Dei misericordia conceditur venia pœnitentibus. Idem docent Patres, qui aiunt pœnitentiam mereri remissionem peccatorum, ut *Ambrosius* 1. 10. in Lucam

c. 23. Lacrymam postulant, sed merentur veniam; *Augustinus* in Psal. 50.: Ninivitæ pœnitentiam egerunt, et certam misericordiam meruerunt; et l. 1. retract. c. 26. adferens quædam verba ex lib. 83. quæstionum, præter misericordiam requisitam ad conversionem, requirit aliam ad remissionem peccatorum. At meritum non est ad effectum, quem aliqua actio necessario ex natura rei habet, sed ad aliud effectum, qui per arbitrium superioris conceditur, ergo. 3-o. Ex *Concilio Tridentino*, nam sess. 24. c. 4., definitur, contritionem esse detestationem peccati, et addit Concilium, hanc semper fuisse necessariam ad impetrandam gratiam, et post baptismum præparare ad remissionem peccatorum. Ubi non loquitur Concilium de contritione imperfecta, quam postea vocat attritionem; nam paulo post hanc contritionem dividit in perfectam et in imperfectam, seu attritionem. Ergo loquitur in communi de contritione, et abstrahit ab eius speciebus, et de illa ait, quod præparat ad remissionem peccatorum: ergo non est sufficiens ad tollendam inimicitiam cum Deo, et remittenda peccata. Deinde sess. 6. c. 6. inter dispositiones ad gratiam numeratur amor, quo peccatores incipiunt diligere Deum, tamquam fontem iustitiae, quod intelligitur de amore benevolentiae, et subdit c. seq., post hanc dispositionem dari iustificationem et remissionem peccatorum. Ex quo loco sic argumentatur *Suarez*: Causa dispositiva et formalis non coincidunt respectu eiusdem effectus, quia dispositio non disponit ad se ipsam, nec ad suum effectum formalem, sed ad aliam formam et effectum illius, ergo etc. Et confirmatur, nam ut in materia de iustificatione ostenditur, homines iustificantur per aliquid permanens, quod in Scriptura vocatur pignus Spiritus, ergo per aliquid, quod manere debet in iustificato. Confirmatur 2-o *Suarii* illo tomo 4. etc. Nam iustificatio omnium est eiusdem rationis; sed parvuli et adulti, qui per attritionem in sacramento iustificantur, non fiunt iusti per actum charitatis. 4-a ratio est, quia ex opposita sententia duo absurdissima sequuntur. Primo, eos, qui iustificantur, mereri de condigno infusionem gratiae habitualis. Si enim actus dilectionis formaliter expellit peccatum et necessario sanctificat, nullum est impedimentum, quominus mereatur infusionem habituum; peccata enim, quæ merita impediunt, iam sublata erunt. Secundo, absurdum sequitur ex hac sententia, quod pura creatura adiuta speciali auxilio gratiae divinæ requisita ad actum charitatis posset ad æqualitatem satisfacere pro suo peccato; licet enim ex natura sua

destruit actus charitatis inimicitiam cum Deo, ergo tantumdem valet ad reconciliandum, quantum peccatum valebat ad offendendum Deum, atque ideo pura creatura cum auxilio gratiæ ad æqualitatem satisfacere potest Deo pro suo peccato, siquidem gratia præcedens solutionem non tollit rigorem iustitiæ, ut alibi est explicandum. Ex quo ulterius sequitur, ad redemptionem generis humani ex iustitia non fuisse necessariam Incarnationem. 5-a ratione a contrario; nam non est tanta bonitas in actu dilectionis, quanta est malitia in peccato, siquidem malitia peccati crescit ex uno capite, ex quo non crescit bonitas actus dilectionis; malitia enim peccati non solum desumitur ex eo, quod sit contra Deum, sed etiam ex inferioritate creaturæ. Iniuria enim tanto maior est, quanto vilior est persona, quæ eam infert, et quanto digniori personæ infertur, ergo.

Secunda sententia est, actum charitatis supernaturalis natura sua esse amicitiam cum Deo, ac proinde reconciliationem cum Deo, et incompossibilem peccato, ita ut quemadmodum luna expellit tenebras, sic actus charitatis peccatum. Ita *Scotus* 4. d. 15. qu. 1. §. Dico 2. et §. Quantum ad istum; *Durandus* 4. d. 17. qu. 2. n. 6.; *Iansenius* in concordia Evangelica c. 48. explicans illud Lucæ 7., dimissa sunt ei peccata; *Palatius* 1. d. 17. disp. 1. con. 1.; *Vincent. Asturicensis* de gratia Christi qu. 1. con. 6. §. Est autem obiter; *Gabr. Vasquez* 1. II. disp. 5. in fine, ubi sic ut: Actus charitatis supta natura est amicitia erga Deum constituens iustum est sanctum apud ipsum; unde etiam esset actus necessarius, licet tunc moraliter bonus non esset, esset tamen iustificatio, nam forma iustificationis non postulat, inquit, natura sua libertatem, ut exemplo gratiæ et unionis hypostaticæ constat. Idem fere habet 1. II. disp. 104. n. 9. Et huic sententiæ favent *D. Thomas* et *Caietanus*, ait enim 2. II. qu. 24. a. 10., per peccatum expelli charitatem non solum demeritorie, sed etiam effective, quia peccatum mortale contrariatur charitati; et art. 12. ait, de se habere peccatum, ut expellat charitatem. Ergo inter peccatum et charitatem agnoscant ex natura rei incompossibilitatem, si enim peccatum cum charitate habituali talem repugnantiam habet, multo magis habebit cum actuali charitate, ut mox dicemus. Hoc vero, quod ait expellere effective, non ita intelligitur, quasi physice agendo expellat, siquidem nec formæ positivæ hoc modo se expellunt, ut in Physica ostenditur, siquidem ut recte notat *D. Thomas* 1. II. qu. 83. ar. 1. ad 4.: Accidens

Secunda sententia, actum charitatis incompossibilem esse cum peccato.

in subiecto suo non agit, sed intelligitur expellere per incompossibilitatem naturalem. Simili ratione III. p. qu. 85. ar. 2. ad 3. et qu. 86. ar. 6. ait, a pœnitentia effective expelli peccatum. Hæc sententia antequam probetur, supponendum est, auctores huius sententiæ non negare, quin de facto detur aliqua qualitas permanens, per quam iusti sumus et amici Dei, sive illa distinguatur ab habitu charitatis, ut vult *D. Thomas*, sive non distinguatur, ut aliis placet. Addunt tamen, talis esse naturæ actum charitatis, ut ex se reconciliaret Deo, etiamsi de facto Deus voluisse addere aliam gratiam, per quam iustificaremur et ad quam disponeret actus charitatis. Fatentur enim hi auctores, præsertim qui post Concilium Tridentinum scripsere, de facto actum charitatis esse dispositionem ad formam, per quam iustificamur. Sicut igitur de facto ex ordinatione Dei per mortem et passionem Christi perfecta est satisfactio pro genere humano, et redemptio, quantumvis quodlibet aliud Christi Domini opus sufficientissimum fuisse ad hanc satisfactionem, idque propter infinitum valorem, qui erat in omnibus Christi actionibus: ita in præsenti etc. Ex quo nihil sequitur contra Concilium Tridentinum.

Probatur.

Probatur igitur hæc sententia. 1-o ex *Scripturis*, *Ioan.* 14. v. 23.: Si quis diligit me, et Pater meus diligit eum; at id verum non est, si is, qui diligit Deum, potest esse inimicus Dei. 1. *Petr.* v. 8.: Charitas operit multitudinem peccatorum; sed operiri et tegi peccata coram Deo, qui videt omnia prout sunt, aliud non est, quam tolli: ergo si charitas operit, charitas tollit, efficiendo ut non si taliquid, ergo formaliter. 1. *Ioan.* 14. v. 7.: Omnis, qui diligit, ex Deo natus est. Ergo. 2-o probatur auctoritate Patrum. *D. Augustinus*, qui tomo 9. Enarrat. 63. in Ioannem, mandatum charitatis, ait, appellari novum, quia exuit nos veterem hominem, et induit novum. Innovat enim, inquit, ista dilectio, quam Christus præcipit; et subdit, ipsa dilectio est mors nostra sæculo, vita Deo. Ubi Augustinus loquitur de actu charitatis, solus enim actus charitatis præceptus est; at si hic actus natura sua non esset talis, ut innovaret et vitam animæ daret, non magis vere diceretur, quod illa vita innovet etc., quam diceretur calor vivificare corpus, quia est dispositio ad vitam. Deinde Tract. 5. in ep. *Ioan.*: Mandatum, inquit, novum dilectio est, per hanc peccata solvuntur, et infra: dilectio sola discernit inter filios Dei et filios diaboli. Et infra: Quidvis habens, si hanc non habes, nihil habes, nil tibi proderit;

si hanc solam habes, sufficit sibi. Si ergo sola sufficit, aliud non est absolute necessarium. Et ibidem Tract. 9.: Anima nostra, fratres, foeda est per iniquitatem; amando Deum pulchra efficitur, et quantum in se crescit amor, tantum crescat pulchritudo, quia ipsa charitas est animæ pulchritudo. Ubi loquitur Augustinus de pulchritudine, quæ tollit fœditatem peccati. Similia habet de spiritu et verit. c. 32. et ep. 120. c. 22. Postquam de bona voluntate locutus fuisset, subdit, hæc est iustitia Dei, hoc est, quod Deus donat homini, quando iustificat hominem. D. *Gregorius* M. hom. 28. in Evang. ait, charitatem esse vestem nuptialem; at ex Concilio Tridentino sess. 6. c. 7., vestis nuptialis est id, quo iustificamur. *Respondent aliqui*: Cum charitas dicitur iustitia, sensus causalis est non formalis, sicut cum dicit Christus, nostra iustitia sanctitas etc. Et quidem dicere solemus medicinam esse vitam ægri. *Contra est*; nam si ita esset, non posset dici, quod ipsa sola sufficeret, quod ipsa esset pulchritudo animi, vestis nuptialis etc. Deinde simili effugio dici posset, nec habitum charitatis vel gratiæ, quæ dicitur sanctitas animæ etc., vocari iis nominibus, nisi in sensu causalí, siquidem de nulla alia forma clarius exprimitur, quid ipsa significet, quam de charitate. 3-o probatur, nam *Conc. Trid.* Sess. 6. c. 7. postquam dixisset, infundi gratiam iustificationis post dispositiones, addit, communicationem passionis Christi fieri in iustificatione per infusionem charitatis in cordibus nostris. Et inferius explicando, quæ sint illa dona, quorum voluntaria susceptione dixerat hominem iustificari, nulla alia enumerat, nisi fidem, spem, et charitatem. Et sess. 14. c. 4., contritionem charitate perfectam ait nos reconciliare Deo. Et quod nihil pro prima sententia definiat *Conc. Trid.*, constat ex iis, quæ superius dixi. *Sotus* enim, et alii, qui interfuerunt Concilio, aiunt, consulto Concilium noluisse uti nomine habitus vel actus in tota materia iustificationis eo, quod noluit determinare id, quod *Conc. Viennense* definierat esse opinionem, licet probabiliorem, de habitu scilicet charitatis. Solum igitur ex *Conc. Trid.* habemus, in iustificatione hominem reconciliari Deo per contritionem et charitatem, ubi tamen non expressit Concilium, se loqui de habitu potius, quam de actu, quod auctoribus huius sententiæ sufficere videtur; putant enim, quod si charitate iustificamur, potius actu charitatis, quam habitu id fieri. 4-o probatur ratione, et ut omittantur argumenta, quibus ex Scoto ostendi solet III. p. qu. 1.,

contritionem esse satisfactionem condignam pro peccato, in præsenti tale argumentum conficiunt: Gratia iustificans habitualis, quam ut dixi, auctores huius sententiae non negant, non est distincta a charitate, ut ex 1. II. qu. 110. supponitur; at si habitus charitatis excludit peccatum, illique repugnat, etiam actus repugnabit, et quidem magis, quam habitus: ergo etc. Minor probatur, quia habitus operativus non habet maiorem repugnantiam cum peccato, quam potissima illius operatio, ut colligitur ex *D. Thomæ* 1. II. qu. 11. ar. 3. ubi ex *Aristotele* 9. Metaph. 1. 19. docet, actum virtutis esse potiorem in bonitate habitu, sicut et contra in actu vitii, est maior malitia, quam in habitu, quia melius est bonum agere, quam posse agere. Ex quo principio probat *Aristoteles* 1. Ethic., et *D. Thomas*, beatitudinem non posse consistere in habitu, sed in actu. Et id ipsum a contrario ostenditur, nam actus malus maiorem vim habet in ordine ad effectum reddendi Deo hominem exosum, quam habitus vitii. Ergo simili ratione, actus virtutis maiorem vim habet etc. Et ratio a priori esse videtur, quia tota perfectio habitus operativi est propter actus illius, et tota perfectio desumitur ab obiecto, circa quod immediatus et perfectiori modo versatur actus, quam habitus. Ergo. 5-o. Ratione a priori probari potest hæc sententia; qui enim amat Deum super omnia, est amicus Dei, ut enim superius dixi, charitas est vera amicitia adversus Deum; at implicat, ut qui amicus, sit inimicus. Ergo ex vi talis dilectionis fit, ut non possit esse quis inimicus Dei. Deinde, qui super omnia amat Deum, nullam rem præfert Deo; omnis autem, qui in peccato est, præfert craturam creatori. Ergo

Ad argumenta primæ sententiae facile respondent hi auctores. *Ad primum.* Inprimis illis Scripturæ locis nulla est mentio charitatis. Deinde si vel maxime esset, et diligentibus Deum remissio peccati promitteretur, ut promittitur revera locis allatis pro secunda sententia, ex eo non sequitur, diversam esse remissionem peccati, sed solum sequitur, eum, qui diligit, vere ablui et mundari a peccato. Et denique concedunt auctores secundæ sententiae, præter actum charitatis infundi de facto gratiam habitualē permanentem, quæ constitutat iustos, sive illa distinguatur ab habitu charitatis, sive non, exinde tamen non sequitur, quod actus charitatis, etiamsi de potentia absoluta sine ullo habitu daretur, non esset forma ex se sufficiens ad tollendum peccatum. *Ad secundum* codem

modo responderi potest. Addi etiam posset, quando Patres faciunt mentionem meriti, nihil aliud velle, quam quod vere pœnitentes consequantur iustitiam. De fide enim est, quod Concilium Tridentinum sess. 6. c. 8. ait, nihil eorum, qui iustificationis gratiam præcedunt, neque fidem, neque opera, ipsam gratiam iustificationis promerer. Recte autem *Augustinus* requirit aliam gratiam ad remissionem peccatorum, aliam ad conversionem, quia motus gratiæ prævenientis prærequiruntur ante actum charitatis. *Ad tertium*, quod maiorem habere videtur difficultatem, responderi potest 1-o, actum charitatis et contritionis de facto esse dispositionem ad gratiam habitualem, cum enim plures formæ dari possint, per quas homo possit iustificari, ut verbi gratia unio hypostatica, gratia habitualis etc., etiamsi de facto, ex lege et statuto Dei, actus charitatis solum sit dispositio ad perfectam iustificationem, quæ fit per donum habituale, et quæ in aliquo genere causæ præcedit, licet cum illo simul sit tempore, non sequitur tamen, quod solus iste actus charitatis non sit sufficiens ad reconciliationem cum Deo et amicitiam. 2-o., dici posset, Concilium illa sess. 14. loqui de contritione in genere, et solum definire, aliquam contritionem esse dispositionem ad impetrandam gratiam, et eodem modo ad illud sess. sextæ dici posset, ibi nomine amoris Concilium Tridentinum intelligere amorem concupiscentiæ et ideo addere illud „tamquam fontem iustitiæ“; sed prior responsio facilior est. *Ad quartum* respondere solent, id, quod primo inferebatur, non sequi, sicut etiam non sequitur, quod de facto satisfacimus Deo pro nostris peccatis per actum charitatis, quia ut notat *Zumel* I. p. qu. 21. ar. 3. disp. 2. sub finem ex Caietano, D. Thoma, et aliis Theologis: Actus charitatis prior est in genere causæ materialis ipsa gratia iustificationis, tamen hæc ipsa gratia iustificans in genere causæ efficientis prior est actu charitatis et contritionis; actus igitur charitatis non ideo non meretur gratiam iustificationis, quod de se digna non sit, sed quia in genere causæ efficientis præcedit gratia actum dilectionis Dei, meritum autem non potest esse posterius præmio in genere causæ efficientis. Eodem modo nostra contritione non vere satisfacimus Deo et ad æqualitatem pro peccato, quod respectu nostri omnino gratis dimittitur, ut ex Concilio Tridentino dicebamus, propter Christi merita, eo, quod gratiam iustificantem, quæ in genere causæ efficientis præcedit actum contritionis, dimissa sint pec-

cata per Christum. Ad id, quod secundo inferebatur, respondent auctores huius sententiæ, in primis illud certum esse debere, nullam puram creaturam, ex quacunque gratia potuisse de condigno mereri nostram cum Deo reconciliationem, gratia enim adoptionis solum est principium merendi sibi de condigno gratiam, quæ tamquam adæquata merces illi redditur. Postquam vero unum præmium adæquatum redditur alicui operi, non superest condignitas respectu alterius præmii. Deinde fatentur etiam *Scotus*, *Paludanus*, *Halensis* etc., non posse ullam puram creaturam satisfacere Deo omni ex parte pro suo peccato. Ratio est, nam nos ratione peccati originalis et actualis incurrimus debitum perpetuæ inimicitiæ et debitum carendi auxiliis, per quæ operemur ea, quæ ad Deum pertinent: ergo quia per auxilia gratiæ elicere debemus actum charitatis per solam liberalem ordinationem absque ulla satisfactione, remitti debet aliqua pars debiti, scilicet debitum carendi illis auxiliis. Solus igitur Christus Dominus plene satisfacere potuit, qui mereri potuit nobis hæc auxilia gratiæ necessaria ad actum charitatis et ipsam etiam gratiam iustificantem. *Dices*, simili ratione probari posset, nec Christum Dominum plene satisfecisse, quia debitum carendi Redemptore gratis dimissum est, siquidem Christus Dominus non meruit suam Incarnationem. Responderi potest, id non sequi. Adam enim suo peccato non est demeritus, nisi ea dona gratiæ, quæ Deus contulisset, si ipse non peccasset, iis enim solis per modum poenæ privatus est. Incarnatio autem huiusmodi non erat. Hæc inter catholicos certa sunt et ex Patribus ac Scripturis clare colliguntur, asserentibus, ad perfectam satisfactionem necessariam fuisse Incarnationem. An vero per actum charitatis ex supernaturali gratia Dei elicitum tolli possit peccatum et communiter debitum, quod ratione suæ malitiæ annexum habet peccatum mortale, disputatur inter Doctores primæ et secundæ sententiæ, et in neutra sententia derogatur quidquam satisfactioni Christi Domini. Ad *quintum* respondeo, in primis negando antecedens; nec eius probantes aliud ostendunt, quam quod ceteris paribus iniuria eo maior est, quo a persona indigniore infertur; aliunde tamen actus altioris ordinis, qualis est supernaturalis actus charitatis, exceedere potest malitiam peccati. Deinde etiamsi in actu charitatis non esset tanta bonitas moralis, quanta est malitia moralis in peccato, et adhuc tamen posset in actu charitatis esse perfectio aliqua incompossibilis cum culpa peccati,

quemadmodum in gratia habituali, etsi non sit bonitas actualis moralis, tamen est vera reconciliatio cum Deo. Ita et hic etc.

Dicendum est breviter, primam sententiam tutiorem et communiorem esse, licet propter auctoritatem eorum, qui secundæ sententiæ adhærent, non sit posterior sententia ullius privata auctoritate damnanda. Hæc conclusio ex dictis constat.

ARTICULUS III., IV., V.

An charitas sit una virtus specialis.

Ratio difficultatis esse potest 1-o. Quia amicitia inter homines non est virtus specialis, ut innuit *Aristoteles* 8. Ethic. c. 1., cum dubitando ait amicitiam vel esse virtutem, vel similem virtuti; et expresse docet *D. Thomas* hic art. 3. ad 1. et qu. 114. art. 1. ad 1., quem sequitur *Bannez* et *Caietanus* hic, *Valentia* hic qu. 1. p. 2. in fine. Tum, quia si esset aliqua talis virtus, sequeretur, quod virtus unius penderet ab alio in esse virtutis; non est enim amicitia, nisi sit mutuus amor, ac proinde, ut meus verbi gratia amor sit amicitia, dependet ab alio; tum, quia amicitia vera fundatur in virtute, et per eam amatur amicus propter virtutem; at virtus similis illi, propter quam amatur amicus, sufficit in amante ad eliciendum hunc amorem, quælibet enim virtus amat suam honestatem, ubicumque illam invenit. 2-o. Non videtur charitas esse una virtus, quia non habet unum obiectum formale; licet enim dicamus per charitatem diligi Deum propter se, in Deo tamen sunt diversa attributa iustitiae, sapientiae, misericordiae etc., et distinctio talium perfectionum per intellectum sufficit ad distinguendas plures charitates, sicuti similis distinctio sufficit ad distinguendam fidem et spem a charitate. 3-o. Non videtur esse specialis virtus, siquidem *D. Paulus* 1. *Cor.* 13. v. 7. ait, charitatem omnia credere, sperare, sufferre etc.; at huius actus non sunt unius virtutis. Similiter *ad Rom.* 13. v. 10., charitas dicitur esse legis plenitudo: ergo non est una virtus, sed aggregatio omnium virtutum, quæ ad totam legem observandam necessariæ sunt.

Dico primo, charitatem theologicam esse virtutem. Probatur breviter. Nam virtus, ut *Aristoteles* habet 2. Ethic. 6., est habitus, qui bene affectum reddit habentem, et opus eius bene efficere

etc. Ubi Aristoteles definivit virtutem moralem, quæ scilicet ad morum honestatem pertinet, seu ut *Augustinus* 1. 4. contra Julianum c. 3. ait, virtus est habitus animi naturæ et rationi consentaneus; at habitus charitatis est habitus bene operandi, eius enim actus sunt boni, conformes rationi a Deo præcepti et meritorii, imo, ut paulo post dicemus, actus illius meliores sunt actibus aliarum virtutum: ergo est virtus.

Dico secundo. Charitas est virtus specialis distincta a reliquis omnibus virtutibus, et in primis, quod distinguatur ab aliis virtutibus theologicis, patet ex *1. Cor.* 13. v. 13., nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas etc. Ubi charitas tamquam virtus distincta a reliquis enumeratur. Quod vero ab aliis virtutibus, quæ theologicæ non sunt, distinguatur, clarum est, nulla enim alia virtus versatur circa Deum immediate, ut circa obiectum formale. Ratio a priore est, quia distinctio habituum ex obiecto formali desumuntur, et obiectum formale amoris et bonum: ergo ubi est specialis ratio boni, est specialis amor, et si sit amor honestus, erit etiam specialis virtus; at bonum divinum, ut est bonum in se, est specialis quædam ratio boni: ergo charitas, quæ circa illud versatur, erit specialis virtus.

Ad rationem dubitandi primam respondeo, in primis certum esse, amicitiam creatam secundum id, quod addit supra benevolentiam amantis, non esse virtutem specialem, multa enim ex illis, quæ supra benevolentiam requiruntur ad rationem amicitiae, non sunt in eo, in quo habitus benevolentiae, ut quod redametur, quod amicus sciat se amari. An vero, quatenus solum dicit benevolentiam amici exclusis aliis conditionibus, amicitia sit virtus specialis, controversia esse potest, et quidem si quis diceret, in amicitia esse specialem honestatem distinctam ab honestate aliarum virtutum, eo quod per amicitiam velimus bona aliis simpliciter propter naturæ similitudinem, seu propter ipsam naturam humanam, cui bona naturalia et moralia volumus, facile dici posset, quod huiusmodi benevolentia, quæ si reliqua necessaria annexa habeat, amicitia erit, sit virtus specialis. Si tamen dicamus, amicitiam debere fundari in virtute, ita ut amicus solum propter virtutem ametur, quemadmodum *D. Thomas* et *Aristoteles* volunt, bene ostendit secundum argumentum, non dari amicitiam moralem inter homines, quæ constituat virtutem specialem, licet, ut superius dixi ex *D. Thoma*, detur quædam virtus, quam ipse affabilitatem

vocat, *Aristoteles* vero 4. Ethic. 6. nominat comitatem, similemque ait esse amicitiae, quæ media sit inter adulationem et morositatem, seu agrestem agendi rationem. Ideo ergo non erit specialis virtus ista amicitia in hac sententia D. Thomæ, quia non habebit speciale obiectum, seu speciale rationem boni honesti diversam ab obiectis aliarum virtutum, quod tamen in amicitia theologica seu charitate locum non habet, nam in illa assignari potest speciale obiectum et honestas peculiaris. *Ad secundam.* Illa diversitas divinarum perfectionum secundum proprias rationes per intellectum distinctas non sufficit ad multiplicandam charitatem; omnes enim illæ rationes convenient in ratione bonitatis increatae, qua Deus bonus est in se, secundum quam rationem respicit Deum charitas, siquidem charitate amamus Deum propter profectionem essentialiem, qua in se bonus est, atque ita per eandem diligimus Deum, ut est bonus in se bonitate iustitiae, misericordiae etc. Dummodo haec attributa considerentur, quatenus Deus per illa est bonus in se, vel quatenus ex illis integratur ut ratio summi et perfecti boni, per quæ Deus in se summum bonum. *Ad tertiam* respondeo: charitas dicitur omnia credere etc. non eliciendo, sed imperando actum fidei, spei etc.: est igitur virtus specialis ad eliciendum actum amoris, et ad imperandos actus aliarum virtutum ea ratione, qua illi actus sunt boni et grati Deo.

ARTICULUS VI., VII., VIII.

An charitas sit perfectior aliis virtutibus et forma illarum.

Dico 1-o. Charitas theologica superat omnes virtutes, non solum morales, sed et theologicas, non solum in genere moris, in honestate scilicet et bonitate morali, quæ fundamentum est laudis et meriti apud Deum, sed etiam in essentiali perfectione ratione physica, quam habet, ut est quædam qualitas. Et quidem in genere moris præstare charitatem omnibus virtutibus moralibus, probatur ex 1. Cor. 12., ubi postquam Apostolus a v. 28. enumerasset varias gratias et dona Dei, ac virtutes, subdit versu ultimo: adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Explicans autem, quæ illa sit, subdit statim initio capituli 13.: si linguis hominum loquar et Angelorum, charitatem autem non habeam etc.; Coloss. 3. v. 4.,

In genere
moris per-
fectior.

postquam enumerasset varias virtutes, humilitatem, modestiam, patientiam etc., super autem omnia charitatem habete, inquit, quod est vinculum perfectionis. Ratio est clara quoad virtutes morales, quia obiectum formale, a quo essentialis perfectio habitus et actus sumitur, præstantius est in charitate, quam in virtutibus moralibus. Si quidem theologicarum virtutum obiectum Deus est, moralium autem aliquid creatum. Nec ex eo, quod martyrium, quod est actus fortitudinis, deleat pœnam et culpam et subeat vicem baptizmi, sequitur nobiliorem esse charitate; vel quia, ut multi volunt ex *1. Cor. 13.* v. 3., saltem in adultis Martyrium non habet hunc effectum sine charitate; vel si etiam absque actu charitatis antecedente, licet non sine charitate comitante possit in aliquo casu adultis remitti culpa et pœna ex vi Martyrii, quod acrius existimo, id ex peculiari Dei privilegio habet Martyrium, non ex natura sua, cui similem effectum habet etiam charitas, delet enim et culpam et pœnam. Quod vero supererat charitas in bonitate et honestate morali cæteras virtutes theologicas, probatur ex *1. Cor. 13.* v. 13.: Nunc manent tria hæc, fides, spes, charitas, maior autem his charitas; et ideo ad *Rom. 13.* v. 10. dicitur esse perfectio legis, *1. Tim. 1.* v. 5. finis legis, *Coloss. 3.* v. 14. vinculum perfectionis, *1. Petr. 4.* v. 8., ante omnia autem mutuam in vobis charitatem etc., quia charitas operit multitudinem peccatorum etc.; *Matth. 22.* v. 38. *Marc. 12.* v. 30. primum et maximum mandatum dicitur esse de charitate, et *Augustinus* 5. Trinit. c. 18. inter dona Dei ait nullam esse maius charitate, et, ut superius ex eodem diximus, illa sola distinguit inter filios Dei et diaboli. Et idcirco Patres charitatem aiunt esse vestem nuptialem, margaritam preciosam, et, ut late explicat *Caietanus* 1. II. qu. 66. a. 6., charitas est illud obiectum, quo fatuæ virgines carebant. Et ratio a priori est, nam illa est virtus nobilior in genere moris, et præstantior, quæ nos maxime perducit ad ultimum finem, coniungit cum Deo et corrigit mores effrenatos etc.; et hæc omnia potissimum convenienter charitati: ergo etc.

In genere naturæ quoad virtutes theologicas controvertitur.

Quod vero in genere naturæ seu perfectione essentiali sit charitas aliis virtutibus theologicis perfectior, non est omnino certum. Sunt enim, qui velint, hoc modo fidem esse nobiliorem charitate, quia fides est actus intellectus et versatur circa Deum, ut verus est; at charitas est actus voluntatis, et versatur circa Deum, ut est bonus; at non solum intellectus nobilior potentia

est voluntate, sed etiam ratio veri nobilior est ratione boni formaliter, ut ait *D. Thomas* I. p. qu. 82. ar. 3., ubi ex eo probat, intellectum esse potentiam nobiliorem voluntate, quia eius obiectum, scilicet verum, est simplicius et altius et magis absolutum. Ex quo tale argumentum formari potest: species generis præstantioris sunt præstantiores, quam species generis imperfectioris; sed charitas est species operationis voluntatis seu volitionis, quæ est genus minus perfectum, quam sit intellectio, sub qua continetur fides. Ergo. Maior probatur, quia differentia, quæ contrahendo genus constituit, speciem debet continere in latitudine rationis genericæ, ut docet *Aristoteles* 10. Metaph. t. 25., cum assignat rationem, cur mas et foemina non differant specie et 7. Metaph. 43., et *D. Thomas* 1. II. qu. 18. ar 7. in corpore. At differentiæ, quæ continentur in latitudine generis inferioris, non possunt esse perfectiores differentia generis superioris: ergo species, quæ ex huiusmodi differentiis habent essentialē perfectionem, non possunt esse perfectiores, quam species, quæ constituuntur per differentiam generis præstantioris. Deinde sicut in moralibus se habet prudentia ad alias virtutes, ita fides se habet ad reliquas virtutes theologicas; ut enim prudentia præscribit modum agendi virtutibus moralibus et illas dirigit, sic fides dirigit charitatem etc. At prudentia nobilior est cæteris virtutibus moralibus. Ergo etiam fides etc.

Nostræ tamen sententiæ favet *D. Thomas* 1. II. qu. 66. ar. 6. ad 1., ubi ait eorum, qui sunt infra nos, cognitionem præstantiorem esse dilectione, eorum vero, qui sunt supra nos, dilectionem esse præstantiorem, quam cognitionem, et hac ratione explicat dilectionem Dei præstantiorem esse cognitione ipsius. Ubi *D. Thomas* non loquitur de perfectione in genere moris, sed de physica et essentiali perfectione, nam de perfectione morali verum non esset, quod dilectio eorum, qui sunt infra nos, imperfectior sit cognitione eorum. Siquidem dilectio omnium obiectorum virtutum moralium perfectior est in genere moris, quam eorum cognitione. Ergo intelligi debet *D. Thomas* de perfectione essentiali in genere naturæ. Consentunt *Scotus*, *Richardus*, et alii, qui idcirco putant beatitudinem nostram in patria consistere in actu charitatis, quia hic actus præstantior est etiam ipsa Dei visione. Et ex illis, qui beatitudinem putant in visione consistere, in hac conclusione nobiscum consentunt *Durandus* 4. d. 49. qu. 4. n. 18., *Caietanus* 1. II. qu. 3. ar. 4., *Ferrariensis* 3. contra gent. c. 26. §. Contra

Præstare charitatem docet
D. Thomas.

prædicta etc. Hæc tamen sententia nec ex Scripturis, nec ex Patribus probari potest. Eorum enim dicta omnia exponi possunt de maiori perfectione charitatis in genere moralis perfectionis et meriti. Quando enim Patres et Scripturæ loquuntur de charitate, magis considerant, quid præstet charitas perfectioni vitæ christianæ, quam quantum excellat in perfectione essentiali, de qua ipsi non erant solliciti. Probatur ergo ratione, et in primis, quod charitas in genere naturæ perfectior sit spe, patet, nam hæc duæ virtutes, cum sint in voluntate, ex parte potentiarum sunt æquales, ex parte autem obiecti formalis haud dubie excedit charitas, licet enim utraque virtus immediate circa Deum versatur, charitas tamen respicit Deum secundum omnem eius perfectionem, id est, quatenus est summum bonum, summe perfectum, perfectione increata, quæ integratur ex omnibus perfectionibus nullam habentibus admixtionem imperfectionis. Spes vero solum respicit Deum, quatenus est bonus nobis, qui quidem non potest esse bonus nobis modo tam præstanti, quam est bonus in se. Ergo etiam in essentiali perfectione ab obiecto formalis desumpta præstantior est charitas, quam spes. Quod autem sit præstantior fide, probatur, nam in his operibus fidei et charitatis essentialis perfectio sumenda est ex proprio obiecto formali, et ex eo modo, quo respicit sua obiecta; at obiectum formale charitatis est præstantius formaliter loquendo, quam obiectum formale fidei, siquidem obiectum formale charitatis est infinita perfectio, qua Deus bonus est in se, it aut in illa includantur omnes perfectiones, ex quibus integratur summa et absoluta perfectio Dei in se. Obiectum vero formale fidei solum est veritas prima, ea ratione, qua Dei sapientiam et veritatem complectitur, non includendo formaliter alias Dei perfectiones, quas tamen includit ratio boni, qua Deus est bonus in se, propter quam diligitur per charitatem. Ergo formaliter loquendo, obiectum charitatis præstantius est, quam obiectum formale fidei. Si vero consideremus modum, quo hæc virtutes tendunt in sua obiecta, modus iste non est præstantior in fide, quam in charitate; licet enim fides sit cognitio certa, est tamen obscura, et caret perfectione evidentiæ, ex qua maxime sumitur essentialis perfectio cognitionis.

Satisfit obiec-
tionibus.

Ad argumenta in contrarium facilis est responsio. Ad hoc enim, ut aliqua potentia sit præstantior, et aliquod obiectum formale nobilior, non sequitur, ut quilibet actus talis potentiae circa

tale obiectum nobilior sit quolibet actu voluntatis, quod in præsenti fit, siquidem visio Dei est actus intellectus nobilior actu charitatis, et quolibet alio voluntatis actu. Ad argumentum in forma respondeo. Nego maiorem, ex illo enim clare colligitur etiam actum opinionis, vel erroris imo etiam actum sensionis corporeæ esse præstantiorem actu charitatis, siquidem sunt cognitiones atque ideo in genere præstantiori cognitionis vel intellectionis continentur, quam contineatur actus charitatis, qui ad genus volitionis spectat. Ad probationem maioris respondeo, differentias, quæ contrahunt aliquod genus, contineri debere in latitudine illius generis, et proportionari illi in ratione actus et potentiarum contrahentis et contrahibilis; fieri tamen potest, ut perfectio differentiarum maior sit, quam perfectio formalis generis, et ita sub genere imperfectiori possunt esse species perfectiores ratione differentiarum perfectioris, quam sit alia species, quæ sub genere perfectiori continentur. Ad illud de prudentia respondet *D. Thomas* I. p. qu. 66. ar. 6. ad 1., non ita se habere fidem ad charitatem, ut prudentiam ad alias virtutes morales, quia fides tantum ostendit obiectum charitatis, et non moderatur actus virtutum theologicarum.

Similis quæstio esse posset de fide et spe inter se collatis. Hæc de fide et spe enim virtutes, si comparentur inter se, non in essentia naturæ, sed in bonitate morali, certum est, quod fides supereretur a spe, eo quod actu spei habet genus moris ex libertate, quam immediate accipit a voluntate et non medio alio actu altioris potentiarum; at vero fides habet rationem liberæ operationis, et continet genus moris et bonitatem moralem ab obiecto desumptam a pia affectione voluntatis. In genere autem naturæ aliqui aiunt perfectiorem esse spem; tum, quia *D. Paulus* 1. Cor. 13. v. 13. enumerans has virtutes, medium locum tribuit spei; tum, quia quæ sunt priora generatione et paucioribus egent ad sui conservationem, imperfectiora sunt; fides autem prior est generatione et paucioribus eget ad conservationem, ergo etc. Tum demum, quia obiectum spei perfectius est, quam obiectum fidei formale, siquidem includit omnes perfectiones Dei. Eatenus enim Deus est obiectum formale spei, quatenus est obiectum formale nostræ beatitudinis; at nostræ beatitudinis obiectum est, quatenus est in se; videbimus enim eum sicuti est. Obiectum vero fidei solum est prima veritas, ergo etc. Alii contendunt, fidem esse præstantiorem. Et ratio est, quia virtus, quæ innittitur in aliqua divina perfectione prout est in se,

id est sine limitatione, quæ ex parte creaturarum sumatur, est perfectior, quam illa, cuius obiectum est Deus, prout est bonus nobis et a nobis haberi ac possideri potest. At obiectum fidei est prima veritas secundum se et secundum rationem infinitam, qua in se est prima veritas et infinita sapientia, obiectum vero spei, licet includat omnes divinas perfectiones, illas tamen includit cum hac limitatione, quatenus per illos Deus potest nobis esse bonus et a nobis possideri. Quæ ratio facit obiectum spei esse magis limitatum, quam sit obiectum fidei; et ideo impedit, quominus virtus spei ab hoc obiecto tantam habeat perfectionem, quantum habet virtus fidei. Ex alia vero parte fides pertinet ad potentiam præstantiorem, ergo probabile est, illam esse præstantiorem.

Ad argumenta prioris sententiæ respondetur. Divus enim Paulus in enumerandis illis virtutibus, vel secutus est ordinem generationis quoad actus harum virtutum, vel ordinem perfectionis in genere moris, quo modo charitas perfectissima est, spes vero secundum locum obtinet. Ea vero, quæ ex natura sua sunt priora generatione, aliis plerumque sunt imperfectiora, quæ vero non ex natura rei, sed ex libera Dei ordinatione sunt priora generatione, possunt esse perfectiora, sic ante actum pœnitentiæ et actus aliarum virtutum infusarum præcedit actus fidei, ex quo tamen non sequitur, quod fides sit imperfectior illis, ita hic etc. Ad ultimum, concessso antecedente negatur consequentia, quia licet in obiecto spei includantur omnes perfectiones divinæ, includuntur tamen cum limitatione desumpta ex parte creaturæ rationalis, quatenus scilicet per illas perfectiones Deus potest esse bonum nostrum, et a nobis possideri, qui modus plus adfert imperfectionis actui spei, quam minor amplitudo formalis obiecti fidei actibus fidei.

Ad argumentum etiam secundæ sententiæ facile responderi posset, pari ratione, obiectum fidei, scilicet primam veritatem, limitatum esse. Prima enim veritas solum est obiectum fidei, quatenus aliquid obscure revelat, et idcirco diximus in materia de spe, nihil in hac quæstione definiri.

Dico secundo. Charitas est forma virtutum et quasi vita illarum. Colligitur ex *Iacobi* 2. v. 11., 26., fides, inquit, sine operibus mortua est, quia scilicet est sine charitate, quæ est principium implendi legem Dei. Et *I. Cor.* 13., sine charitate reliqua omnia nihil esse dicuntur. Unde *Augustinus* de cognitione vera vitae c. 29. fidem ait dilectione animari. Et *Dionysius* c. 2. eccl.

Charitas est
forma et quasi
vita virtutum.

hierar., charitate inquit, aptissime formare habitus animæ nostræ. Et *D. Gregorius* hom. 27. in Evang., virtutes ait nihil habere viriditatis, nisi manserint in radice charitatis. Id vero, quia ratione intelligendum sit, explicavimus superius q. 4. ar. 4. Illud solum addo, quod licet charitas sit talis forma virtutum, ut sine illa nulla virtus operari possit, meritorie possunt tamen virtutes morales, et aliæ virtutes theologicæ operari honeste etiam sine charitate; nec id negavit *Augustinus*, ut quidam falso putant, licet non saepe dicat *Augustinus* non esse opus bonum, quod non procedit ex charitate, tamen in huiusmodi locutionibus, vel nomine boni operis intelligit *Augustinus* bonum illud, quod est meritorium vitæ æternæ, vel certe nomine charitatis intelligit quamcumque dilectionem honestatis propter se, ut colligitur ex ipsomet *Augustini* libro 2. contra duas epistolas Pelagianor. c. 9., cum ait, charitatem nihil aliud esse, quam boni cupiditatem.

Quaestio XXIV.

DE MODO, QUO CHARITAS PRODUCITUR ET AUGETUR.

Explicata charitatis natura incipit *D. Thomas* agere de causis illius et in primis quidem causa materiali, deinde de efficiente principali, tandem de causa morali, et modo, quo charitas augatur in nobis, denique de illius corruptione.

ARTICULUS I., II., III.

An charitas efficiatur a Deo in nobis per infusionem.

Dico primo. Causa materialis seu subiectum charitatis est voluntas. Ita *D. Thomas* hic ar. 1. Res est clara, siquidem virtus illi potentiae inhæret, quam ordinat ad operandum; at charitas, cum sit virtus diligendi Deum, solum voluntatem ordinat ad dilectionem: ergo est in sola voluntate et non in appetitu sensitivo, in quo non potest esse amor Dei, ut est summum bonum in se, quia sensitivus appetitus operari non potest, nisi circa bona sen-

sibilia, quale non est obiectum charitatis. Quamvis igitur secundum D. Thomam virtutibus moralibus existentibus in voluntate respondeat in appetitu sensitivo habitus aliquis, per quem facilius sequatur appetitum rationalem, eo quod operari possit appetitus circa obiecta virtutum moralium; tamen virtuti charitatis non respondet talis habitus in appetitu sensitivo.

Dico secundo. Charitas est virtus, quæ a Deo solo nobis infunditur, nec producitur per actus nostros eo modo, quo produci solent virtutes morales acquisitæ, ut probavimus q. 23. ar. 1. dub. 4. ex c. 5. *Rom.* v. 5.: charitas Dei diffusa est in cordibus, vel ut *Cyprianus* 1. de exhort. ad martyrium c. q. et 1. 3. ad Quir. c. 6. legit infusa est; et *I. Ioan.* 4. v. 1.: Charitas ex Deo est. Concilium etiam Tridentinum sess. 6. c. 7. ait, in iustificatione infundi charitatem.

Dico tertio. Charitas est virtus per se infusa et non tantum per actus, atque adeo in essentia supernaturalis. Ita *Bannez*, *Valentia* etc. hic. Probatur, tum quia si virtus charitatis non esset supernaturalis in essentia, posset a nobis effici per actus nostros, sicut efficiuntur alii habitus naturales in essentia; at Scriptura et Patres aiunt, charitatem non esse nisi a Deo; tum quia de lege ordinaria Deus non infundit communiter habitum, qui a nobis acquiri potest per actus nostros, nec invertit modum operandi; at lege communi charitatem solet ipse per se infundere: ergo signum est, illam esse supernaturalem in essentia. Ex quo sequitur id, quod superius qu. 23. art. 1. dub. 3. dictum est, actum charitatis esse supernaturalem in essentia, nam cum habitus et actus circa idem obiectum versentur, si habitus supernaturalis est in essentia, quia circa tale obiectum versatur, necesse est etiam actum esse supernaturale; neque enim potest habitus accipere supernaturalitatem ab obiecto, quam eodem modo non accipiat ab eadem obiecto etiam actus.

ARTICULUS IV., V., VI., VII., VIII., IX.

An et per quos actus augeatur charitas.

Antequam ad ipsam difficultatem accedamus, *supponendum primum*, tamquam certum de fide, charitatem in hac via augeri posse. Id olim negaverat *Iovinianus*, ut testatur *Hieronymus* l. 2.

contra Iov. circa medium. Dicebat enim Iovinianus, omnes iustos pares esse in sanctitate, nec fore ullam inæqualitatem in gloria, quam expectamus.

Id ipsum docent lutherani et reliqui moderni hæretici, præser-tim Calvinus, aiunt enim homines iustos formaliter esse iustos per ipsam Christi Domini iustitiam fide apprehensam, quæ cum idem sit, aiunt, æque esse sanctum et iustum quemvis alium, ac Beatissima Virgo. Sed hunc errorem late refellit *Hieronymus* loco citato, et *Augustinus* toto libro de sancta virginitate, *Ambrosius* ep. 81. ad Siricum, qui primus hunc errorem ex professo damnavit, sicut postea damnavit *Concilium Tridentinum* sess. 6. can. 10., et can. 24.: Si quis dixerit iustitiam acceptam non conservari, atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptæ, non autem ipsius augendæ causam, anathema sit. Et evidenter refellit ea Scriptura *Eccl* 18. v. 22., ne verearisi usque ad mortem iustificari, *Apoc.* 22. v. 11., qui iustus est, iustificetur adhuc, 2. *Cor.* 9. v. 10., augebit incrementum frugum iustitiae vestrae, *Prov.* 4. v. 18., 2. *Cor.* 7. v. 1., *Ephes.* 4. v. 13., unitatem habentes in charitate crescat, *Philip.* 9. v. 9., hoc oro, ut charitas vestra magis ac magis abundet. Ergo iustitia, sanctitas, charitas crescit in hac vita per operationes honestas. Quod ipsum *D. Iacobus* probat exemplo Abrahæ c. 2. v. 23., 24., credidit, inquiens, Abraham Deo (dicenti scilicet, ut mactet filium, *Gen.* 22., et alibi nasciturum, 13. v. 6.) et reputatum est illi ad iustitiam. Videlis ergo, inquit, quia ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum. Cuius consequentiæ vis in eo fundatur, quod Abraham iam ante iustificatus erat et placens Deo, cuius causa patriam et cognationem reliquerat, *Gen.* 12., et tamen iustificatus dicitur, cum voluit offerre filium, id est creuisse in iustitia et magis ac magis iustificatum esse ex operibus. Id ipsum crebro docet *Augustinus* ep. 106., tract. 1. in ep. I. Ioan., charitas, inquit, cum fuerit nata, nutritur, cum fuerit nutrita, robatur, cum fuerit roborata, perficitur.

Supponendum secundo, duplex posse intelligi augmentum in sanctitate, iustitia et charitate. Alterum physicum, quo gratia et charitas augeantur in sua intrinseca entitate, et ut sunt qualitates quædam. Alterum morale, quo gratia et sanctitas crescent non in entitate physica qualitatis, sed in ratione gratiæ, faciendo scilicet subiectum magis Deo dilectum et acceptum ad maiorem gloriam.

Quod augmentum intelligi posset in gratia et sanctitate ratione novorum meritorum actualium, quæ oriuntur ex eadem sanctitate, per quam homo acceptatur ad maiorem gloriam; hoc tamen posteriorius augmentum morale non sufficit, sed prius etiam illud admitti debet, ut docet *D. Thomas* art. 4., 5. ad 3. Et probatur ex *Concil. Trid.* sess. 6. can. 32., ubi ait, per bona opera nos mereri augmentum gratiæ et gloriæ; et can. 24., bona opera esse causam augendæ iustitiæ. Ergo datur aliquod augmentum charitatis, quod bonis operibus respondeat, ut præmium et effectus, ergo tamquam aliquid, quod physice et ex natura rei non sit necessario connexum cum operatione, quæ meritoria est; at augmentum illud morale ratione novæ operationis iustæ est effectus quidam moralis, qui necessario sequitur ex opere bono: ergo præter hoc augmentum morale aliud physicum augmentum admitti debet. Idem probatur ex *Augustini* loco citato, ubi ait, charitatem nutritam roborari; at non potest intelligi maius robur in charitate, nisi crescat in virtute agendi, quam a physica entitate et non ab effectu morali habet: ergo etc.

Supponendum tertio. Prorsus implicare contradictionem, ut charitas vel alia quæ cunque qualitas intendatur et physice evadat perfectior, nisi aliqua nova entitas, quæ ante non fuit, incipiat esse, ut recte notat hic *D. Thomas* art. 5. ad 3.: Augmentum, inquit, charitatis importat mutationem; at omnis mutatio est actio et productio alicuius termini, nisi sit mutatio ab esse ad non esse. Et revera si omnia eadem manent, ut ante, et nulla nova entitas realis incipiat esse, non magis erit iam intensa qualitas, quam fuerit ante. Ex quo sequitur, illam entitatem, quæ advenit, ex natura rei diversam esse ab entitate charitatis remissæ, quæ ante existebat, siquidem illa existere poterat sine hac. Quid autem illud sit, quod producitur in intensione, et quod *D. Thomas* art. 4. ad 3. radicationem vocat, valde discrepant auctores, quorum sententias alibi retuli et refutavi, nam nec nova existentia, nec nova inhæsio, nec aliis novus modus esse potest, ut late alibi ostenditur. Verius igitur est, in intensione produci novas partes qualitatis, eiusdem quidem speciei, heterogeneas tamen in ratione individuali, et cum *D. Thomas* ait, per intensionem magis radicari qualitatem in subiecto, quemadmodum ex *Caietano*, *Bannez*, et aliis alias diximus, perinde est, ac si dicat magis pleniusque educi e potentia subiecti in actum. Ex hac vero sententia non sequitur, quod infert *Valentia* hic p. 3. concl. 4. At non tam perfici hac ratione qualitatem, quam multi-

plicari numero in eodem subiecto, fit enim una numero qualitas, sed intensor, ex illis, sicut ex multis partibus quantitativis fit una numero quantitas magis extensa. Sed hæc et similia in Philosophia sunt latius explicata.

Supponendum est quarto. Id quod *D. Thomas* art. 7., 8. et 9. explicat, charitatem viæ, licet in aliquo sensu possit esse perfecta, nunquam ad eam perfectionem posse pervenire, ut amplius augeri non possit in infinitum syncategorematice. Nam *Ioan.* 2. v. 4 et 4. c. v. 12., 17., charitas Dei dicitur esse perfecta in nobis. Et *Matth.* 19. v. 21., si vis perfectus esse, vade et vende omnia. Ubi non est sermo de sola perfectione essentiali charitatis aut de illa perfectione, quæ consistit in absoluta observatione omnium mandatorum in rebus gravibus. Ad hanc enim iam pervenerat, cui Christus id dicebat, ut colligitur ex *Marc.* 10. v. 21., ubi postquam dixisset, se a iuventute legem observasse, intuitus, inquit Evangelista ipsum, JESUS dilexit eum. Hæc autem perfectio non consistit in aliquo augmentatione charitatis, cui amplius fieri non possit accessio, ut optime notavit *D. Prosper* ex Augustini epist. 102., qui iustus est, iustificetur adhuc, nec in eo, quod per illam perfectionem impleatur lex Dei sine peccatis venialibus. Hæc enim perfectio non competit de lege ordinaria, ut ex Scriptura manifestum est. Et definitur in *Trid.* sess. 6. can. 13. et can. 10. Et ex hac parte ait *Augustinus* de spiritu et litera c. ult. et 1. de doctrina christiana c. 39., nullam in hac vita esse perfectionem, quæ sit æqualis perfectioni alicuius beati. Tunc ergo dicitur charitas viæ perfecta, ut tradit *Augustinus* tract. 5. in ep. *Ioan.*, quando fervore charitatis passiones magna ex parte ita sunt sopitæ, ut licet ex imperfecta deliberatione committantur plerumque peccata venalia ante plenam rationis advertentiam, tamen cum plena consideratione rarissime, vel nunquam committuntur.

Disputant vero hic Theologi cum *D. Thoma*, an charitas viæ et patriæ possit esse æqualis in intensione, et supponunt eiusdem esse speciei utramque, ut docet *D. Augustinus* de doctrina christiana c. 83. ex illa *I. Cor.* 13. v. 8., charitas nunquam excidit. Est ergo eadem specie, imo etiam eodem numero charitas, quæ remanet in beatis, quæ fuit in viatoribus; si enim non maneret illa ipsa, sed alia succederet perfectior, clarum est, æque evacuaturum iri charitatem, sicut fides evacuatur, siquidem etiam fidei succedit alia cognitio perfectior visionis Dei. Et confirmatur. Nam Christus

Dominus in via habuit charitatem similem nobis, ergo etc. *Scotus* tamen 4. de 49. q. 5. probabilem putat, charitatem viæ et patriæ specie distingui, ut explicare possit, quando illa charitas beatitudo sit essentialis, et tamen charitas viæ non sit beatitudo. Quia vero ex obiecto formalis non poterat distinguere duplum istam charitatem, ait, distingui ex principio, ex quo procedunt hi actus charitatis; quia scilicet in via actus charitatis a fide procedit, in patria vero a visione Dei, id quod innuit *D. Thomas* hic art. 7. ad 3., et docet *Caietanus* I. p. qu. 82. a. 2. §. Ad hæc breviter dico., ubi ait, visum et non visum facere diversitatem specificam obiecti. Sed id nullius est momenti, ut optime ostendit Gabriel *Vasquez* 1. II. disp. 11. c. 4. n. 22. Tum quia cognitio ad actum voluntatis non concurrit effective, sed solum ut conditio proponens obiectum; tum quia licet concurreret, actus tamen non sumunt specificam distinctionem a causis efficientibus; diversæ enim causæ eundem specie effectum producere possunt; tum denique, quia in nobis amor rei visæ et auditæ eiusdem sunt speciei. Unde *D. Thomas* 1. II. qu. 67. art. 6. ad. 2. ex eo probat, charitatem viæ et patriæ esse eiusdem speciei, quia obiectum charitatis non est ipsa visio, sed Deus cognitus, qui semper idem est, ex quo sumitur ratio a priori huius rei, quia scilicet diversitas in actibus voluntatis, præsertim si convenienter in genere proximo, solum potest sumi ex diversitate obiecti formalis.

Hoc igitur posito, certum est, charitatem habitualem in aliquibus iustis multo esse perfectiorem, quoad intensionem, quam in multis beatis. Multi enim sunt in cœlo cum sola gratia et charitate baptizmali, in hac autem plurimi sunt, qui charitatem in baptismō acceptam auxere actibus charitatis et susceptione aliorum Sacramentorum. Similiter beati eandem habent charitatem in patria, quam habuerunt in via. Ergo sicut multos illorum, cum in via essent, superabant alii viatores, etiam etc. Sed obiici potest pro Scoto. In primis, quia *D. Augustinus* 1. de doctrina christiana c. 38., de spiritu et litera c. ult. ait, charitatem illam patriæ multo fore perfectiorem, quam sit hæc nostra. Et confirmare videntur illa *Matth.* 11. v. 11., ubi postquam Dominus dixisset, non surrexisse maiorem Ioanne Baptista, addit, qui minor est in regno cœlorum, maior est illo. Et *Prov.* 4. v. 18., omnis charitas viæ vocatur lux crescens, charitas autem patriæ perfecta dies. Dicendum tamen est, his non obstantibus, quod quemadmodum habitus charitatis per-

fectior esse potest in viatore quoad intensionem, ita etiam actualis dilectio alicuius viatoris intensior esse potest actu charitatis alicuius beati. Si quidem in beatis dilectio actualis proportionatur habitui charitatis, et e contrario, in via fieri potest, ut actualis dilectio intensior sit, quam habitualis, ratione auxiliorum, quæ conferuntur in via ad merendum. Illud tamen verissimum est, actum charitatis beati maiorem esse perfectione individuali, quam sit actus cuiusvis puri viatoris; sicut enim nascitur ex clara cognitione totius beatitudinis divinæ, id est omnis perfectionis Dei in particulari, ita tendit in divinam perfectionem non solum confuso modo, quatenus diversis conceptibus confusis diversa Dei attributa cognoscimus, sed in omnes simul perfectiones tanquam in rem simplicissimam. Præterea, per quamlibet dilectionem patriæ vult beatus placere Deo in omnibus sine ullo omnino defectu etiam veniali, quod tamen lege ordinaria iusti in hac vita præstare non possunt. Quando igitur *D. Augustinus* ait, dilectionem huius viæ superari a dilectione patriæ, id non intelligitur de maiori perfectione essentiali, aut maiori intensione, neque enim necesse est, ut in hac supereretur amor viæ, sed de perfectione individuali et accidentalis, quam habet charitas eo, quod coniuncta sit claræ Dei visioni, ex qua sequitur, ut beatus amet Deum necessario, nec unquam cesseret ab actuali dilectione, sed semper sit in actu secundo voluntas, et evitet omnia peccata etiam levissima. Illud *Matth. 11.*, qui minor est etc., varie explicant auctores. Aliqui enim per illud, qui minor est, intelligunt ipsum Christum Dominum, qui communiter eo tempore existimabatur minor Ioanne Baptista. Et quomodounque locus ille explicetur, ad institutum nihil facit; tum quia licet concedamus ibi sermonem esse de excessu dilectionis beatorum super dilectionem viatorum, tamen is excessus individualis et accidentalis esset; tum, quia ibi non est sermo de magnitudine dilectionis, sed de munere prophetiæ, seu de munere explicandi mysteria Christi Domini, in quo munere et ii, qui minores sunt tempore legis evangelicæ, superiores sunt Ioanne, qui nunquam prædicavit mysterium passionis Christi.

Supponendum ultimo: Charitatem non solum posse augeri in infinitum syncategoreticamente, ut dixi, sed etiam probabile est divina virtute posse produci charitatem infinite intensam, sicut et quamlibet aliam qualitatem, excepto habitu et actu vitioso, ut recte docet *Occamus* in centilogio c. 32., *Gregorius* 1. d. 44. qu. 4. art. 1.

con. 3. et art. 2. ad 7., 8. etc., *Almainus* 3. d. 13. qu. un.: Hoc, inquit, probabile existimo, quia nullam hactenus vidi rationem, quæ ostendat, hac in re involvi contradictionem. Omnia enim, quæ adferri solent argumenta, facile solventur, si dicamus, dato uno infinito, quod non sit adæquatum toti generi, vel speciei, id est, quod non contineat omnia possibilia in illo genere, possit alia infinites intensior produci. Si vero infinitum adæquatum produceretur, illi nihil posset addi; nec tamen ideo exauriri diceretur divina potentia, sed compleri, sicut nec exauritur eius intellectus eo, quod nihil amplius possit intelligere, quam quod de facto intelligit. Nec sequitur, partem esse æqualem toti, licet infinita intensio constet infinitis partibus; sed tantum sequitur, totum infinitum esse maius sua parte itidem infinita, siquidem de essentia infinite intensæ qualitatis est (sive illa intelligatur esse possibilis, sive impossibilis), ut constet partibus infinitis, atque adeo, ut unum infinitum sit minus alio. Sed de his in Philosophia. His igitur suppositis sit

Prima dubitatio.

AN CHARITAS INTENDATUR PER ACTUS INTENSIORES ET FERVENTIORES, QUAM FUERIT CHARITAS PRÆCEDENS, ET QUA RATIONE.

Dicendum est breviter, per actum intensiorem et ferventiorem charitatis augeri charitatem et sanctitatem remissiorem. In hoc omnes Theologi convenient. Et probatur: certum enim est de fide, ut superius ostendimus, dari aliquos actus honestos, per quos augeatur charitas et gratia non solum moraliter in ratione sanctitatis, et gratiæ, quia scilicet sunt rationes, ut homo acceptetur ad maiorem gloriam, sed etiam in entitate physica per novos gradus, quibus virtus charitatis fiat intensior; at si ulli sunt actus, per quos augeri debet, erunt in primis actus ferventiores ac charitatis: ergo etc. Consentient vero etiam omnes auctores, per actum ferventiorem non physice, sed solum meritorie et dispositive augeri charitatem, ut notat *Vasquez* 1. II. d. 80. n. 1. Solum igitur disputant hic Theologi, *primo*: An actus intensior augeat habitum secundum totam latitudinem, ita, ut si verbi gratia charitas sit ut 8., actus vero ferventior sit ut 10., an 10 gradus intensionis accedant charitati respondentes 10 gradibus actus intensionis, et sic evadat charitas graduum 18? An potius tantum augeatur secundum excessum, quæ habet actus supra charitatem habitualem? Ad quod

breviter respondeo cum Antonio *Cordubensi* l. 1. in quæstionario theol. qu. 9.: Cum actus solum augeat habitum meritorie, non auget illum secundum totam latitudinem intensionis, sed secundum totam latitudinem meriti, atque ita actus meritorius ut duo, auget habitum ut duo. Licet ergo in habitibus acquisitis, qui per actus physice augentur, ut alibi ostendimus contra Durandum, intensio fiat tantum secundum excessum actus supra habitum, hic tamen non tam excessus graduum, quam meriti ratio habetur. *Secundo.* Quærunt auctores, a quo procedat principio excessus ille actus super habitum, et maior perfectio illius. Aliqui aiunt, procedere ex habitu remissiore. Putant enim habitum supernaturalem esse causam æquivocam principalem actionis, ac proinde præstantiorem actum, et ratione huius maioris perfectionis essentialis, licet sit minus intensus, posse producere actum intensorem, qui sit imperfectior in essentia. Sed hoc mihi non probatur, quia, ut superius dixi contra Molinam, nullus habitus supernaturalis potest esse causa principalis actus supernaturalis in essentia, ad quam producendum et recipiendum creatura solum habet potentiam obedientiale, quæ soli Deo, ut causæ principali subordinatur. Ergo etc.

Bannez, hic, art. 6. dub. 2. ad 7. ait, hunc excessum produci ab ipso gradu intiore, qui de novo per talem actum meritorie acquiritur. Sicut enim, inquit, in sententia D. Thomæ in prima iustificatione ultima dispositio ad gratiam producitur a gratia, ad quam disponit, ita ut in diverso genere causæ gratia et dispositio sit sibi vicissim causa, eodem igitur modo profitendum est de actu ferventiori charitatis, quæ disponit, ad novum gradum gratiæ. *Sed* hoc nullo modo probandum est; licet enim probabile sit, ultimam dispositionem ad gratiam posse produci effective a gratia iustificante, ad quam disponit, eo quod illa dispositio non sit meritoria gratiæ, nihil enim eorum, quæ gratiam iustificationis præcedunt, ipsam promeretur, ut inquit *Trid. Conc.*; tamen id dici non potest de actu, quo augetur charitas. Et ratio est, nam actus ferventior, propter quem confertur augmentum charitatis, est principium illius sicut meritum de condigno, ut colligitur ex *Conc. Trid.* sess. 6. can. 32. Sed bona actio non potest esse meritoria de condigno principii sui effectivi: ergo principium effectivum actus ferventioris non est augmentum illud, quod meretur actibus ferventioribus. Minor patet in primis ex *D. Thoma*, 1. II. qu. 114. ar. 5. in c. ad 3. et III. p. qu. 2. ar. 11. Ex illo enim

principio probat, primam gratiam, et incarnationem Verbi etc., non potuisse cadere sub merito, quia in Christo Domino incarnatio, in nobis autem gratia, est principium omnis meriti. Idem docet saepe *Augustinus* contra Pelagium. Ex eo enim, quod saepe in Scriptura legimus homines vocari, ut sint iusti, ut sint in omnibus bonis operibus, colligit ipse hanc consequentiam: ergo non ideo vocantur, quia bene operantur, sed absque ullo merito. Cuius consequentiæ vis in eo posita est, quia id, quod datur ut principium meriti, supponitur ante meritum, nec dari potest principium ad hoc, ut homo mereatur illud præmium, sed potius datur, qua homo illud promeretur. Quod principium universale alibi est fusius probandum.

Dicendum igitur est, in actu ferventiore gradus illos intensiores, quibus excedit habitum, produci a voluntate adiuta speciali auxilio gratiæ divinæ præcedentis et comitantis. Deus enim cum ipsa potentia efficere potest, quicquid cum habitu intensiori efficit supplendo concurso suo effectivo defectum habitus, et elevando potentiam tamquam instrumentum ad producendum talem actum, quemadmodum elevari debet, etiam præsente habitu intensiore; ut enim superius diximus, ad actum in essentia supernaturalem, præter gratiam Dei prævenientem et moraliter moventem, necessaria est alia gratia adiuvans et comitans, quæ physice elevet potentiam et cum illa producat efficienter huiusmodi operationem, ut bene explicat *Suarez* 1. 3. de gratia c. 4. n. 9., 10., 11. et c. 5., 11., 10., 11.

Secunda dubitatio.

AN HABITUS CHARITATIS AUGEATUR PER ACTUS AÆQUALES VEL REMISSIONES IN INTENSIONE.

Actus charitatis cum physice non efficiant intensionem habitus charitatis, solum possunt ad eius incrementum concurrere vel meritorie, vel dispositive, quæ duæ causalitates in genere loquendi inter se distinctæ sunt et ab invicem aliquando separari possunt, siquidem actus pœnitentiæ, attritionis etc., antecedentes iustificationem, dispositiones sunt, ad ipsam tamen iustificationis gratiam non promerentur, ut ait *Concilium Tridentinum* sess. 6. c. 7.; contra vero actus boni morales in homine iusto sunt meritorii gloriæ, tamen non videntur in rigore dici posse dispositiones ad

illam, nisi lato modo. Ex qua diversa causalitate ortum est, ut in præsenti dubitatione duæ controversiæ excitarentur. *Prima* est, an quilibet actus charitatis etiam remissior, vel æqualis habitui, meritorius sit incrementi charitatis, vel certe solus actus intensior mereatur habere intensionem. *Secunda*, an (posito quod quilibet actus sit meritorius augmenti charitatis) sit etiam quilibet actus sufficiens dispositio ad eius augmentum recipiendum, vel potius actus remissi eiusmodi sint, in quibus etsi ratio causæ meritoriæ sufficienter inveniatur, in ratione tamen dispositionis non sit sufficiens ad percipiendam intensionem, quam meritus est, et hoc puto esse fundamentum totius huius quæstionis. In qua

Duæ dubita-
tiones.

Prima sententia est, iustos non solum non acquirere, sed nec mereri quidem intensionem charitatis et gratiæ, nisi per actus vel æquales, vel intensiores habitu. Ita *Durandus* 1. d. 17. qu. 8. n. 7. et addit n. 8., per actum remissiorem mereri nos augmentum gloriæ, non tamen augmentum charitatis et gratiæ, quia plus est, inquit, mereri augmentum gratiæ, quam gloriæ; qui enim meretur charitatis et gratiæ augmentum, meretur etiam augmentum gloriæ, et aliquid præterea, nimirum gratiam, quod non accedit in eo, qui solum meretur augmentum gloriæ. *Huic sententiæ faveat Scotus* 4. d. 22. qu. unica ar. 2. §. Ad hoc dico, ubi ait, universaliter cuique deberi præmium essentialis beatitudinis, et proprium gradum gloriæ, tamen habens plura merita non est semper in maiori gloria. Fundamentum Durandi est, nam ille solus dignus est accipere nova beneficia et novam gratiam, qui bene utitur accepta. Sed habens intensiorem habitum, et eliciens actum remissum, non utitur bene habitu gratiæ, quia non producit actum proportionatum intensioni habitus. Ergo etc.

Prima
sententia

Secunda sententia est, iustos per omnes actus, tam æquales habitui, quam remissiores, mereri augmentum gratiæ, et illud statim assequi, augmentum vero charitatis mereri quidem, sed tamen illud augmentum non conferri statim, quia in ratione dispositionis non est sufficiens actus remissus ad intensionem charitatis, licet in ratione meriti nihil illi desit; solum igitur conferitur illud augmentum, quando elicetur actus ferventior charitatis. Sic docet *Victoria*, in relectione charitatis, p. 1.; *Medina* 1. II. qu. 52. ar. 3. in fine, cum ait, per omnes actus iustorum augeri gratiam, sed non charitatem; et *Sotus* 4. d. 13. qu. 2. ar. 2. §. *Scotus* autem; *Vega* 1. 7. in Trid. Conc. c. 26. ad secundam

Secunda
sententia.

objectionem. Quamquam in eo differre videntur hi auctores, quod Victoria velit post mortem etiam non augeri charitatem propter hos actus remissos, si in vita ferventior actus non est productus; quod cæteri non docent. Deinde, Victoria loqui videtur de augmento physico gratiæ, quod putat fieri interdum sine augmentatione charitatis; reliqui vero solum videntur loqui de augmentatione in esse gratiæ, seu de augmentatione morali, id est, quoad acceptiōnem ad maiorem beatitudinem, in eo tamen convenienter, quod augeatur gratia et ius ad beatitudinem essentiale sine augmentatione charitatis. Fundamentum, cur admittant augmentationem gratiæ fieri etiam per actus remissiores, ex dicendis constabit. Fundamentum vero secundæ partis est auctoritas *D. Thomæ*, qui hic, art. 6. ad 1., diserte ait, quolibet actu, etiam remisso charitatis, mereri iustos augmentationem charitatis, quod tamen non statim detur etc. Deinde habitus operativi acquisiti solum augentur per actus intensiores: ergo cum ex analogia ad habitus naturales cognoscamus ea, quæ de habitibus supernaturalibus et eorum augmentatione scimus, eodem modo probandum est de habitu charitatis etc. Hi tamen auctores, etsi *D. Thomam* sequi videantur, non loquuntur tamen conformiter *D. Thomæ*, quatenus aiunt, statim gratiam augeri per merita, siquidem *D. Thomas* 1. II. qu. 114. a. 8. ad 3. ait, iustum mereri augmentationem gratiæ per quemlibet actum, quod tamen non statim conferatur, sed tunc demum, cum quis est perfecte dispositus.

Sententia
singularis.

Tertia sententia singularis est Dominici *Bannez*, hic, art. 6., qui in eo consentit cum auctoribus secundæ sententiæ, quod charitas non intendatur per actus remissiores, sed solum per intensiores. Sed tria docet singularia. Primo ait, quod quando iustus post actus remissos disponitur per actum remissiōrem ad augmentationem charitatis et gratiæ, non confertur tunc maius augmentationem, quam quod debebatur actu intensiori per se, etiamsi actus remissiores non præcessissent, sed solum, inquit, unam partem talis augmenti proportionatam actibus præcedentibus conferri dupli titulo, scilicet per actus remissos præcedentes et propter intensionem præsentem. Secundo docet, quod si contingat, iustum post actus remissiores non habere in reliqua vita ullum actum intensiōrem habitu, ratione operum remissorum non conferri ullum augmentationem gratiæ vel charitatis in hac vel in alia vita, sed solum beatitudinem, quæ debebatur iam propter opera præcedentia, conferri etiam propter opera remissa subsequentia, ac proinde pluribus titulis. Ita

Bannez hic ar. 6. dub. 2. can. 4., ubi sic habet: Si quis existens in charitate, ut 10, eliciat actum remissiorem in intensione, quamvis mereatur augmentum gratiæ et charitatis, quantum est ex parte actus, nunquam tamen recipit illud augmentum, nisi in hac vita prorumpat in actum ferventiorum, quam sit habitus præexistens. Et in responsione ad 3., eadem, inquit, intensio augmenti habitus charitatis respondet simul præsenti operationi, intensiori tamquam merito et dispositioni imperfectæ, atque ita ille gradus duplii titulo confertur. Ibidem ad 5. d. 7. et dub. 5. con. 6.: Quamvis, inquit, Petrus multiplicaverit opera excellentia virtutum, per se tamen nullum habuit actum charitatis intensionem, non recipiet maiorem gloriam essentiale. Paulus vero, qui habuit actum charitatis intensionem et pauca bona opera virtutum, recipiet maius præmium essentiale. Tertio docet, propter continuationem actionis honestæ nullum maius præmium essentiale beatitudinis conferri, sed solum accidentale. Probat hanc sententiam *Bannez* illo dubio 2. primo autem *D. Thomæ*, qui hic art. 6. in corpore et ad 1. ait, charitatem non augeri per singulos, sed per actus remissos disponi subiectum, augeri vero charitatem, quando producitur actus intensior, quod idem docuit 1. d. 17. qu. 2. ar. 3. ad 2., et aliis locis a *Bannez* allatis. Secundo ex analogia habituum acquisitorum, quam in secunda sententia explicavimus. Tertio, sicut dilectio est dispositio ad charitatem, ita ad intensionem habitum charitatis debet esse dispositio intensior, nam fieri non potest, ut habitus intensionior non postulet intensionem dispositionem, quam habitus remissus. Sed habitus, qui præcedit intensionem et augmentum charitatis, ad sui introductionem pustulabat dispositionem æqualem sibi in intensione; proportionaliter enim dispositioni, ut definit *Conc. Trid.* sess. 6. c. 7., unusquisque recipit gratiam iustificantem, secundum propriam dispositionem, ergo augmentum subsequens, per quod habitus præcedentis, ac proinde etiam qui fuerit habitus præcedens, qui in intensione illi dispositioni præcedenti æqualis fuit. Deinde idem *Bannez* dubio illo 2. con. 4. confirmat suam sententiam ex illo *Eccl.* 11. v. 3., in quounque loco ceciderit lignum, ibi stabit. Ex quo colligit, in alia vita non posse augeri gratiam et charitatem. Quod vero actibus remissis nihil proficiatur, colligit ex *Matth.* 25.: Et quod videtur habere, auferetur etc., *Apoc.* 2. v. 4. c. 3. v. 2. repudiantur, quorum opera plena non sunt, et *Eccl.* 19. v. 1., qui spernit modica etc. Id vero, quod tertio loco dixerat,

probat dub. 2. in censura opinionis Nominalium §. 2. Quartum incommodum. Nam si per continuationem actus augetur charitas, ergo qui una hora continuavit, habebit infinitam charitatem, quia in singulis instantibus illius horæ durat illa actio et illi ut libere continuatæ per illud instans respondet determinatum augmentum charitatis et gratiæ: ergo cum infinita sint instantia, infinitæ erunt partes determinatæ augmenti, ergo infinita gratia et charitas. Quo eodem argumento concludit dub. 3. con. 2., quod si contingat aliquem continuare actum dilectionis cum eadem intensione, cum qua cœpit, non meretur maius augmentum gloriae, gratiæ, charitatis etc., quam si præcise in unico instanti haberet eundem actum.

Quarta sententia.

Quarta sententia est dicentium, iustos per quemlibet actum charitatis mereri augmentum gratiæ et charitatis, illudque statim conferri, ita *Gabriel* 1. d. 17. qu. 4. art. 3., *Maior* ibidem qu. 9., *Suarez* tom. 2. in III. p. disp. 18. et alibi sæpe. Ad hæc fere capita revocari possunt auctorum hac in re sententiæ, quamvis nullus fere sit ex his auctoribus, qui cum aliquo alio per omnia conveniat.

D. I.
Iusti per omnes actus cre-

Dico primo. Iusti per omnes actus charitatis etiam remissos, quos eliciunt, vere et proprie crescunt in iustitia, sanctitate et gratia coram Deo, ita ut magis a Deo diligentur, et augeatur amicitia inter ipsos et Deum, idque non tantum moraliter, sed etiam physico augmento gratiæ. Hæc conclusio est contra Durandum, nisi velimus ipsum quoque ita excusare, sicut excusat Caietanus D. Thomam, quando in sententiis dixit, non omnem actionem iustorum esse meritoriam augmenti gratiæ, augmenti scilicet, quod statim conferatur. Prima pars probatur ex Scriptura, *Rom.* 6. v. 18., ubi loquens iustificatis, liberati ergo inquit a peccatis, servi facti estis iustitiæ; humanum dico propter infirmitatem carnis vestræ: sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiæ etc., ita nunc exhibete membra vestra servire iustitiæ in sanctificationem. Ubi per sanctificationem intelligit *D. Paulus* augmentum sanctitatis, quod iam iustificati acquirere debent; loquitur enim eis, qui iam liberati a peccatis servi facti erant iustitiæ, quibus non potest contingere sanctificatio, nisi per augmentum sanctitatis, quod dicitur secunda iustificatio. Atque ideo *Concilium Tridentinum* sess. 6. c. 10. hæc verba intelligit de augmento sanctitatis, iustificati inquiens, eentes de virtute in virtutem, renovantur de die in diem, mortificando membra carnis suæ, et exhibendo arma iustitiæ in sanctificationem. Ad hoc autem augmentum sanctificationis id solum exigit Aposto-

lus, ut ita serviant iustitiæ, sicut antea iniustitiæ; sed ad hoc nullam determinatam mensuram intensionis esse necessariam clarissimum est: ergo nulla determinata intensio operum necessaria est ad hoc, ut iustus crescat in sanctificatione, sed sufficit, ut quis operetur ex dilectione iustitiæ, quod est servire iustitiæ. *Minor probatur.* Nam Apostolus positurus mensuram operum, per quæ sanctitas augetur, ait, humanum dico propter infirmitatem etc., id est, cum possem maiora exigere, habita tamen ratione infirmitatis vestræ, proportionata illi postulo, ut sicut exhibuistis etc., ita exhibete servire etc. *Ubi D. Ambrosius et Anselmus* notant, ex ipso contextu Apostolum id solum præcipere, ut ea mensura serviamus Deo, qua prius famulati sumus diabolo, nec plus exigere, ne præcepta Dei, tamquam graviora fugeremus; sed ad serviendum iniquitati ad iniquitatem nulla determinata intensio necessaria est, sufficit enim velle obiecta prohibita: ergo ad serviendum iustitiæ eo modo, quo mali homines serviunt iniquitati, nulla determinata intensio est necessaria, sed sufficit velle operari bona ex amore et charitate iustitiæ. Unde *D. Augustinus* ep. 144. et serm. 11. de verbis Apostoli agens de hoc ipso augmento gratiæ et explicans verba Apostoli, quid est, inquit, sicut illud, ita et hoc, nisi quemadmodum ad male operandum non timor coëgit, sed voluptas: sic ad iuste vivendum non nos supplicii metus urgeat, sed ducat dilectio charitasque iustitiæ. Ergo ex Apostolo iuxta expositionem Augustini, cui consentiunt in illum locum *Chrysostomus, Ambrosius, Anselmus*, satis est operari ex amore iustitiæ, quacunque intensione id fiat. Pari ratione 2. *Cor. c. 9. v. 10.* explicare volens Apostolus fructus eleemosynæ, postquam dixisset, qui parce seminat, parce et metet, addit, qui administrat semen seminanti, id est, qui dat bona temporalia, ex quibus per eleemosynam fiat sementum, multiplicabit semen nostrum, id est, augebit bona temporalia, augebitque incrementa frugum iustitiæ vestræ; ubi per actum seminandi intelligit opus dandi eleemosynam, cuius fructus ait esse fructus iustitiæ, ut ad actum eleemosynæ non requiratur determinata intensio. Ergo ratio incrementi iustitiæ non exigit determinatam intensionem etc. Similiter Abraham crevit in iustitia, cum filium voluit offerre Deo, ut colligitur ex *Iacobi 2. v. 23.*, quia scilicet, ut dicitur *Genes. 22. v. 16.*, fecisti hoc et non pepercisti filio tuo propter me etc.; ubi sermo est de augmento iustitiæ, seu de secunda iustificatione, ut superius ostendimus ex *Conc. Trid.*, et clarissima

ratione, siquidem iam ante fides reputata erat Abraham ad iustitiam sine operibus, id est, sine merito operum, ut *D. Paulus* Rom. 4. v. 19. ostendit ex *Genes.* 13. v. 15., quia scilicet pura iustitia non est ex meritis operum, sed ex fide, id est, ex gratuito Dei dono. Illis porro verbis, quia fecisti hoc et non pepercisti etc., significatur causa et qualitas illius actionis, ob quam Deus dedit Abrahæ augmentum iustitiæ; ubi solum experimur operis excellentiam, obedientiam divinis mandatis; et ratio operandi illis verbis, propter me, et ad faciendam illam rem propter Deum nulla determinata intensio necessaria erat. Ergo ad crescendum in iustitiā nulla determinata intensio requiritur. *Secundo probatur* ex *Conc. Trid.* sess. 6. c. 10. ca. 32., ubi dicitur iustificatos de die in diem crescere in iustitia, mortificando carnem, cooperando fidei bonis operibus, ut Concilium assignat qualitates, quæ debent esse in opere meritorio maioris sanctitatis, sicut et a. 16., cum ait, operibus iustificatorum in Deo factis nihil deesse, quominus vitam æternam promereamur; at mortificatio carnis et cooperatio bonorum operum fieri potest, sive maior, sive minor sit intensio actus, quam habitus: ergo præter ea, quæ Concilium requirit in operibus ad augmentum iustitiæ, sine ulla probabilitate additur conditio gravior, nimirum ut sit actus intensior. *Tertio probatur* ex *Patribus.* Ex *Irenæo* l. 4. c. 49., ubi postquam eleemosynam et alia pia opera enumerasset, subdit, et reliqua quæcumque benefacientes iustificamur, vel ut de alienis nostra redimentes. Et paulo post: quicumque, cum essemus ethnici, de iniustitia acquisivimus, hæc cum credimus, in dominicas utilitates convertentes iustificamur. Et *Augustinus*, de verbis Domini, explicans illud Psalmi, dispersit dedit pauperibus, erogando ait pecuniam auget iustitiam, vide quid minuatur, quid augeatur. Minuitur pecunia, augetur iustitia. Illud auges, quod in æternum es possessurus. Idem docent reliqui. *Quarto probatur* ratione a simili, per omnia enim mortalia peccata, quæ post primum peccatum committit homo, fit in se peior et Deo detestabilior, etiamsi non in singulis operibus sit maior intensio, quam in primo peccato. Ergo homo sanctus per omnia opera iusta etiam non intensiora fit in se melior et sanctior et Deo magis dilectus. Idem ostendunt argumenta, quæ in secunda et reliquis conclusionibus adferemus ostendendo, quælibet opera charitatis meritoria esse augmenti gratiæ et gloriæ. *Posterior pars conclusionis*, quod nimirum physice augeatur gratia et iustitia, sanctiorque homo per

huiusmodi actus efficiatur, probatur eodem argumento, quo initio articuli 1. in 2. suppositione usi sumus; nam iuxta definitionem *Conc. Trident.* tale augmentum iustitiae et gratiae admitti debet, quod habet propriam rationem præmii et mercedis respectu operationis bonæ; at augmentum illud morale, quod ex natura rei necessario coniunctum est cum operibus bonis, non potest habere novam rationem præmii, tamquam novus effectus ex Dei promissione debitus propter bona opera.

Dico secundo. Iusti per omnes actus charitatis merentur augmentum gloriæ essentialis, et etiam augmentum charitatis. Ita *D. Thomas* hic ar. 6. ad 1. et 1. II. qu. 114. ar. 8. et in primis, quod mereantur augmentum gloriæ. His probatur: primo ex *Matth.* 10. v. 42., quicunque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ, tantum in nomine discipuli, amen dico, non perdet mercedem suam. Ubi nomine mercedis intelligitur beatitudo essentialis, ut colligitur ex *Matth.* 25. v. 33., ubi regnum cælorum datur propter hoc opus misericordiæ dandi potum sicuti. Venite, inquit Christus Dominus, possidete regnum etc. sitivi, et dedistis mihi bibere etc., et 40. v., quamdiu fecistis uni ex his minimis, mihi fecistis, quibus verbis respexit Christus ad illa verba *Matth.* 10., qui dederit potum etc.; et ideo *Concilium Tridentinum* sess. 6. c. 16. intelligit locum illum *Matth.* 10. de mercede beatitudinis. In hoc igitur loco Christus Dominus potum aquæ frigidæ nominans, significare voluit opus misericordiæ facillimum et levissimum, ut exponunt *Hieronymus*, *Anselmus*, *Chrysostomus* et *Concilium Tridentinum* loco citato; omnia enim, quæ Christus Dominus ibi nominat, indicant levitatem huius operis, ex parte quidem personæ, cui fit misericordia, illud uni ex minimis, ex parte rei datæ, illud aquæ frigidæ, qualis esse solet, quæ ex fonte hauritur, ex parte modi, quo fit, illud in nomine discipuli. Et illa particula exclusiva, tantum in nomine discipuli, excludit omnes alias conditiones operationis iustorum, scilicet determinatam intensionem, et alia similia. Ex quo loco tale formari potest argumentum: Christus pro levissimo opere promittit peculiare præmium essentialie diversum ab illo, quod alias conferendum est iusto ratione sanctitatis, quæ in illo supponitur ad rationem meriti: ergo propter omnia opera charitatis simile præmium augere debet. Antecedens probatur. Nam nullus exhortatur alium ad aliquid faciendum propter spem præmii,

D. II.

quod tali novo opere sit acquirendum, si nihil novi meretur illo opere, sed tantum præmium iam ante debitum illi reddatur. Deinde *Concilium Tridentinum* ex illo loco *Matth.* 10. colligit, in Scriptura plurimum tribui bonis operibus, cum ait, usque adeo tribuitur bonis operibus in Scriptura, ut etc.; at promittere talibus operibus mercedem alias debitam non est aliquid magnum tribuere bonis operibus: ergo speciale præmium iis promittitur. Simile argumentum formari potest ex illo *1. Cor.* 15. v. 58.: Stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini, semper scientes, quoniam labor vester non est inanis in Domino; quæ verba de omni opere bono intelligenda esse docet *Concilium Tridentinum* sess. 6. c. 16., proponenda sunt, ait, iustificatis illa verba Apostoli; abundetis in omni opere bono. Et ex illo loco colligunt *Hieronymus*, *Chrysostomus* et *Anselmus*, nullum opus iustum futurum inane et sine fructu præmii. Quod ex ipso textu liquido colligitur. Et ibidem docet *Concilium Tridentinum*, illa verba intelligenda esse de præmio vitæ æternæ; at qui operatur quacunque intensione bonum, stabilis est in opere Domini: ergo etc. Simile etiam argumentum fieri potest ex cap. 1. ad *Coloss.* v. 10. et *Eccl.* 11. v. 1., mitte panem tuum super transeuntes aquas, id est, pauperes peregrinos, quia post multa tempora invenies illum scilicet in retributione præmii. Quæ et similia cum exhortando dicantur proposita spe præmii, necessario intelligenda sunt de præmio peculiari distincto ab illo, quod debetur nomine præcedentis sanctitatis. Spes enim præmii iam debiti non est apta ratio, qua quis excitetur ad novos labores. *Secundo probatur* ex Concilii Tridentini sess. 6. can. 32., ubi definitur, iustum per opera bona, quæ ab eo per gratiam Dei et Christi meritum fiunt, vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam et augmentum gloriæ. Ubi Concilium universaliter de iustorum bonis operibus factis per Dei gratiam docet homines mereri augmentum gloriæ et quælibet opera charitatis, quantumvis remissa fiunt a iustis per gratiam Christi, ergo merentur augmentum gloriæ. At non meremur augmentum gloriæ, nisi mereamur maiorem gloriam. Nam quod *Bannez* ait, per actus multiplicatos, vel continuatos mereri iustum augmentum gloriæ, non tamen maiorem gloriam, plane implicat in adiecto. Nam de ratione augmenti est, ut rei præexistenti aliquid adiiciatur. Ergo si meretur iustus augmentum gloriæ, necessario meretur aliquid, quod adiiciatur gloriæ prius debitæ.

Tertio probatur ex Patribus, et ut mittam loca, in quibus passim docent, mercedem in patria fore secundum laborem cuiusque, docent Patres, augeri mercedem actuum multiplicatione eiusdem actus. *Cyprianus* ep. 16. n. 7. scribens ad confessores, qui annum integrum in carcere fuerant, tot, ait, vestræ sunt laudes, quot dies, quot mensium curricula, tot incrementa meritorum, semel vincit, qui statim patitur, at qui vivit semper in pœnis, quotidie congregatur, nec vincitur, quotidie coronatur. Et *Chrysostomus* hom. 15. in Matth., si certa est, inquit, merces gemitum et lachrymarum, quando et verbum et studium, atque alia complura concurrunt, considera, quanta sit retributio conferenda. Et *Hieronymus* l. 2. contra Iovin. c. 13., Apostolus, inquit, die ac nocte laborat manibus, utique hoc facit ideo, ut plus laborans plus mercedis accipiat. *Augustinus* l. de s. virginitate c. 46. agens de fructu 30. et 60., 100-o etc., multa, ait, sunt dona et alia aliis clariora, et aliquando unus fructuosus a donis paucioribus, sed potioribus, alter inferioribus, sed pluribus, quemadmodum autem vel coæquentur aut distinguantur, quis valeat iudicare; et tamen constat, et multa esse, et diversa, et in æternum mansura. Et *D. Bernardus* sermo de conversatione ad clericos c. ult., qui multa, inquit, patiuntur, gaudent, ubi mercedis multiplicationem attendunt, gaudeant, quod tam persecutio, quam remuneratio augeatur, quia quo plura sustinent pro Christo, eo copiosior merces manet apud ipsos, dummodo sit iustitia in intentione et Christus in causa. Ergo secundum *D. Bernardum* solum requiritur ad multiplicationem mercedis, ut operemur intuitu iustitiæ, ut patet ex illa particula, dummodo etc. *Quarta ratione* ex conclusione præcedenti, nam maior sanctitas et iustitia, in qua ostendimus crescere homines per quosvis actus, est ratio habendi maiorem gloriam essentialiem; sed ostendimus per quosvis actus crescere iustum in gratia et sanctitate: ergo etc. *Maior probatur*, quia illa sanctitas, de qua loquitur Apostolus *Rom.* 6. v. 18. et sequ., quam ostendimus dicto 1. augeri per quosvis actus, est illa, secundum quam futurum est præmium beatitudinis, ut colligitur ex illis verbis Apostoli, habentes fructum necessarium in sanctificationem, finem vero vitam æternam: ergo quoties homo augetur in sanctitate, ratione huius augmenti ordinatur etiam ad maiorem gloriam.

Ex his colligitur, iustos mereri etiam augmentum charitatis per omnes huiusmodi actus, nam beatitudo aut posita est ex

parte in actu charitatis, aut certe hic actus est proprius effectus et prima passio beatitudinis, et ideo necesse est actum charitatis esse maiorem in illis, in quibus maior est beatitudo: ergo omnia opera, quæ merentur augmentum gloriæ, etiam augmentum charitatis. Et colligitur ex *Divi Augustini* locis superius citatis, cum ait, inchoatam charitatem esse inchoatam iustitiam, provectam charitatem provectam iustitiam, perfectam charitatem perfectam iustitiam: ergo etiamsi non sit idem charitas cum gratia iustificante, tamen iisdem gradibus crescit charitas, quibus et iustitia. Et confirmatur ex *Conc. Trid.* sess. 6. c. 10., ubi postquam dixisset, de die in diem magis iustificari iustus cooperante fide bonis operibus, addit, hoc incrementum iustitiae peti ab Ecclesia, cum orat, ut Deus det nobis fidei, spei et charitatis augmentum. Ex quo loco alterum ex his duobus colligimus, scilicet, vel iustitiam idem esse cum charitate (certum siquidem est, non esse idem cum fide, aut spe, nec tribus illis virtutibus distinctis realiter identificari), vel saltem aucta iustitia augeri etiam charitatem pari proportione.

D. III.

Dico tertio. Iusti per continuationem operum charitatis merentur augmentum gratiæ, gloriæ et charitatis, sicut et per multiplicationem operum similium in intensione. Est contra tertium dictum Bannezii. *Probatur. Primo* ex Scriptura: *Eccli.* 2. v. 3., ne festines in tempore obductionis, sustine sustentationes Domini (quibus scilicet Deus exspectatur) coniungere, et sustine, ut crescat in novissimo via tua, maiori scilicet augmentatione gratiæ. Ergo sola sustinentia, quæ nihil aliud, nisi perseverantiam in bono significat, est ratio augendi præmium. *Prov.* 4. v. 18., iustom semita, quasi lux splendens, procedit et crescit; ubi significatur solam semitæ longitudinem esse rationem crescendi. Idem significatur exemplo duorum filiorum, unius frugi, alterius prodigi *Lucæ* 15., ubi cum ille temporis durationem obiecisset, quo cum patre fuit, ecce inquit, tot annis tibi servio, respondet pater, mea omnia tua sunt etc.; ubi clare innuitur, maiorem perseverantiam cæteris paribus augere coronam, ut contr. *Iovin.* 1. 2. c. 17. colligit *D. Hyeronimus*. Similiter ad *Gal.* 6. v. 9., bonum facientes, inquit Apostolus, non deficiamus, tempore enim suo metemus; at qui continuat inchoata bona, non deficit. *Secundo probatur* ex Patribus. Inprimis ex *Cypriani* illa ep. 16. n. 6., ad fastigia, inquit, celsiora mora ipsa passionis ascenditis longeque temporum ductu glorias vestras non trahitis, sed augetis, et n. 19., quo longior est vestra pugna, hoc

corona sublimior. Et *D. Bernardus* serm. in illud: Ecce nos reliquimus omnia etc. agens cum adolescente, qui ad ætatem provectionem differre volebat conversionem. Computa, ait, quod diebus singulis acquirere valeas, certus apud Deum, nullum omnino bonum irremuneratum fore, et sicut non capillum de capite, sic nec momentum de tempore periturum. Deinde sæpe docet *Bernardus*, nullum esse tempus, quo quis in via Dei non proficiat, vel deficiat, quia in via Dei non progredi, regredi est, ut serm. 2. de purific. ep. 125.; at qui persistit, in actu continuato, non deficit, ergo proficit, atque ita dignior fit maiore retributione. Id ipsum docent cæteri Patres explicantes parabolam illam *Matth.* 20. de operariis, ubi qui una hora laborarunt, parem mercedem recipiunt. Cuius rei rationem reddere volentes Sancti Patres non respondent ita, ut Bannez, quod tamen facillimum erat, si putassent, moram temporis non augere meritum; sed vel docent, in illa parabola significari, aliquos, ratione maioris diligentiae compensantis longitudinem temporis, plus mereri, quam alios diurno tempore, quia illi consumati in brevi explet tempora longa. Ita *Nazianzenus* orat. 40. et alii, qui aperte innunt, moram temporis augere mercedem cæteris paribus in ratione maioris diligentiae, et fervoris, et ita mora temporis compensatur. Alii aiunt, per denarium non significari, nisi beatitudinis æternitatem, non tamen æqualem beatitudinem, ut *Hieronymus*, *Augustinus* et alii. *Tertio ratione probatur*, nam continuatio actus charitatis per unam horam maioris est momenti apud Deum, quam repetitio unius aut alterius actus æqualis in intensione, qui duo vel tres actus brevissimo tempore durent intra spatium eiusdem horæ. Quis enim maiori laude et præmio dignum putet eum, qui brevissimo tempore elicit actum dilectionis, postea, interiecta semihora, brevissimo iterum tempore similem actum repetit, deinde tota hora nihil operatur, quam illum, qui sine interruptione per totam horam perseverat in contemplatione et dilectione; at ille, qui repetit unum vel alterum actum exiguo illo tempore, meretur augmentum gratiæ et charitatis, ut ostendimus concl. 2.: ergo a fortiori ille alter, qui continuo persistit in dilectione, plus merebitur.

Dico quarto. Augmentum, quod iusti merentur per actum remissiorem habitu, et per illius continuationem, infallibiliter redditur aliquando, si in charitate perseveraverint, etiamsi postea tota vita sua nullum eliciant actum ferventiores. Est contra secundum dictum

D. IV.

Bannezii. *Probatur primo* ex Scriptura, nam Christus loquens de opere bono facillimo *Matth.* 10. v. 142., dantis scilicet aquam frigidam, non tantum dixit, tali opere iustos mereri gloriam, sed etiam consecuturos mercedem illius. Et ut *Trid.* sess. 6. c. 16. explicat, promittit ibi Christus eum, qui dat frigidam, non esse caritatum mercede. Ergo etc. Similiter *Ecli* 11. v. 1., post multa tempora invenies illum. Ergo ut referamus præmium bonorum operum, solum exigitur, ut bonum facientes non deficiamus. Ex quibus Scripturæ locis tale formari potest argumentum. Verba promissionis qualia sunt, hæc, ut explicat *Conc. Trid.*, implenda sunt independenter a conditione, quæ in ipsa promissione posita non est, alias nulla promissio constare posset, si promissioni subiungi possent conditiones ante non positæ, et absoluta promissio verti posset in conditionatam; sed in his promissionibus non ponitur ulla conditio subsequentis actus ferventioris, et tamen illis locis promittitur præmium speciale etiam levissimis operibus, ut superius dixi: ergo hoc præmium iustis necessario conferendum est, si in gratia decesserint. Hæc enim conditio (si in gratia perseveraverint) sæpe expressa est in Scriptura, ut *Ezech.* 18. v. 24.: Si averterit se iustus: omnis iustitiæ eius non recordabor etc. 33. v. 12., iustitia iusti non liberabit eum, in quacunque die peccaverit. Et ex ipsa natura rei ea conditio in promissione Dei necessario intelligitur, ut enim docet *D. Thomas* hic qu. 110. art. 3. ad 5. ex Seneca, Cicerone et aliis, promissio omnis eo modo est intelligenda, si non mutetur status personarum, rerum et negotiorum. Si autem iustus in peccatum labitur, mutatio fit in re maxime pertinente ad negotium, de quo agitur; promissio enim titulo amicitiae adimplenda, ei, qui fit inimicus, non debet impleri, et conditio operis ferventioris nec a Christo est expressa, nec inferatur ex natura rei: ergo etc. *Confirmatur*. Verba Christi Domini superius citata continent promissionem, per quam expressit magnum aliquid tribui humanis actibus, ut ex Concilio Tridentino et Patribus superius dixi, ac proinde, quod aliquem effectum debeant in iustis causare; at iuxta Bannez nullum effectum habent, siquidem ex ipsius sententia, nisi iustus eliciat actum ferventiorem, nullum præmium illius operis recipiet; quando vero elicit actum ferventiorem nihilo plus habet titulo præcedentium operum, quam haberet, si Christus Dominus nunquam illis operibus præmium promississet, nec iustus illa effecisset. *Dices cum Bannez:*

Hoc meretur, ut augmentum detur duplici titulo, atque ita, ut in ratione præmii maior sit. *Contra est.* Nam Christus Dominus illa promissione maximam suam liberalitatem et bonitatem ostendit, ut ex Concilio et Patribus dixi; at conferre titulo duplicitis operis id, quod deberetur etiam ratione unius, non solum non est valde liberalis, sed potius parcii in remunerando. Sicut ergo, qui propter duo homicidia eodem suppicio afficeretur, quo alter propter unicum, non solum non haberet pœnam maiorem eo, quod dupliciti titulo infligeretur illa pœna, sed potius alter videretur severius puniri, qui propter unicum homicidium tantum patiatur, quantum alter propter duo: ita non afficitur maiori præmio, qui non recipit maius præmium propter plura opera. *Secundo probatur* ex Concilii Tridentini sess. 6. c. 16., ubi definitur, operibus iustificatorum in Deo factis, si decedunt in gratia, nihil deesse, quominus vitam æternam suo tempore consequendam promisisse Deum censemus: ergo ex Concilio constat, actum ferventiores, aut aliam conditionem, quæ in Concilio non exprimuntur, non requiri ad hoc, ut iusti consequantur gloriam, quam operibus promerentur. Simile argumentum formari potest ex verbis Patrum superius relatis. *Tertio probatur* ratione; nam licet ex una parte hæc sententia Bannis videatur promovere ad maiorem fervorem asserendo, ad augmentum gratiæ et gloriæ necessarium esse, ut eliciantur semper actus ferventiores; ex alia tamen parte mouere potest, ut saepius relinquant opera bona iam inchoata. Si enim præmium non augetur eo, quod perseverat quis in eodem opere cum eodem fervore, cum quo cœpit, sicut difficillimum est crescente labore et difficultate augeri fervorem et promptitudinem, cum qua quis coepit opus, eo, quod in initio minores erant difficultates: ita paucissimi sunt, qui crescente difficultate non solum non remittant de fervore, sed illum etiam augeant. Atque ideo saepè posset iustus relinquere opus cœptum sine ullo dispendio sui meriti, quando scilicet providenter iudicaret se præsentibus novis difficultatibus, quibus initio caruit, non habiturum maiorem fervorem, quam habuerit, cum opus cœpit sine tot difficultatibus, eo, quod difficillimum sit, eandem promptitudinem retinere advenientibus difficultatibus; atque ideo iure magnum reputatur, si quis primi fervoris partem aliquam perpetuo retineat: ergo si non est sufficiens ad augendum præmium retinere illum fervorem, sed insuper opus est, ut semper augeatur illa promptitudo, quæ aliquando fuit in iusto, aperte sequitur eos, qui

ieiunia et alia pia opera cum promptitudine coeperunt, postea vero fracti difficultatibus deseruerunt, non minus præmiis habituros, quam eos, qui cum tota priori promptitudine perseveraverunt. Id si verum est, quis non tentetur ad relinquenda opera huiusmodi et alia supererogationis. Quam temptationem exprimunt illa verba *D. Cypriani* superius relata, quo longior est vestra pugna, hoc corona sublimior etc.

D. V.

Dico quinto. Augmentum physicum gratiæ et charitatis, quod iusti merentur per actus remissiores, vel æquales, non differtur ad alteram vitam, nec ad illud tempus, in quo producatur actus charitatis intensor, sed datur in actus meritorii continuatione. Ita docent auctores quartæ sententiæ etc., et quod attinet saltem ad augmentum gratiæ, ex Theologis idem docent *Victoria, Soto, Medina*, relati in prima sententia, licet de augmento charitatis aliter philosophentur. Dixi, augmentum physicum, nam licet quis negaret habitus physicos gratiæ et charitatis statim augeri physice per actus remissos, negare tamen non posset, veram hominis sanctitatem et iustitiam aliquomodo crescere per omnes actus, si non in entitate physica qualitatis, certe in ratione amicitiæ et iustitiæ, quam sine physico augmentatione intelligi posse docet *Ruardus* art. 8., quia opera sancta, inquit, non tantum sunt signa iustificationis, sed etiam causa formalis maioris iustitiæ, sicut plura mala opera sunt causa formalis maioris iniustitiæ. Et ideo hoc incrementum solum morale est; et de hoc augmentatione intelligere videtur *Ruardus*, quod Concilium Tridentinum sess. 6. can. 10. et can. 24. definit, cum ait, opera iustorum esse causam, ut iustus crescat in accepta sanctitate, causam scilicet, ut *Ruardus* dicebat, formalem. Verum quia superius conclusimus, admitti debere physicum augmentationem gratiæ et charitatis, quod merentur iusti bonis actibus, idcirco conclusio procedit de augmentatione physico. *De isto augmentatione probatur conclusio primo* ex Scriptura. 2. Cor. 9. v. 10., qui ministrat semen etc., augebit incrementa frugum iustitiæ vestræ. Ubi, ut dicto primo ostendimus, docet Apostolus, quolibet actu etiam remisso dandi eleemosynam augeri iustitiam. Loquitur autem ibi Apostolus de augmentatione physico, et non de morali, siquidem loquitur de augmentatione, quod est præmium et merces pii operis. Nam loquitur de iustitia, quam dicit esse frugem, seu fructum seminis. Ad augmentationem autem iustitiæ, quæ habet rationem præmii, seu quam meremur operibus, necessarium augmentationem

Probatur
primo.

physicum, quod debeatur operi ex libera Dei promissione ac liberalitate, cuiusmodi præmium non potest esse augmentum illud morale, quod opera ipsa pia formaliter præstant. Quod vero loquatur de augmentatione præsenti, patet ex iis, quæ subdit v. 11. et quæ paulo superius dixerat, ut in omnibus semper omnem sufficientiam habentes abundetis, ut in omnibus locupletati abundetis. Simile argumentum formari potest ex c. 2. *Iacobi* v. 23., de augmentatione iustitiae Abrahæ, qui iustificatus dicitur ex operibus augmentatione scilicet iustitiae, quæ habuit veram rationem præmii, ac proinde physico augmentatione. Ex illis enim verbis „ex operibus“ colligit *Concilium Tridentinum*, quod iusti bonis operibus mereantur augmentationem gratiæ. Secundo ex Concilii Tridentini sess. 6. c. 10., ubi loquens de augmentatione præsenti iustitiae, ait iustificatos per observationem mandatorum crescere in iustitia, quem locum etsi videatur *Ruardus* de augmentatione morali explicare, tamen Concilium loqui videtur de augmentatione, quod actibus meremur, nam in canonibus sequentibus damnat errores contrarios veræ doctrinæ illius capitibus explicatae, ut in fine capititis 16. ait Concilium; at can. 32. damnat eos, qui negant homines mereri sanctis operibus augmentationem gratiæ: ergo in aliquo capite præcedenti statuerat hominem mereri tale augmentationem; at nullum caput est, quo de augmentatione gratiæ mentio fiat præter 10. ergo illo c. 10. ita capienda sunt verba Concilii, ut iis statuatur hominem in accepta iustitia meritorie augeri per opera bona, et non formaliter, seu moraliter; at hoc augmentationem, quod est præmium meriti, physicum esse debet, ut superius diximus: ergo etc. Tertio ex Patribus. Ex *Gregorii* l. 4. in l. Regum c. 4., qui explicans illud, unusquisque mercedem accipiet secundum laborem suum, ait, illud intelligi etiam de præsenti retributione, et non solum de futura, quia omnipotens Deus pro merito operis tribuit augmentationem virtutis. Ubi B. Gregorius non solum loquitur de augmentatione præsenti, sed etiam de augmentatione virtutis, quod meritis bonorum operum tanquam præmium respondet. Et B. *Basilius* in illud Psalm. 83, 8., ibunt de virtute in virtutem, quotidie ait augeri virtutem in iis, qui continuo exercentur. Idem ex aliis Patribus citatis superius colligitur. Quarto: Ratione. Nam auctores contrariæ sententiarum idcirco docent, non augeri statim charitatem et gratiam, quia putant hos actus augeri iuxta modum, quo augentur habitus acquisiti, qui nonnisi per actus intensiores augentur. At hoc

Secundo.

Tertio.

Quarto.

fundamentum evidenter falsum est, nam in primis habitus acquisiti effective augentur per actus, ex quo fit, ut augeri non possint, nisi per actus intensiores et perfectiores habitu; at vero actus habituum infusorum non producunt effective habitum, nec augent effective, sed meritorie. Ratio autem meriti etiam in actibus remissioribus inveniri potest, licet vis physice effectiva inveniri non possit. Deinde in Sacramentis Deus lege ordinaria producit et auget habitus gratiae et charitatis modo valde dissimili, quo augentur habitus acquisiti, nam interdum sine illis præviis dispositionibus actualibus producit, vel auget, ut in iis, qui in infantia baptizantur, vel sine usu rationis accipiunt absolutionem, vel extremam unctionem, interdum sine dispositione proportionata intensioni augmenti, quod tamen Deus lege ordinaria non faceret, si esset contra naturam horum habituum: ergo illi habitus natura sua non postulant, augeri eo modo, quo habitus acquisiti. Similiter quando extra Sacra menta augetur charitas per actus intensiores eiusdem charitatis, augentur etiam aliæ virtutes secundum communem sententiam; habitus tamen acquisiti non augentur per actus aliarum virtutum: ergo in modo augmenti utriusque maxima est differentia. *Demum*, etsi charitas et alii habitus operativi dicentur augeri, sicut augentur habitus acquisiti, tamen in sententia etiam Thomistarum longe alia esset ratio de gratia, quæ secundum illos non est operativa, et propter hanc causam *Soto*, *Medina* docent, gratiam statim augeri etiam per actus remissos, non autem charitatem.

Ad argumenta contrariarum sententiarum respondeo. Ad fundamentum *Durandi*, non male utitur habitu charitatis, qui producit actum remissorem, sicut etiam non male utitur habitibus virtutum moralium, qui producunt actus remissiores. Ratio a priori est, quia nulla est obligatio, ut producantur actus semper æquales. Ad fundamentum secundæ sententiæ iam dixi, falso assumi, quod eodem modo dicant augeri habitus supernaturales, quo augentur naturales. Ad Divum Thomam quod attinet, in primis *D. Thomas* per omnia consensit nobiscum in quatuor prioribus conclusionibus. Quod ad postremam conclusionem attinet, varie solent recentiores illum explicare. Mihi duo modi probabiles occurruunt explicandi *D. Thomasæ*. *Primo* videtur *D. Thomas* solum velle non dari augmentum, quod debetur actui remissori, statim in primo instanti, quo fit actus; sed in continuatione ipsius, ut paulo post dicemus. Nam *D. Thomas*, etsi

Ad
D. Thomam.

art. 6. ad 1. dicat, augmentum charitatis, quod meremur quolibet actu, non dari statim, non tamen dicit tunc dari, quando elicitur actus intensior, sed ait tunc dari, quando quis conatur ad huiusmodi augmentum, quod ego existimo fieri in ipsa continuatione actus, post primum instans. *Secundo* dici posset D. Thomas loqui de actu remisso secundum se considerato, hic enim actus, abstrahendo a præcedenti habitu et actibus, aptus non est producere nisi habitum remissiorem. Quia tamen præcesserunt alii actus et habitus in subiecto, ideo actus remissus est causa habitus intensioris virtute præcedentium actuum, quod Thomas hic ar. 6. ad 2. et 1. II. qu. 33. ar. 3. explicat similitudine ultimæ guttæ cavantis lapidem, quæ plus facit, quam reliqui omnes, licet non sit maioris activitatis. Pari ratione actus meritorius, ut duo, semper meretur ad summum tantum duos gradus augmenti. Si vero in subiecto iuveniat iam 8 gradus charitatis, etiamsi ne tunc quidem mereatur, nisi duos gradus charitatis et gratiæ, tamen intendit habitum, ut 8, additione duorum graduum, quia tunc conatus ad augmentum huiusmodi non est solum ratione sui absolute, sed etiam ratione præcedentium actuum et habituum.

Ad argumenta Bannis 1. et 2. iam patet ex dictis. Ad tertium, si cetera sint paria, concedo, maiorem habitum postulare maiorem dispositionem, quam habitus remissior. Si tamen cetera non sint paria, fieri potest, ut eadem intensio, quæ est dispositio ad habitum ut duo, in alia circumstantia sit dispositio ad habitum ut 8, quemadmodum eadem gutta cum vi agendi omnino simili aptum est producere diversum effectum in diversa circumstantia. In prima ergo iustificatione ante actum charitatis non supponitur sanctitas (quando scilicet actu proprio extra Sacra-
menta iustificamur), ut per talem actum homo mereri possit infusionem gratiæ; at vero post iustificationem huiusmodi actus præ-supponit sanctitatem, et meretur augmentum determinatum; quod si addatur priori augmento, faciet intensionem, verbi gratia ut 8. Cetera, quæ ex Scriptura adferebat Bannez, prorsus nihil faciunt contra prædicta, cuivis intelligenti sensum illorum locorum constat. Ad argumentum ultimum quod attinet, fateor quidem, facilius posse me ostendere, auctores, qui conati sunt hoc argumentum solvere, non exhausisse difficultatem argumenti, quam aliquid certi adferre. Argumentum enim videtur evidenter convincere, quod si singulis instantibus temporis, quo durat actio, meremur deter-

Ad argumenta
Bannis.

minatum augmentum, in fine cuiusvis durationis determinatae erit infinitum augmentum, cum sint infinita instantia in quavis duratione; nec in eo consistit vis huius argumenti, quod possimus singulis instantibus vel etiam singulis partibus proportionalibus indeterminatis temporis producere novos actus, quibus omnibus æquivaleat unus actus, continuatus tanto tempore, ac proinde sicut si producamus singulis partibus proportionalibus vel singulis instantibus novos actus, infiniti actus fient, quorum quilibet determinatum meritum haberet. Omnes igitur auctores in eo videntur debere consentire, quod non mereatur iustus in singulis instantibus determinatum augmentum, et præterea ipsem Bannez in sua sententia hoc idem augmentum velit nolit solvere tenetur. In casu possibili, quo autem principio, quo productus est actus intensior habitu, semper augeatur continue in intensione ipsem Bannum locum habet, cum fateatur augeri habitum charitatis per actum intensiorem habitu. Ut vero argumentum solvatur, varios excogitarunt auctores dicendi modos. Nam primo respondent, aliquibus actibus quidem in primo instanti respondere determinatum augmentum charitatis, gratiæ, et in reliquis vero solum augmentum probabile, et minus semper, quia actus non est tam bonus post primum instans, ac initio. Et ratio est, quia non est tam difficile continuare actum, quam inchoare, ergo nec tanti meriti. Sed contra est primo, quia licet non esset tantum meritum, nec tanta bonitas actus, in quolibet instanti posteriori, quatenus fuit in primo; tamen hæc responsio concedit, quolibet instanti habere actum suam bonitatem, suum proprium ac determinatum meritum, et contra etiam suum determinatum augmentum. Nam accipio verbi gratia instans, quod est post unum quadrantem, et quæro, an in illo respondeat actui aliquod meritum, quod non respondebat actui duranti prius, etsi excedatur, respondere quantumvis minimum sit illud augmentum, adhuc argumentum Bannum manebit in suo vigore. Deinde falsum est, quod assumitur, ceteris paribus difficilius esse inchoare actum quam continuare, revera enim propter instabilitatem intellectus et voluntatis humanæ longe facilius est una hora tres quatuorve actus similes producere, quam tota hora continuare. *Addunt* alii, quod licet difficilius esset iterare saepius eandem actionem, hæc tamen difficultas non desumeretur ab obiecto, quod idem semper manet, sed ex parte agentis;

at difficultas, quæ est ex parte agentis, si cetera sint paria, non auget bonitatem et meritum actus, sed sola difficultas, quæ est ex parte obiecti, ergo etc. Respondent alii secundo, durationem et continuitatem actus non valere tantum, quantum valet substantia actus, cum duratio sit quædam illius proprietas et circumstantia, et proinde, quia in primo instanti incipit ipsa substantia actus, meretur determinatum augmentum. In reliquo vero, quia non incipit actus substantia de novo, sed tantum continuatur, non meretur tantundem, sed minus. Sed hæc sententia eodem modo, quo prior, impugnari potest. Etiamsi enim actus non tantum valeat postmodum ac initio, dummodo tamen quolibet instanti aliquid certum augmentum mereatur, argumentum est in suo vigore. Deinde non agitur hic de valore durationis, ut haec distinguitur a substantia actus, quemadmodum vult ipsa sententia, sed de ipsa actus substantia durante in instanti; cum enim substantia actus, quæ durat uno quadrante, eiusdem rationis sit in quolibet instanti, erit etiam eiusdem valoris iuxta hanc responsionem, ac proinde in fine quadrantis merebitur infinitam intensionem. *Respondent ergo Gregorius, Almainus, quos sequitur Gabriel Vazquez l. II. disp. 54. c. 3. n. 16.*, nullam operationem liberam durare posse per unum solum instans, sed necessario durare debere per aliquod tempus, non quia voluntas post primum instans non sit libera in sua operatione, sed quia nulla actio desinere potest, ut inquit Vasquez, qui penultimum sui esset sed per primum sui non esse, inter primum sui esse, quo incipit, et per primum non esse, quo desinit, necessario debet intercedere tempus, licet toto tempore ita libere conservetur operatio, ut possit in quolibet instanti signato post primum desinere. Alii aliam huius rei causam dant, quia scilicet operatio necessaria dependet ab imaginatione, quæ sine tempore non operatur. Sed hoc non videtur satisfacere, nam vel post primum instans nullum est instans, quo actus non possit desinere, et sic nullum erit instans, quo actus non sit meritorius et aliquid determinatum meritum illi non respondeat, atque ita redit argumentum, quod scilicet in fine temporis augmentum erit infinitum, aut certe, quod aliquibus instantibus, quibus totus actus libere continuatur, nihil meremur huiusmodi actibus, vel aliqua instantia sunt post primum saltem indeterminata, quibus cessare non possit actio, atque ita dandum est aliqua esse momenta, in quibus actus ille, si semel inceptus,

necessario continuatur, et sic in illis gratia et meritum non augetur plus, quam in primo instanti præcedenti, in quo actus libere incepit. Iuxta quem dicendi modum facile explicatur, qua ratione per continuationem actus non fiat augmentum infinitum, sed solum augmentum proportionatum illis instantibus, quibus actus non necessario conservatur. Sed hic modus loquendi meo iudicio efficaciter confutatur, primo quia, si postquam homo cœpit operari aliqua duratione, et in qua cessari non possit ab incoepio opere, sequitur, nullum peccatum posse continuari aliquo tempore, quia in illa duratione, in qua non est potestas non operandi, non potest quis non operari peccatum, atque ita non solum necessario peccat illo tempore, sed etiam est extra statum salutis, nec potest converti. Si autem manet tunc libertas sufficiens ad continuationem peccati in ratione malitiæ, sufficiet etiam similis libertas ad rationem boni et meriti: ergo etc. Deinde si immediate postquam quis coepit opus, non posset cessare, sequitur in illa duratione, quæ est immediata post primum instans, non esse actualem usum libertatis, quia in illa duratione quantumcumque est, non potest non operari, atque ita illo tempore actus liber discontinuabitur. Ex quo sequitur ratio a priori huius rei, quæ desumenda est ex natura actionis liberæ, ad quam necessarium est, non tantum, ut incipiat actus cum differentia ad oppositum et cognitione boni ac mali, sed etiam ut quamdiu durat actus liber, maneat in ista indifferentia et cognitione boni ac mali, qua cognitione manente manet etiam libertas et indifferentia ad oppositum in voluntate, et manere potest eadem consideratio immediate post primum instans, imo ex adversariorum sententia eadem omnino manere debet, cum non possit cessare immediate post instans, ergo etiam tanta libertas manet, quanta fuit in primo instanti. Quare evidenter sequitur alterum ex his duobus: vel post primum instans non esse libertatem, si autem continuatur actus, cessare non potest voluntas; vel si est libertas, etiam immediate post instans cessare posse, et consequenter necessario dicendum est, actum, qui incipit per primum sui esse, desinere posse per ultimum sui esse, ita, ut duret tantum in instanti, et ideo siquis peccat in instanti, necesse non est, ut ullo tempore determinato perseveret in peccato, sed immediate potest poenitere, non in instanti, cum in tempore non sit unum instans immediatum alteri, sed in tempore immediate post instans

subsequente. Iste enim modus incipiendi et desinendi rerum permanentium possibilis et usitatus est, ut in physicis ostendimus, licet *Vazquez* loco citato et I. p. d. 229. c. 10. contrarium velit; clarissime enim constat ex desitione ubi permanentis, quo res constituitur in loco permanenter, rem permanentem desinere posse per ultimum sui esse, sicut etiam instantia temporis et mutationes omnes instantiae simul desinunt. Et ut in physicis cum Conimbricensibus dicebam, actus etiam voluntatis instantanei similiter possunt desinere. *Ultimo*, videtur mihi in adiecto implicare, quod ait *Vazquez*, durationem illam, qua actus necessario permanet post primum instans, esse indeterminatam et non signatam; nam duratio, quæ post primum instans sequitur, usque ad instans, in quo primum cessare potest voluntas a continuatione, clauditur extremis, si quidem saltem Deus et Angeli cognoscunt, quousque debeat ita continuari actus, ut ab illo cessare non possit voluntas, et quando incipiat posse cessare. Ex his etiam facile refellitur, quod de tarditate imaginationis dicebatur, nam illud in primis in Angelorum merito locum non habet, ac proinde saltem meritum Angelorum ex ea parte fuisset infinitum. Deinde si aliquo tempore perseveret animadversio rationis omnino similis, seu consideratio boni vel difficultatis, quæ sit in operatione, ea advertentia sufficit ad operandum vel cessandum ab operatione sicut initio sufficiebat ad libertatem: ergo ex parte cognitionis nullum est impedimentum.

Respondent alii quarto, non sequi augmentum infinitum, quia ut continuatio vel alia quæcunque circumstantia augeat bonitatem, debet esse voluntaria, et proinde cognita; sed impossibile est distincte cognoscere omnes partes proportionales et instantia temporis, quo durat actus: ergo non refunditur ex illa circumstantia infinita bonitas in actum. Sicut ergo, ut intentio augeat bonitatem vel malitiam, debet operans advertere et velle habere talem intentionem: ita, ut extensio seu duratio augeat bonitatem et consequenter meritum, debet operans cognoscere extensionem, ac proinde ut cognoscat aliam et aliam partem temporis futuri vel præsentis, quo continuatur actus. Cum ergo intellectus non cognoscat infinitas partes temporis et instantia infinita, nisi confuse, non respondet in actu bonitas infinita, eo quod tendat in obiectum infinitis partibus durationis. Quemadmodum ob similem rationem, si vellemus dare infinitis partibus eleemosynam infinitam, actus non esset

infinitæ bonitatis. *Addunt vero hi auctores*, quod si homo distincte cognosceret infinita instantia durationis, et voluntas vellet explicite illas durationes actus, haberet actus infinitam bonitatem ex hac circumstantia non minus, quam si distincte vellet actus infinitos sibi succedentes, et si vellet dare infinitam eleemosynam infinitis pauperibus. *Hæc tamen sententia in eo difficultatem habet*, quod modus intentionis, qui est circumstantia augens bonitatem, non videtur, quod debeat cognosci necessario, ut ex usu et experientia quotidiana constat, et tamen auget bonitatem. Neque enim communiter et humano modo operando cogitamus semper de intentione, cum operamus: ergo generaliter loquendo non omnis circumstantia augens bonitatem solet esse distincte cognita.

Ultima responsio est, convincere argumentum, vel quod augmentum præmii infinitum sit in quolibet tempore, quod absurdum videtur; vel certe non respondere in singulis instantibus operi bono partem aliquam determinatam præmii, sed toti durationi respondere certum et determinatum præmium. Sicut ergo primum instans temporis est indivisibilis inchoatio divisibilis durationis: ita actus in prima instanti est inchoatio meriti divisibilis, in reliquis instantibus est continuatio meriti. Unde licet actus charitatis quantumvis remissus sit ultima dispositio ad iustificationem, et eodem instanti, quo quis habet talem actum, acquirat iustitiam, ut 1. II. qu. 113. a. 7. ostenditur, tamen in primo instanti non est meritorius præmii divisibilis, sed tantum inchoatio illius. Unde auctores huius sententiæ concedunt, quod si fierent plures actus instantanei discontinui, fore ut per illos actus non augeretur charitas vel gloria, licet actus illi boni essent et Deo grati. Si enim illis respondeat præmium determinatum et augmentum divisibile, cum tamen instantibus durationis continuæ non respondeat simile præmium, clarissime sequitur ex natura rei et quantum est ex se, utilius esse operari per actus instantaneos, saepius interrumpendo actionem, quam operari continuando eandem actionem; nam Angeli, et Beatissima Virgo, quando in principio conceptionis operabatur per scientiam infusam independente a phantasmate, possent in media parte durationis efficere tantum numerum actuum instantaneorum in diversis instantibus, quantum sufficit ad superandum augmentum præmii, quod debetur propter actionem similem continuatam per duplo maiorem durationem temporis, id quod verum non esse superius dixi. Nec ex eo, quod actus ille instant-

tanei essent boni et Deo grati, colligeretur illis respondere determinatum augmentum, ex eo enim, quod sint actiones Deo gratæ etc., solum colligitur, illos esse meritorios in communi, vel complete, scilicet merendo determinatam aliquam partem præmii, vel saltem inchoative, quia sunt ratio inchoandi meritum, hoc enim est actum esse meritorium in communi. Et hoc modo explicant hi auctores definitionem *Concilii Tridentini*, cum ait opera omnia iustorum esse meritoria. Vel certe explicari potest hæc et similis definitio de actibus, prout humano more fiunt, ac proinde cum aliqua ratione divisibili. Sic etiam explicandum, quando dici possit actus nobilior, maioris valoris et intensior in primo instanti, et contra magis meritorius, quia scilicet est inchoatio maioris et perfectioris meriti. Ratio vero huius rei videtur esse, quia quotiescumque aliquid crescit per continuatam durationem, ex natura sua crescit cum proportione eiusdem durationis (licet ex voluntate promittentis præmium aliter statui posset) ac proinde in partibus divisilibus durationis acquiri debet augmentum divisibile et quidem in partibus determinatis determinatum augmentum, in partibus indeterminatis indeterminatum. Si enim in partibus indeterminatis durationis determinatum augmentum mereretur, cum non solum instantia, sed et partes temporis indeterminatæ infinitæ sint, meremur infinitum præmium: in instantibus vero indivisibilibus non meremur augmentum divisibile, sed tantum continuatur meritum; alias revera augmentum in quolibet tempore infinitum esset. Ex quo constat, contra hanc sententiam non posse retorqueri illa argumenta, quæ dicto quarto adferebamus fundata in natura promissionis, quod scilicet non debent addi promissionei ullæ conditiones, nisi quæ exprimuntur, vel ex natura rei includuntur in promissione; nam ex natura sua in augmento continuæ durationis includitur augmentum secundum proportionem durationis, nisi ex libera promittentis voluntate aliter statuatur, qui poterat cuivis instantaneæ durationi actus promittere, reddere determinatum augmentum, atque ita pro quolibet opere augere in infinitum gratiam et charitatem; quia tamen de facto Deus hoc non promisit, hærendum est in promissione, et iis, quæ huic promissioni connaturaliter sunt annexa.

Hæ fere sunt sententiae auctorum de præsenti difficultate. Ex Corollarium. his, quæ de augmento charitatis diximus, constat verum esse, quod initio huius articuli dicebamus, charitatem nullum habere certum terminum augmenti sui, quod idem dicendum est de visione Dei

etc., sicut nullus est certus numerus actuum, quibus charitatem et visionem Dei promeremur. Cuius rei a priori ratio sumi debet ex infinite obiecti, circa quod hi actus versantur, et ex infinite causæ principalis, quæ ad producendos hos actus concurrit. Obiectum enim, quod in ratione entis et boni est infinitum auctu, eo ipso est infinite et intelligibile et amabile. Quanta enim est ratio entis et boni, tanta est ratio intelligibilis et amabilis, atque ideo obiectum, quod infinito modo est amabile et intelligibile ex se, ratio est, ut cuicunque intellectioni et dilectioni, quæ circa illud versantur, addi possit aliquid augmentum: ergo intellectio et dilectio Dei ratione obiecti, circa quod versantur, nullum postulant habere terminum augmenti, sed potius natura sua crescere possunt ultra quemlibet terminum finitum. Quod vero hoc non possit impediri ex parte capacitatis hominis recipientis vel ex parte potentiae activae, quæ requiritur ad tales actus vitales, patet; nam potentiae, quæ elevatae ex agente causa superiore efficiunt aliquid ultra suam virtutem, quo magis elevantur a causa superiori, eo possunt effectum præstantiorem producere; et potentia passiva et activa hominis, quæ concurrit ad istos actus supernaturales charitatis etc., non concurrit modo naturali iuxta exigentiam naturæ, sed supernaturaliter elevatur a Deo, a quo propter infinitam vim augendi magis ac magis adiuvari potest. Ergo ex limitatione potentiae activae et passivae, quæ est in homine, non potest assignari certus terminus augmenti charitatis.

Tertia dubitatio.

AN AUGMENTUM CHARITATIS ET GRATIÆ CRESCAT EX INÆQUALITATE OPERUM, QUAE A CHARITATE IMPERANTUR.

Certum est, accidere posse, ut per actum charitatis æqualem in intensione imperentur duo actus, quorum unus nobilior sit altero, verbi gratia actus charitatis, ut 4, imperare potest actum circa obiectum dandi potum aquæ frigidæ, orandi, dandi vitam pro Christo etc. Et ratio clara est, quia intensio actus circa quodlibet obiectum crescere potest: ergo potest circa obiectum facilius tantum crescere, ut æqualis sit actui, quo imperatur difficilior operatio. Quæstio ergo est, an si ex affectu charitatis æque intenso procedant opera inæqualia in bonitate et præstantia, crescat ex hoc capite augmentum præmii et meriti.

Prima sententia est Dominici *Bannez*, qui docet, ex præstantia actus virtutis, quæ imperatur a charitate, nasci maius meritum et augmentum præmii accidentalis, non tamen esse maius meritum gratiæ, gloriæ etc., si affectus charitatis, quo imperantur ista opera, sit æqualis in intensione. Ita, hic, *Bannez* art. 6. dub. 3. con. 6., ubi reprehendit *Victoriam*, qui dixerat, plus mereri eum, qui affectu minus intenso totam substantiam reliquit, quam qui affectu intensiore dat unum denarium; nunquam enim, inquit, charitas augescit ex sola operatione aliarum virtutum, nisi ipsa charitas se exerceat in actu elicito intensiore. *Probatur primo* ex *Matth.* 12. v. 41 et *Lucæ* 21. v. 1., ubi vidua dicitur plus obtulisse in gazophilacium ceteris, quia scilicet, ut ibi notat *Chrysostomus*, vidua duo illa minuta maiori charitatis affectu dedit. Ergo magnitudo meriti et valor operum solum ex maiori intensione pensari debet, non ex aliis capitibus. *Secundo* ex *Patribus*, qui saepe docent, meritum ex affectu pensari, non ex opere externo. Ut *Gregorius* hom. 5. in evang., externa, inquit, nostra quantumlibet parva Deo sufficient, cor namque, non substantiam pensat. Idem habet *Beda* in cap. 21. *Lucæ*, et alii. *Tertio* ex opposita sententia sequitur, præmium essentiale magis principaliter respondere aliis virtutibus, quam charitati, quod est contra *D. Thomam* 1. II. qu. 114. ar. 4., et ut *Bannez* ponit, contra fidem. Sequela patet, nam si sint duo, quorum unus cum æquali affectu charitatis moriatur pro Deo, alter det eleemosynam, quod si is, qui dat eleemosynam meretur præmium, verbi gratia, ut 2, et qui moritur pro Christo, mereatur præmium, ut 6: ergo quatuor gradus huius præmii respondent actui fortitudinis, duo solum actui charitatis; ergo etc. *Quarto*, præmium essentiale commensuratur perfectioni eius, in quo consistit essentia vitæ christianæ et perfectionis. Præmium vero accidentale commensuratur accidentalí perfectioni, ut docet *D. Thomas*, hic, qu. 184. a. 1. ad. 2., ubi ait, secundum charitatem attendi perfectionem simpliciter vitæ christianæ. Ergo essentiale præmium beatitudinis solum respondet maiori intensioni charitatis. Alia vero præmia accidentalia aliis virtutibus respondent, in quibus est accidentalis perfectio vitæ christianæ.

In hac quæstione illud in primis apud omnes certum esse debet, actum præstantiorem imperatum ab affectu charitatis non posse ita augere meritum gratiæ et gloriæ, ut actus imperatus divisim ab actu charitatis sit causa totalis alicuius partis augmenti.

Prima sententia.

Status
quæstionis.

Et ratio clara est, nam ex actu imperante et imperato in genere moris fit unus actus, ut ostendit *D. Thomas* 1. II. qu. 17. ar. 4., et idem actus imperatus per extrinsecam denominationem participat bonitatem actus imperantis eo modo, quo actus externi participant ab actu interno bonitatem. Unde actus imperatus ab affectu charitatis denominari potest actus charitatis, e contra vero actus imperans, quia refertur ad actum imperatum, tanquam ad obiectum, ab illo habet bonitatem intrinsecam. Sicut ergo actus imperans et imperatus est unus actus humanus, ita præmium illi respondens est unum, et prorsus impossibile est præmium, quod debetur actui imperanti et imperato, ita dividi, ut certa quædam pars præmii respondeat divisim operi imperato, quæ non respondeat actui imperanti, et hoc solum probat, si quid probat argumentum 3. allatum pro Bannez. Quamvis igitur si iustus exerceat actus aliarum virtutum, etiamsi non imperentur a charitate, sed solum fiant ex proprio huiusmodi virtutum motivo, illis meremur augmentum gratiæ; ex quo sequitur, opera virtutum, quæ fiunt a iustificatis, etiam sine dependentia ab imperio charitatis, habere aliquem valorem proportionatum alicui parti imperii. Ex eo tamen non sequitur, quod etiam cum imperantur huiusmodi actus a charitate, respondeat illis diversa pars præmii ab illa, quæ respondet actui charitatis. Et ratio est, quia licet ex eo, quod imperentur a charitate, non auferatur ab illis actibus extrinsecus valor, coniungitur tamen valori actus charitatis imperantis, et ex utroque fit unus actus moralis, atque ideo utrique respondet unum præmium totale. Solum igitur difficultas est, an copulative actui charitatis æque intenso, ex eo solum, quod imperet actum præstantiorem, respondeat maius præmium essentiale; etc.

Dicendum breviter: meritum et augmentum gratiæ et gloriæ etc., cæteris paribus, eo maius est, quo opus, quod imperat actus charitatis, præstantius est. Colligitur ex *D. Thomæ* 1. II. q. 114. ar. 4. ad 2., ubi docet, difficultatem operis ortam ex parte subjecti non augere meritum; at vero si oriatur ex magnitudine operis, auget meritum. *Probatur primo* ex Scripturis 1. *Cor.* 3. r. 8., unusquisque propriam mercedem accipit secundum laborem suum: ergo qui ex æquali affectu charitatis præstantiora ac contra difficiliora, et laboriosiora opera exercet, maiorem mercedem recipit. Et *Marc.* 12. et *Lucæ* 21. idipsum videtur significare Christus, ubi propterea ait viduam plus misisse in gazo-

philacium, quia cæteri ex superfluis, illa ex necessariis misit totum victimum suum, quem habuit, quod difficilius est. Ergo ex operis difficultate et præstantia crescit præmium. Et clarus hoc ipsum docet Apostolus 2. Cor. 2. v. 40., ubi non solum dicit, melius facere, qui virginem suam matrimonio non iungit, sed ut explicaret ex opere continentiae meliore sperandam esse maiorem beatitudinem, subdit, continentem beatiorem fore, si sic permanserit. Secundo probatur ex Patribus, qui refellentes hæresim Ioviniani aiunt, ipsum docuisse, virgines, viduas et maritatas, si non discrepant cæteris operibus, esse eiusdem meriti, ut ait *D. Hieronymus* 1. 1. contra Iovinianum, initio, et *Augustinus*, hær. 28. At similiter iuxta sententiam Bannis verum erit illud, quod Patres in Ioviniano tanquam hæresim notant, scilicet quod virgines et maritatae etc. non discrepant cæteris operibus, scilicet intensione charitatis imperantis æquale meritum habebant ex castitate coniugali et virginali, ac proinde etiam æquale præmium saltem beatitudinis essentialis. Quod vero Iovinianus hoc ipsum solum docuerit et locutus tantum sit de merito præmii essentialis, clare colligitur ex argumentis, quibus D. Hieronymus ipsius hæresim refellit. Ex eo enim probat Hieronymus, maius esse meritum in virginibus, quia virgines magis amantur a Christo, quam casti coniuges; atque ideo etiam in sanctitate differunt virgines a coniugatis, licet non discrepant cæteris operibus; si autem in sanctitate differunt, ergo etiam in beatitudine et præmio essentiali, ut superius diximus.

Ad primum argumentum Bannis respondeo. Illud opus viduæ fuisse Deo magis gratum, ratione maioris præstantiae affectus, hæc tamen affectus præstantia non tantum in maiori intensione, sed etiam in ordine præstantiore ad obiectum consistit, et de hac maiori perfectione loquitur Christus Dominus, quia scilicet illa vidua totum suum victimum etc. obtulit Deo, et non solum superflua. *Ad secundum*, magnitudo meriti respondet magnitudini affectus, hinc tamen male infertur respondere tantum intensioni actus imperantis, si quidem præter præstantiam affectus, quam ab intensione habet et consistit in maiori multitudine partium circa idem obiectum, est alia præstantia intrinseca actui, quam ab obiecto desumit. Cum enim actus interior versatur circa obiectum præstantius, etiam ipse affectus præstantius est, vel essentialiter, vel ad minimum individualiter, quando scilicet intra eandem speciem obiectum est præstantius, ut si quis velit dare

Satisfit argu-
mentis Ban-
nis.

eleemosynam maximam, vel exiguum unius minuti. *Ad tertium*, potest fieri, ut quis charitate minus intensa patiatur Martyrium, et tamen plus mereatur, quam alter, qui aequali, vel maiori intensione dat unum nummum pauperi, neque tamen propterea in illo Martyrio magis crescit meritum ex actu fortitudinis, quam ex actu charitatis imperantis, totum siquidem meritum respondet illi charitati remissae, quia in charitate remissa imperante actum nobiliorem maior est perfectio intrinseca desumpta ab obiecto, quod imperatur scilicet ab actu Martyrii. *Ad quartum*. Præmii essentialis magnitudo respondet perfectioni charitatis habitualis, in qua homo moritur; charitas autem habitualis secundum intensionem crescit, non ex sola intensione actus charitatis, sed etiam ex operis imperati præstantia, continuatione et multiplicatione actuum remissorum.

Ex eo vero, quod meritum crescat ex operis imperati præstantia, non sequitur quemlibet Martyrem habere maius meritum quolibet Confessore, vel quia multi Confessores habuerunt desiderium efficax Martyrii, licet defuerit illis occasio pro Christo moriendi, vel quia multiplicatione operis et intensione actuum minus perfectorum tantum augeri potuit meritum Confessoris, ut longe superaverit merita Martyrum.

ARTICULUS X., XI., XII.

An et quomodo charitas possit deminui ac corrumphi.

Habitus charitatis amittitur quolibet peccato mortali. Ita *D. Thomas* ar. 11., et *Stapleton* l. 8. de iustificatione, *Valentia, Bellarminus*. Definitum est contra Novatores nostri temporis in *Concilio Tridentino* sess. 6. c. 14. et can. 23. Et probatur. *D. Bernardus* ep. 42., liquet, inquit, non omnes, qui habent charitatem, habere et perseverantiam, alioqui frustra moneret Dominus discipulos *Ioan.* 15. v. 10., manete in dilectione; aut enim, si nondum diligebant, dicere non debebat, manete, sed estote in dilectione; aut si iam diligebant, necesse non erat manere in perseverantia, quia secundum iustos privari non poterant. Et colligitur ex *Apoc.* 2. v. 4., ubi postquam episcopi ephesini labor et certamina cum pseudoapostolis enumerata essent, habeo, subditur, adversum te, quod charitatem tuam primam reliquisti; memor esto,

unde excideris, et age pœnitentiam, etc. Quem locum non de immunitione fervoris charitatis, sed de ipsius amissione intelligendum esse docet *D. Ambrosius* in illum locum, et contextus indicat, in quo dicitur prima charitas reicta. Et illud, unde excideris, gravem lapsum indicat. Sicut et illud, age pœnitentiam. Deinde omnia argumenta, quibus ostenditur, per quodlibet peccatum mortale amitti iustitiam, et sanctitatem, ostenditur etiam amitti charitatem, siquidem, ut superius diximus contra Baium, charitas nunquam est sine iustitia et amicitia Dei, atque ideo, quam certum est, iustitiam semel habitam posse amitti, tam certum est, charitatem posse amitti. Quod vero iustitiam semel habitam amittere possimus, præter innumera exempla, Davidis, D. Petri Christum negantis etc., constat non solum ex illo metu, quo Apostoli et Apostolici viri cum timore et tremore operantur suam salutem, verentes, ne qui stant, cadant, et tamquam arbores infructuosæ eradicentur; verum etiam, quia, si iustitia semel habita amitti non possit, aut omnes, qui in infantia baptizati sunt, salvarentur, aut certe in baptizmo non accepissent remissionem peccatorum, nec induissent Christum. Nec est contra hanc conclusionem, quod *1. Ioan.* 3. v. 9. dicitur, qui ex Deo est, peccatum non facit, et non potest peccare; et *1. Cor.* 13. v. 8., charitas nunquam excedit; *Ioan.* 4. v. 13., qui bibit ex aqua, non sitiet etc.; *Ioan.* 10. v. 28., non rapiet quisque oves meas etc. His enim et similibus Scripturæ locis solum significatur, vel quod fieri non possit, ut quis in Deo maneat, seu in adoptione illius, per quam homo nascitur filius Dei, et tamen simul faciat peccata mortalia, ut explicat *Augustinus* 1. de gratia Christi c. 21. et tract. 3. in ep. *Ioan.*; vel quod charitas etiam in patria maneat, eo quod non includat imperfectionem repugnantem illi statui, sicut fides includit; vel quod vita aeterna, quam nomine aquæ salientis significari ait *Augustinus* tract. 5. in *Ioannem*, sitim omnem excludat, quia satiabimur, cum apparuerit gloria Domini. Quamquam etiam charitas satiare dicatur, quia perducit ad gloriam, si in illa decedamus. Demum illud *Ioan.* 10. intelligitur de prædestinatis.

Dices. Divus *Augustinus* 1. de salutaribus documentis c. 1., et refertur de pœnitentia, distinct. 2. can. 2., ait, charitas, quæ deserit potest, nunquam vera fuit. Quod etiam *Hieronymus* idem citatus a Gratiano habet, et *D. Prosper* ibidem relatus can. 3., charitas, inquit, corruptionis nescia est, nulli vitio mutabilitatis obnoxia, et *Ambrosius* relatus ibidem can. 12., facta charitas est, inquit, quæ

deserit in adversitate. Ex quo loco colligit Gratianus, eum, qui semel charitatem habuit, non posse peccare mortaliter. Ex quo ulterius infert post can. 13., cum inquit, qui criminaliter peccat, charitatem habuisse nunquam probetur, evidenter colligitur, poenitentiam non agere, qui quandoque criminaliter peccat. Addit tamen post can. 14., hoc intelligi debere de perfecta charitate, non vero de imperfecta; et ad hoc ipsum alludere videtur. *Tertullianus* de præscriptionibus c. 3., nemo maior, inquit, nisi christianus, nemo autem christianus, nisi qui ad finem usque perseveraverit.

Respondendum est ad has auctoritates Patrum vel cum *D. Thoma*, qu. un. de charitate ar. 12., Patres loqui de perfectissima charitate, qualis est futura charitas patriæ, quæ amitti non potest. Alii aiunt, loqui hos Patres de charitate, quæ perducat ad vitam æternam. Charitas enim, quæ deficit, talis non est.

Dico secundo. Peccatum mortale non demeritorie, sed suo modo etiam effective et ex natura rei corrumpit charitatem. Ita *D. Thomas* art. 10., effective, inquit, tollit charitatem mortale peccatum, quia contrariatur charitati, et art. 12. ait, eodem modo tolli per peccatum charitatem, quo tollitur lumen, si interponatur corpus opacum inter corpus illuminans. Idem docet *Caietanus*, ibi, et reliqui commentatores *D. Thomæ*, et qui in materia de gratia aiunt, per peccatum mortale tolli ex natura rei gratiam iustificantem. Quando autem peccatum charitatem effective dicitur corrumpere, non significatur, peccatum esse causam efficientem, sed solum significatur, peccatum esse aliquam actionem hominis, per quam ex natura rei charitas esse desinat, atque ita ipse peccator sit causa corrumpens per peccatum, sive hoc peccatum sit privatio debitæ actionis, ut contingit in peccato omissionis, sive debitæ bonitatis, ut contingit in peccato commissionis. *Probatur conclusio 1-o.* Peccatum actuale non minus contrariatur charitati et gratiæ (quæ vel inter se non distinguuntur, vel recte simul producuntur et corrumpuntur), per quam sumus amici Dei, quam habituale peccatum; sed peccatum habituale repugnat ex natura rei gratiæ sanctificanti et charitati: ergo et peccatum actuale. *Maior patet*, quia macula relinquitur ex peccato actuali, nec est minus malum peccatum actuale, quam macula, cuius malitia specifica eadem est ex malitia peccati actualis, a qua nondum retractata constituitur homo maculatus et peccator: ergo non minorem, sed prorsus eandem repugnantiam habet peccatum actuale cum chari-

tate, quam peccatum habituale. *Minor* ostendi debet ex professo 1. II. qu. 113., et vel ex eo clara est, quod Deus in iustificatione per suum actum liberum vere tollit maculam peccati, et non cessando ab aliquo positivo influxu, per quam illa macula conservaretur, ergo efficiendo aliquam formam incompossibilem cum illa macula: ergo talis forma et talis macula sunt incompossibilis. *Secundo*, labes et immunditia animæ ex natura rei contraria est sanctificationi ac proinde formæ sanctificanti; at peccatum actuale essentialiter est labes et immunditia animæ: ergo ex natura rei repugnat formæ vere sanctificanti, sanctitas enim, ut *D. Dionysius* ait c. 12. de divinis nominibus, est ab omni labe intemerata puritas, quod ipsum docet *Divus Thomas* III. p. qu. 27. ar. 2. Sicut ergo impossibile est, ut idem sit purus et impurus, mundus et immun-dus, ita impossibile est, ut idem habeat formam, per quam non solum reputemur, sed vere constituamur sancti coram Deo, et simul maneat labes peccati mortalis. Sed de his plura illa 1. II. qu. 113.

Dico tertio: Habitum charitatis infusum nunquam minui de facto in iustis, licet per peccata venialia fervor charitatis in operando remittatur. Ita *D. Thomas* art. 10., licet *Antisiodorensis*, *Almainus*, *Richardus* et alii, quos citat *Valentia*, hic, contrarium senserint. Et quidem certum est, de potentia absoluta posse quilibet qualitatem intensibilem remitti. Quod tamen de facto non remittat, probatur, quia si remitteret charitas, vel ex sola Dei voluntate diminueretur, et hoc non, quia cum dona Dei sint sine prœmio, non spoliat nos donis suis sine nostra culpa, nec deserit, nisi deseratur; vel ab actibus bonis remissis, at huiusmodi actus potius sunt meritorii augmenti charitatis, ut diximus; vel a peccato mortali, ut iam diximus, per quodlibet peccatum mortale protinus amitti charitatem et sanctitatem; vel a peccatis venialibus, et hoc dici non potest, tum quia charitas non repugnat peccato veniali, sed potest esse veniale peccatum cum quavis intensa charitate, tum quia si charitas minuitur per peccatum veniale, cum omne finitum ablatione finiti tandem absu-matur, ex 3. Phys. sec. 58., tam multa venialia committi possent, ut tandem penitus tolleretur charitas. Imo si charitas exigua esset, unico peccato veniali corrumperetur, atque ita veniale pec-catum excluderet nos ab amicitia et adoptione Dei, atque adeo ab æterna hæreditate filiis debita. Responderi potest pro contraria sententia Antisiodorensis, hæc non sequi, vel quia licet per veniale

peccatum minuatur charitas, tamen antequam penitus tollatur, permittitur homo labi in aliquod peccatum mortale, quo tollatur charitas, vel quia per peccatum veniale minuitur charitas per partes proportionales, et ideo nunquam absumetur; vel denique, quia non quolibet peccato veniali minuitur charitas, sed cætera quidem disponunt ad diminutionem, unum deinde imminuit sicut una gutta cavat lapidem. Sed hæc omnia licet ingeniose, sine fundamento tamen dicerentur, quæ facilius est negare, quam refutare, ut patet ex iis, quæ *Valentia* hic p. 5. contra has responsiones adfert.

Secunda pars colligitur ex c. 10. *Eccl.* v. 1., muscæ morientes perdunt suavitatem unguenti; et *Apoc.* 3. v. 15., utinam calidus etc.; multi explicant de his, qui crebro peccant venialiter non ex surreptione, sed deliberate, quia *Eccli* 19. v. 1., qui spernit modica etc. Fervor autem iste operationum charitatis imminuitur per peccata venialia, *primo*, quia actus peccatorum venialium generant malus habitus, qui faciunt, ut opera, quæ charitas imperare debet, difficulter exerceantur, qua difficultate sæpe homo deterretur ab operando, præsertim cum ad bona sensibilia, et sine ullo habitu vitioso valde propendeat appetitus sensitivus. *Secundo*, quia propter peccata venialia meretur homo, ut non accipiat frequentiores illas Dei inspirationes, illuminationes et motiones, quæ concedi solent aliis, et quia sine illis motionibus torpescimus et minuitur fervor charitatis, et periculum est lapsus gravioris.

Quaestio XXV.

DE OBIECTO MATERIALI CHARITATIS.

ARTICULUS I., II., III., IV., V., VI., VII., X., XI., XII.

An proximus, creaturæ irrationales, corpus proprium etc. ex charitate sint diligenda.

Certum est, charitatis theologicæ primarium obiectum materiale esse ipsum Deum, cui volumus bona propter suam bonitatem, id est propter suam excellentiam absolutam in omni genere perfectionis; hoc enim modo sumi diximus bonitatem Dei, quatenus

est obiectum formale charitatis, et non pro uno aliquo attributo ratione distincta a ceteris.

Ut vero explicemus, quæ aliæ res possint amari charitate, supponit *Divus Thomas* art. 3., 4. et 11., dupliciter aliquam rem posse amari: *primo* ut rem, ad quam habetur vera amicitia, ut enim supra dicebamus, ad amicitiam non sufficit benevolentia, sed necesse est, ut sit mutuus amor amantium, et communicatio in rebus vitae etc., et huiusmodi charitate, quæ habeat completam rationem amicitiae, certum est, non posse amari creaturas irrationales, nec dæmones, nec corpus proprium, imo nec nos ipsos, quia talis charitas in alium tendit, ut recte ait *B. Gregorius*; *secundo* amari potest aliquid vera dilectione, et benevolentia, quæ tamen non sit amicitia, quia ut supra dicebamus ex *Aristotele*, possumus bene velle, seu, quod idem est, amare aliquem, cum quo nulla intercedat, nec possit intercedere amicitia, qua ratione etiam irrationalibus creaturis ob suam excellentiam bene solemus velle. In præsenti igitur non disputamus de illo solo obiecto materiali charitatis, ad quod veram amicitiam habere possumus, sed in genere de omnibus obiectis materialibus, ad quam terminari potest benevolentia virtutis theologicæ charitatis.

Dicendum est breviter: quemlibet proximum posse esse obiectum materiale charitatis theologicæ, si diligatur propter solam Dei bonitatem, id est ex desiderio divini boni, eo quod bonum collatum in proximum quodam modo est bonum Dei. Dixi, si diligatur etc. Nam si ametur proximus vel propter naturam rationalem, quam nobiscum communem habet, vel propter morum sanctitatem, et virtutes, non amatur tunc charitate theologica, ut notat *Divus Thomas*, hic, qu. 109. ar. 3. et 2., ubi ait, per charitatem non diligi in proximo nisi Deum; sunt tamen, ait, aliæ amicitiae differentes a charitate secundum alias rationes, quibus homines amantur, et, ut supra diximus, si ametur homo propter similitudinem naturæ, videtur esse actus specialis virtutis amicitiae ad hoc inclinantis. Si autem ametur propter alias virtutes, non amatur virtute distincta ab aliis virtutibus, ut *D. Thomas* qu. 23. ar. 3. ad 1. dixit, quælibet enim virtus sua honestate amari potest, in quounque illa deprendendatur. *Iam igitur probatur conclusio*. *Primo* ex 1. *Ioan.* 4. v. 12., si diligimus invicem, charitas Dei in nobis perfecta est. Idem docet *Divus Augustinus* 8. Trinitat. c. 8., cum ait una eademque charitate diligi Deum et proximum. Et ratio a

Quilibet
proximus
obiectum
materiale
charitatis
theologicæ

priori est, nam velle bonum Deo, quatenus est bonum illius, seu velle bonum ex complacentia divini boni, est actus formalis charitatis, siquidem versatur circa obiectum formale charitatis theologicae; at possumus diligere proximum ita, ut velimus illi bonum, quatenus illud bonum est etiam bonum Dei: ergo possumus diligere per actum charitatis ortum ex virtute theologica, qua Deum diligimus. *Minor probatur* ex illo *Math. 25. v. 40.*, quamdiu fecistis uni ex minimis istis etc. Ergo si Deus reputat sua bona ea, quae suis conferuntur, possumus velle bona proximis, ut in iis eadem bona tribuantur Deo, et consequenter, ut sint bona Deo. Similiter conversione gentilium exaltatur gloria nominis divini, ergo possumus huiusmodi conversionem velle non solum, quatenus bona est gentilibus, sed etiam, quatenus bona est Deo, et sic de aliis. Quodcunque igitur sit illud bonum, quod volumus aliis, sive naturale, sive supernaturale, possumus per actum charitatis velle, dummodo velimus ex complacentia boni divini; quia non ex bono volito, sed ex motivo voluntatis, scilicet ex divino bono, ut bonum divinum est, sumitur species charitatis theologicae. Quoties autem hoc modo volumus bonum proximis, duplex est finis cui, immediatus scilicet, nempe proximus, et Deus, qui est ultimus finis, cui desideramus bona. Ex quo etiam constat, dupliciter posse nos velle bona proximo per charitatem. *Primo* ita, ut velimus illa bona, quatenus sunt media utilia ad aliquod bonum, quod Deo desideramus, ut ad manifestationem gloriae, ad conversionem gentilium etc., et hoc modo dilectio ista formaliter est electio medii utilis ad bonum, quod Deo per intentionem desideramus. In qua quidem electione si bonum divinum expresse non amaretur, re vera non reperiretur obiectum formale charitatis, ac proinde nec esset actus charitatis. *Secundo* modo possumus ita diligere proximum, ut non amemus illi bona, tamquam utilia ad aliquod divinum bonum, sed simpliciter velimus illi bonum, sicut personae, cui et in qua bonum Deo tribuere volumus eo, quod Deus bonum illius suum reputat et tunc divina bonitas est totalis ratio diligendi, et finis, cui in proximo bona desideramus.

Duplex
modus
charitatis
theologicae
erga
proximum.

Corollaria.
Quoad
charitatem
theologicam
erga nos.

Ex his sequitur primo, posse nos amare corpus nostrum et nos ipsos charitate theologica, si videlicet velimus bonis bona, sive naturalia: sanitatem, robur, ingenium etc. sive supernaturalia: gloriam corporis, non praeceps, quatenus bona sunt corpori, hac enim ratione certum est ad charitatem non pertinere, sed quatenus

bonum nostrum est aliqua ratione bonum Dei, cui etiam membra corporis, ut anima iustitiae servire debent, *Rom.* 6. v. 13., hac enim ratione ait *Divus Thomas* art. 5., diligere nos posse corpus nostrum ex charitate.

Secundo id, quod *Divus Thomas* ar. 3. et 11. ait, etiam creaturas irrationales, imo etiam dæmones diligi posse ex charitate, quæ tamen dilectio amicitia non erit ob defectum mutui amoris etc. Et quidem ait *Divus Thomas* ar. 11., dæmones ita amari non posse, ut velimus illis bonum supernaturale vitæ æternæ; hoc enim repugnat charitati divinæ, cuius iustitiam approbare debemus, sed solum velle illis possumus, ut conserventur in suo esse naturali ad manifestandam iustitiam Dei etc. Quod verum est, si sermo sit de voluntate absoluta, et efficaci salutis illorum. Simplici tamen complacentia possumus illis velle etiam vitam æternam ea ratione, qua volumus peccata præterita non esse commissa, quod tamen cognoscimus esse omnino impossibile. Bruta autem diligere possumus charitate, vel tamquam bona concupitiva iustis ex charitate, vel tamquam finem, cui volumus conservationem in suo esse naturali ad manifestandam potentiam, sapientiam etc. Dei.

Quoad
creaturas
irrationales
et dæmones.

Tertio a fortiori sequitur, diligi posse peccatores ex charitate, ut docet *Divus Thomas* art. 6. Item Angelos bonos, ut habetur ar. 10. Demum etiam ipsam charitatem, ut ait *Divus Thomas* art. 2. Et de peccatoribus quidem res est manifesta; nam et illi proximi nostri sunt, omnes enim, qui naturæ communitatem nobiscum habent, proximi censendi sunt, ut docet *Augustinus* de doctrina christiana c. 30., de moribus ecclesie c. 26., et de vera religione c. 46. Id vero, quod de charitate docet *Divus Thomas*, eam scilicet posse diligi per charitatem, sumpsit ex *Divi Augustini* 8. de Trinitate c. 8. et tract. 9. in ep. Ioan. Et ratio est, tum quia omnia bona Dei et proximi possumus diligere per charitatem, quatenus apprehendimus illa, ut bona Dei sunt, et charitas, cum sit Deo grata, et ab ipso commendatissima, apprehendi potest ut bonum quoddam Dei; tum quia quælibet virtus potest diligere honestatem obiectivam sui actus, et sui ipsius, honestas enim, quæ apprehenditur in actu, vel habitu virtutis, derivatur ex obiecto virtutis, et ideo velut reflexe amari potest per eandem virtutem, per quam directe diligitur obiectum virtutis.

Quoad
peccatores,
Angelos.

Disputari hic potest, an licet omnes actus charitatis theolo-

gicæ, quibus amantur ista obiecta materialia, sint eiusdem speciei ex obiecto formali desumptæ, ex diversitate tamen ista obiectorum materialium infima specie physica distinguantur hi actus. Cui similis quæstio est in moralibus virtutibus, an scilicet temperantia, licet sit una virtus ex obiecto formali, et quoad honestatem et bonitatem moralem eiusdem speciei, actus tamen illius, qui versantur circa obiecta materialia diversa, sint eiusdem speciei physicæ infimæ. Sed res non est magni momenti, dummodo enim constet in genere moris istas virtutes habere eandem bonitatem et honestatem naturalem, vel supernaturalem, ex diversis principiis philosophicis diversæ oriri possunt in hac re opiniones.

ARTICULUS VIII., IX.

An teneamur diligere inimicos quoad affectum et effectum.

Quis inimicus. Inimicus dicitur ille, qui alteri vult malum, non quidem propter aliquod bonum eius, cui malum vult, vel rei publicæ sui ipsius, sed ex odio et displicentia illius, quæ opponitur dilectioni, qua tenemur amare proximos. Sive igitur vicissim odio habeatur, sive non, inimicus est, qui dicto modo malum vult. Ex quo infert *Divus Thomas* art. 8., non posse amari inimicum, ut inimicus est formaliter, quia hoc esset diligere malum alterius. Iam igitur.

Ex præcepto negativo ad quid tenemur. *Dico primo:* præcepto negativo teneri unumquemque non odisse inimicum, id est nunquam velle illi malum, quatenus malum illius est, sive hoc sit malum culpæ, sive poenæ etc. Cum enim personæ omnes sint bonæ per se, et amandæ, non licet unquam illas odisse. Possumus tamen velle malum aliquod poenæ temporalis, servato ordine charitatis, propter maius bonum illius, vel nostrum, aut aliorum. Qua ratione sæpe orat David, ut disperdat Deus inimicos suos. Et Beatus Paulus *Gal. 5. v. 12.*, utinam abscondantur, qui vos conturbant, id est, ut *Chrysostomus*, *Theophylactus* etc. explicant, excindantur. Et ratio clara est; tum quia licet velle media, quæ per se mala non sunt, ad consequendum finem honestum; sed malum temporale non est per se malum, et sæpe necessarium ad consequendum aliquod bonum spirituale etc.; tum quia propter commune bonum licet superiori infligere poenas sceleratis, et quod illi iuste facere possunt, nos possumus iuste velle ut fiat. Quamvis enim non liceat privata auctoritate quem-

quam punire (id enim esset usurpare ius magistratum, ad quos spectat vindicta malefactorum, *I. Pet.* 2. v. 24., et in sua causa se iudicem constituere, quod est contra ius naturæ), licet tamen optare, ut puniatur. Cæterum quia velle huiusmodi mala inimicis etiam sub specie boni periculosum est, ne nascatur ex odio, et incertum est, an talia mala profutura sint inimicis, satius est imprecari illis mala nonnisi sub conditione, si id illis expadiat. Eodem autem modo, quo licet illis mala hæc optare, licet etiam gaudere de malis inflictis, iuxta illud *Psal.* 51. v. 11., lætabitur iustus, cum viderit vindictam.

Ex quo ulterius colligitur: simili præcepto teneri nos ex corde dimittere iniuriam illatam seu non cupere vindictam, quamvis non teneamur remittere satisfactionem debitam propter iniuriam illatam. *Primum* patet ex *Matth.* 18. v. 35., sic et Pater faciet vobis, si non remiseritis etc. de cordibus, et *Matth.* 6. v. 14., *Marc.* 11. v. 25. Idem habetur *Eccli.* 28. v. 1., qui vindicare vult, a Domino invenit vindictam; remitte proximo tuo nocenti te; homo homini reservat iram, et a Deo quærerit medelam. *Rom.* 12. v. 19., *Hebr.* 10. v. 30., mihi vindicta et ego retribuam, *Levit.* 19. v. 18., ne quæras ultionem, nec memor eris inimicitiae civium tuorum. Et ratio est clara, nam dimittere hoc modo iniuriam aliud non est, quam non odisse, ad hoc autem obligamur semper pro semper, nec puto aliud voluisse, quos citat *Covarruvias* 1. 2. variarum resolutionum c. 10. n. 7., qui innuere videntur, læsum non tenere dimittere iniuriam, antequam venia petatur; solum enim videntur velle neminem teneri ostendere signa amoris, vel remissam iniuriæ, antequam petatur venia, licet neque debeant ostendere signa odii. *Secunda pars clara est:* potest enim quilibet deposito odio petere satisfactionem pro iniuria in iudicio, nam ad iniuriæ remissionem, quam necessariam esse diximus, solum requiritur, ut deposito odio nolit quis auctoritate privata vindicare, nec necessarium est, ut a magistratu petere nolit iustitiam, si quidem semper est licitum petere actum iustitiæ, solum cavendum, ne satisfactio exigatur ex odio, vel cum scandalo, aut certe non servato ordine charitatis.

Dices: Matth. 18. servus, qui non condonavit debitum, coniicitur in carcerem, et Christus Dominus iubet, ut inimicis benefaciamus, et ita dimittamus, sicut volumus nobis a Deo dimitti, ita etc.; ergo non licet etiam publica auctoritate vindictam petere.

Respondeo. Servus ille non punitur eo, quod noluerit debitum condonare, sed vel quia privata auctoritate iudicis officium invadens suffocabat proximum; vel quia ab eo, qui solvendo non erat, et iustum petebat dilationem, immisericorditer et iniuste exigebat. Iniurias autem et vindictam perfectissime iubemur dimittere, sed quemadmodum Deus, dimissa iniuria vel culpa, poenas exigit. hic vel in purgatorio; et David dimisso Absoloni delicto, noluit, ut faciem eius videret, ita etc. Iis tamen, quos iuste puniri volumus, si necessitas postulet, etiam benefaciendum est.

Ex præcepto affirmativo ad teneamur ex charitate diligere inimicum, et huius charitatis signa quid tenemur. aliqua exterius exhibere.

Dico secundo, non solum præcepto negativo nunquam odisse inimicos, sed etiam affirmativo præcepto tenemur illos positive diligere et velle illis bona, non quidem omni tempore, sed tunc in primis, cum inimicus est in gravi necessitate constitutus. Et quidem quod præcepto negativo teneamur eos non odisse, patet ex dictis. Quod vero præcepto affirmativo teneamur eos diligere, probatur primo ex illo *Matth.* 5. v. 44., *Lucæ* 6. v. 27., diligite inimicos vestros, et benefacite his, qui oderunt vos. Quibus locis non tantum consilium de perfectione contineri, sed præceptum dari patet, nam Christus Dominus illo *Matth.* 5. v. 20., antequam explicaret, in quo beatitudine iustitia nostra, præmisit, nisi abundaverit etc., non intrabitis etc. Ex quo constat, huiusmodi abundantiam iustitiae in præcepto esse, si quidem ii, qui eam non habent, excluduntur a gloria. Deinde postquam dixisset „diligite“ 1. v. etc., subdit statim v. 54., ut sitis filii Patris vestri, qui in cælis est, quasi dicat, alioqui non eritis filii: ergo iudicat Christus Dominus, aliquando ad conservandam gratiam adoptionis necessariam esse dilectionem inimici. *Secundo,* præceptum est de proximo diligendo; at nomine proximorum intelliguntur omnes homines etiam inimici, ut supra dixi ex *Augustino*, et patet *Eccli* 28. v. 1. *Tertio,* idem docent sancti Patres, et in primis *Augustinus* enarrat. 9. in *Psal.* 118., ubi inter omnes iustificationes Domini nullam esse mirabilorem illa de diligendis inimicis, et særissime *Divus Gregorius* et *Augustinus* aiunt amicos diligendos esse in Deo, et inimicos propter Deum, id est eos, quos iustos putamus, debemus diligere in Deo, sicut personas, qui in Deo manent, et Deus in illis, reliquos vero solum propter Deum. Quamvis enim iudicemus illos non esse

in Deo per charitatem, ex eo tamen, quod Deus vult nos diligere inimicos, prudenter iudicare possumus bona, quæ inimicis tribuimus, Deo tribui in ipsis, licet non tanquam personis, in quibus Deus maneat. Quod vero hoc præcepto non teneamur semper amare inimicum, patet tum ex generali discrimine præceptorum negativorum et affirmativorum, quod scilicet præcepta affirmativa obligant quidem semper, sed non pro quolibet tempore, cum tamen negativa semper et pro semper obligent. Tum quia *D. Augustinus* in Enchirid. c. 73. ait, hoc præceptum non ita late patere, ut præceptum dimitendi iniuriam, sive non irascendi. Tum quia hoc præceptum affirmativum de diligendo inimico non magis obligat, quam præceptum de diligendo proximo, ergo tunc solum obligamur ex præcepto affirmativo diligere inimicum, quando inimicus in gravi necessitate constitutus indiget effectu nostræ dilectionis, qui effectus sine interiori dilectione, qua bona illi volumus, esse non potest. Et ratio clara est, nam nullum aliud tempus magis idoneum esse potest, quo hoc affirmativum præceptum obliget. Unde *I. Ioan.* 3. v. 17. ait Apostolus, qui habuerit substantiam et viderit fratrem necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo est charitas Dei in eo? Quod clarius significavit Apostolus *Rom.* 12. v. 20., et habetur *Prov.* 25. v. 21., si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit etc., sic enim faciens carbones ignis congeres super caput eius, id est, vel tua beneficentia etiam in corde inimici charitatem accendet, vel, quod magis liberale est, ruborem et pudorem incuties ei, et facies, ut in se ipsum excandescat eo, quod indignetur beneficio tuo. Incendere enim carbones idem est in Scriptura, quod ruborem incutere, et accendere indignationem, ut *Eccli* 8. v. 13., non incendas carbones peccatorum arguens eos, et ne incendaris flamma ignis etc., id est ne arguas, ne rubore perfusus et accensus iactet in te contumeliam, et tu etiam confundaris. Alii tamen ita locum illum D. Pauli exponunt, ut velint carbonum nomine cruciatus significari, ut sensus sit, quanto amplius tu illis bona pro malis rependis, tanto illi, si persistant, maiore poena digni erunt propter ingratitudinem. Atque ideo hic est optimus modus ulciscendi iniurias, si beneficis sit quis erga inimicum. Hac enim ratione augetur eorum supplicium. Quanquam non sunt ea intensione facienda beneficia, ut inde gravius puniantur inimici. Idem colligitur *I. Petri* 3. v. 9., *Rom.* 12. v. 14., 17. *Dices:* Christus Dominus ait, antiquis dictum fuisse,

odio habebis inimicum tuum. *Matth.* 5. v. 43. Ergo cum præcepta moralia legis integra permanserint, durabit etiam hodie illud præceptum. Respondet *Augustinus* serm. 59. et 168. de tempore, ibi nomine inimici dæmonem intelligi, alibi vero 19. contra Faust. c. 24. et *Hilarius* in illud Psal. 118. iniquos odio habui, exponunt de inimicis, ut inimici sunt, hac enim ratione, ut cum D. Thoma dixi, amari non possunt. *Caietanus* in c. 7. et 8. Deuter. ait, in Lege Veteri permissum fuisse odium inimici legalis, non autem civilis, id est permissum fuisse odium eorum, qui causa religionis inimici erant, de quibus dicit *Deut.* 23. v. 6., non facies cum eis pacem, nec quæreras eis bona cunctis diebus vitæ tuæ. Licet ergo odium personæ non fuerit licitum Iudæis, licitum tamen illis fuit persecuti et punire inimicos legales, et pacem cum illis habere vetitum fuit. Et hoc solum significari nomine odii illo *Matth.* etc. ait Caietanus. Alii aiunt talem legem non haberí in Veteri Testamento, imo *Exodi* 23. v. 4. contrarium præcipit. Si occurras, inquit, bovi vel asino inimici tui erranti, reduc illum. Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis. Iudei ergo perversi colligebant et addebat legi divinæ clausulam illam de odio inimicorum ex eo, quod *Levit.* 19. v. 18. solum latum sit præceptum de dilectione proximorum. Quanquam dici etiam posset, illud intelligi de odio, de pœna secundum ordinem iuris et iustitiæ exigenda, qua ratione Deus dicitur odisse impium. Et *Exodi* 23. v. 22., inimicus ero inimicis tuis, etc., cum tamen, ut recte notat *Caietanus* hic. qu. 34. ar. 3., Deus nulli, nequidem damnato sit inimicus, quos tamen punit, quia non vult eis malum absolute, sed bonum iustitiæ, quod malum pœnæ ipsorum habet annexum.

Dico tertio. Non solum ex præcepto negativo non ostendere signa inimicitiae et odii, sed etiam ex præcepto affirmativo tenemur ostendere signa benevolentiae, quando vel indiget inimicus huiusmodi signis ratione necessitatis corporalis aut spiritualis, vel scandalum alias vitari non potest; extra quos casus exhibere talia signa, seu quod idem est, amare inimicum, quoad effectum nemo tenetur ex præcepto, sed solum ex consilio. Prima pars de præcepto negativo patet; sicut enim odisse non licet, ita nec dare signa odii, quæ sine mendacio, vel alio peccato exhiberi non possunt. Quod vero in aliquo casu teneamus ostendere signa benevolentiae, quando scilicet inimico sunt necessaria talia signa, patet ex illo *Exodi* 23. et ad *Rom.* 12., si esurierit etc.; in ca-

igitur necessitate, in qua tenemur proximo egenti subvenire, tene-
mur iuvare inimicos. Ex quo sequitur, licet stricte loquendo et
absolute interdum non teneatur quis exhibere signa benevolentiae
inimico, ut familiarem conversationem, qualem ante habebat,
signa specialia honoris, salutationis; tamen per accidens ad haec
teneri, quando negatio huiusmodi signorum esset indicium inimi-
citiæ, verbi gratia, quando petitur venia, nolle dare signum recon-
ciliationis; et inimico exhibenti signa dilectionis per consuetam
salutationem nolle respondere; nisi enim talis persona sit, quæ
propter suam dignitatem sine iniuria possit similis conditionis
hominis etiam non inimicos salutantes non resalutare, tenetur eum
resalutare. Similiter si salutationis vel eloquii negatio esset occasio
odii mortalis inimici et scandali passivi illius, vel alterius, tene-
remur illum salutare et conversari. Demum ex charitate tenemur
ea signa exhibere, quæ prudenter iudicantur apta ad remedium
inimicorum, qui in peccato mortali odii sunt.

Addit *Cordubensis* in primo quæstionario qu. 27., interdum *Cordubensis*.
denegari posse inimico etiam reconciliato signa quidem benevo-
lentiæ, quemadmodum fecit David cum Absolone, præsertim si
nullum inde scandalum sequatur, vel si scandali periculum sit,
sufficienter prius exponatur iis, quorum scandalum timetur, iuste
et licite, ac sine odio denegari talia signa. Addit *Bannez* dub. 2.,
quod privatus quilibet, si ex consuetudine inimici scandalizatur et
ponitur in periculo peccandi, potest, imo interdum tenetur non
conversare cum illo, ita tamen, ut in publico exhibeantur illi
signa communia benevolentiae, brevis salutationis etc. Similiter,
inquit *Cordubensis*, ad refrenandam audaciam inimici, et adduc-
endum eum ad emendationem, possunt illi denegari salutationes
etc. sine scandalo, quod fieret, si verbi gratia ex facilitate occa-
sionem sumeret inimicus proterve agendi et quavis oblata occa-
sione offendendi. *Verum recte notat Bannez*, in his magna cau-
tela opus esse, saepe enim, inquit, mentitur sibi humanus animus,
et qui zelus appetet, vindicta est, et semper melius est in eam
partem inclinare, qui christianam mansuetudinem refert, præ-
sertim vero, qui ad vindictam proclives sunt, tenentur ad impe-
diendum actum odii, et vitandas eius occasiones exhibere signa
benevolentiae. An vero maioris meriti sit amare amicum, quam
inimicum, qu. 27. ar. 7. dicemus cum sancto Thoma.

Quaestio XXVI.

DE ORDINE CHARITATIS.

Disputat *D. Thomas* tota quæstione de ordine, quo charitas respicit illa obiecta materialia, circa quæ dixi præcedenti quæstione versari posse charitatem. In genere enim inter hæc obiecta ordinem aliquem a charitate servari debere tradit *D. Augustinus* l. 1. de doctrina christiana c. 27., 10. de civitate c. 22., serm. 28. ad fratres in eremo, *Hieronymus* in c. 48. Ezech., a quibus Theologi id acceperunt, et multi illum locum *Cant.* 2. v. 4., ordinavit in me charitatem, de hoc ordine charitatis explicant, et ex dicendis constabit manifeste, ordinem aliquem admitti debere in charitate.

Ordo secundum prius et posterius.

Duplex autem ordo excogitari potest, secundum quem charitas respiciat sua obiecta. Primus est ordo prioris et posterioris, sive hoc prius et posterius sit temporis, sive naturæ et causalitatis alicuius, quando scilicet unius rei dilectio pendet a dilectione alterius, vel certe idem actus prius ratione respicit unum obiectum quam aliud. Et de isto ordine non est difficultas inter Theologos; omnia enim, quæ charitate theologica diligimus, in ordine ad unum principium diligimus, et causam diligendi, scilicet Deum, propter quem tanquam propter rationem formalem cætera amantur, et in quem prius ratione tendit charitas. Si vero sermo sit de prioritate temporis, non est necessarius aliquis ordo in dilectione respectu obiectorum materialium, circa quæ charitas versari potest.

Ordo secundum magis et minus.

Secundus ordo esse potest secundum magis et minus, qui multiplex esse potest, sicuti multis modis dici potest una res magis amari, quam alia. Et *primo* quidem dicitur una res magis amari, quam alia eo, quod illi volumus maiora bona, quam alteri, qua ratione personam, cui plura et maiora bona volumus, dicimur magis amare. *Secundo* dicitur aliquid magis amari propter modum, quo actus dilectionis circa illud versatur; qua ratione persona, cui bona volumus, dicitur magis amari, quam bonum, quod illi volumus, si quidem persona diligitur sicut res, ad quam ordinatur bonum concupitum, et simili ratione finis dicitur magis amari, quam medium. *Tertio* magis amari dicitur, quod intensius amat, id est, per actus, qui habent plures partes graduales, ex quibus

intensio componitur. *Quarto* magis amari dicitur id, quod efficacius diligitur, seu cui potius exhibetur effectus dilectionis, quam alteri in casu, quo non possit effectus dilectionis simul utriusque exhiberi, et quod hac ratione magis diligitur, dicitur magis amari appretiative et æstimative. Huiusmodi autem maior amor appretiativus annexum habet — *vel* explicitum propositum illi potius exhibendi effectum dilectionis, quam alteri, in casu quo utriusque exhiberi non potest, quod propositum oriri potest, aut ex maiori intensione actus, aut ex consideratione maioris obligationis ad unum, quam ad aliud, et pluribus rationibus boni allicientibus ad unius amorem, aut ex alia simili causa cooperante gratia Dei; *vel* saltem implicitum, qui includitur in actu charitatis theologicæ etiam remississimo eo, quod fertur in Deum propter se et ex complacentia divini boni, ut bonum divinum est. Quod videtur mihi aliqua ratione explicari posse similitudine, licet in multis dissimili, actuum intellectus; quemadmodum enim in actu intellectus remississimo firmius assentitur intellectus conclusioni demonstratæ, quam opinioni, cui valde afficitur, et ex imperio voluntatis valde intense assentitur, propter intrinsecam scilicet et essentialem perfectionem actus scientiæ super actum opinionis: ita per actum voluntatis natura sua digniorem voluntas firmius adhæret obiecto, quam per actum inferioris ordinis etiam intensiorem, quia propter excellentiam unius actus fit, ut voluntas per eum, etsi sit remissior, firmius adhæreat obiecto, quamquam nulla est charitas viæ, quæ natura sua ita adhæreat obiecto, ut voluntas ab illa avelli non possit, et ideo specialis gratia divina necessaria est, ut in dilectione theologica perseveremus.

Iam igitur quod attinet ad duos illos ordines secundum magis et minus, nulla est difficultas, nam in primis certum est, quod charitas perfectiori modo respicit Deum, quam creaturas, Deum enim respicit, ut finem, cui per se, et ut obiectum formale. Similiter creaturas rationales perfectius, quam irrationalies respicit. Illas enim respicit tanquam fines secundarios, quibus desiderantur creaturæ irrationales. Deinde etiam per charitatem Deo maiora bona optamus, quam creaturis, et inter creaturas rebus intellectualibus maiora quam ceteris, idque secundum ordinem rectæ rationis. Solum igitur difficultas est, utrum aliquis ordo charitatis servari debeat secundum intensionem, ita ut Deus verbi gratia maiori intensione sit diligendus, quam creatura, et una creatura

maiori, quam altera. An potius solum servandus sit ordo dilectionis quoad efficaciam, respectu effectus dilectionis, qui exhiberi debet.

Prima sententia.

Prima sententia est Petri *Soto* de instit. sacerd. lect. 15. de poenitentia, qui ait, debere esse aliquem ordinem intensionis in charitate, et Deum quidem intensiore charitate diligendum quam quodlibet aliud, contrariamque sententiam, quæ docet, solum appetiativæ debere esse maiorem Dei dilectionem, non esse consonam Scripturæ, nec Patribus, nec rationi, nec utilem, sed periculosam animabus. Nec agnovisse Patres distinctionem maioris dilectionis in æstimativam et intensivam. Favent huic sententiæ *Adrianus*, *Bonaventura*, *Durandus* et alii, qui, ut III. p. qu. 68. ar. 2. ostendi solet, docent, contritionem debere esse maximam super omnes dolores. Fundamentum præcipuum videtur, quia idcirco aliquid præferimus alteri, quia ferventius et intensius amamus, quod præferimus: ergo amor appetiativus non est diversus ab amore intenso, ac proinde cum in omnium sententia amore appetiativo magis sit amandus Deus, quam res aliæ, etiam amore intenso magis erit diligendus.

Dico primo. Ratione intensionis, quæ consistit in maiori multitudine partium gradualium, nullum esse ordinem in charitate. Patet, nam in primis potest amor naturalis respectu alicuius creaturæ, ut mariti, filii, vel etiam caniculi etc. intensior esse, quam sit amor supernaturalis Dei, cum enim finita sit intensio dilectionis Dei, verbi gratia, ut 10, et actus dilectionis naturalis potest maiori et maiori conatu voluntatis et cognitione perfectiori fieri, poterit tandem excrescere ad tantam intensionem aliquis amor naturalis, quanta est intensio dilectionis theologicæ remissæ; et omnia iudicia, ex quibus intensionem actus nostri coniicere possumus, id manifeste ostendunt. Quod si autem ordo aliquis secundum intensionem observari deberet in dilectione, clarissime sequitur, neminem posse amare ullam creaturam sine periculo peccandi contra ordinem charitatis, et consequenter sine peccato, quia periculum esset, ne produceret actum intensiorem amoris creaturæ, quam Dei, quod absurdissimum est. Quod vero actus dilectionis supernaturalis et theologicus non debeat maiori intensione versari circa Deum, quam circa alia, patet, nam eodem actu, quo amamus creaturam propter Deum charitate theologica, amamus etiam Deum ipsum, et sicut in habitu theologico charitatis non est alia pars habitus, quæ ordinatur ad dilectionem Dei et ad dilectionem creaturæ propter Deum: ita in actu charitatis non est alia pars, qua ametur

Deus, alia, qua creatura, sed eodem simplici actu amamus creaturam et Deum propter se. Ergo ille actus tantam habet multitudinem partium, ac proinde intensionem, prout ordinatur ad Deum, quantum habet, prout ordinatur ad creaturam. Licet igitur ille actus diverso modo feratur in Deum et in proximum, eo quod in Deum fertur propter se, ut in rationem formalem et ultimum finem cui, tamen eadem intensione fertur in Deum et creaturam.

Ad fundamentum Soti responsio patet ex dictis.

Dico secundo. Ordo charitatis in amando diversa obiecta attendi debet secundum amorem appretiativum, non quoad efficaciam et effectum dilectionis; secundum quem ordinem Deus est diligendus super omnia. Prima pars patet, tum ex dictis, tum etiam, quia ille ordo servandus est in diligendo, qui si servetur, servatur charitas; at charitas servatur semper, quamdiu iste ordo appretiativus servatur: ergo etc. Secundum patet ex *Matth.* 10. v. 38., *Lucæ* 14. v. 16., qui amat patrem etc. plus, quam me, non est me dignus. Similiter *Lucæ* 14. v. 26., *Matth.* 10. v. 17., qui non odit, inquit, patrem et matrem etc. Ubi non præcipitur odium positivum patris etc., sed significatur, quod si aliqua creatura aduersetur dilectioni Dei, et observationi mandatorum eius, quam volumus Deo per charitatem, potius Deo exhibendus est effectus dilectionis observando eius mandata; et ut *Augustinus* tract. 15. in *Ioan.*, si duorum cogatur homo alterum eligere, eligat Deo dilecto mori, quam Deo offenso vivere. Et ut idem *Augustinus* l. 1. de doctrina christiana c. 11. ait, Deum non diligere est aliquid ipsi in diligendo præponere. Id ipsum continet præceptum de diligendo Deo ex toto corde, et ex totis viribus, et super omnia; neque enim ibi intelligitur, ut toto conatu et summa intensione diligamus, sed ut diligamus super omnia, quæ adversantur eius amicitiae, et ut præferamus illum bonis omnibus, quæ eius legi contraria sunt. Illud solum notandum, sæpe contingere, ut imminentे gravi periculo cesseret obligatio legis Dei, ut confitendi peccatum, quod sine periculo vitae confiteri non potest, abstinere a carnis, in quo casu ratione huius periculi peccatum taceri potest, non quod propter timorem mortis liceat violare legem Dei, sed quia cum tanto periculo non obligat illud præceptum, sed cessat.

Dico tertio. Homo in bonis, quæ ad spiritualem vitam et observationem mandatorum Dei pertinent, ex charitate debet se magis amare, quam proximum, quoad effectum dilectionis. Ita *D. Thomas*

art. 4., *Augustinus* 1. de doctrina christiana c. 27. 28., et 1. retract. c. 8., et colligitur ex *Eccl.* 14. v. 5., qui sibi nequam, cui bonus etc., *Augustinus* in Enchiridio c. 76., qui vult, inquit, eleemosynam ordinate dare, a se ipso debet incipere, et eam sibi dare. Est enim eleemosyna opus misericordiæ, verissimeque dictum est, „miserere animæ tuæ placens Deo“. *Et probatur primo.* Ex charitate id magis est Deo diligendum, quod ille vult magis sibi diligi, et anteponi aliis omnibus; at Deus in iis bonis, quæ ad observationem legis suæ necessaria sunt, vult, ut homo in propria persona primo loco observet legem, et propriam honestatem rebus omnibus anteponat, ut patet ex illo *Matth.* 16. v. 26., quam dabit homo commutationem pro anima sua, *Ioan.* 14. v. 15., si diligitis me, mandata mea servate, etc. *Secundo.* Deus nihil magis odio habet, quam peccatum suæque legis transgressionem: ergo impossibile est, ut gratum illi sit cum peccato et transgressione legis ipsius aliquid facere. Ergo ex natura rei in his, quæ ad observationem legis divinæ necessaria sunt, debet potius homo observare legem in propria persona, quam habere rationem rerum aliarum, quibus sine transgressione divinæ legis exhiberi non potest effectus dilectionis, præsertim cum non sint facienda mala, ut eveniant bona, *Rom.* 3. v. 8. Unde licet in aliis personis permittere minora peccata, ut maiora vitentur, non possumus tamen ad vitanda magna peccata proximorum committere etiam levissimum crimen, ut et *Augustinus* 1. 9. med. c. 2. 9. et 20. docet, nam inter duo mala nunquam est eligendum minus, nisi quando necessitate arceamur, ut unum ex iis eligamus, nunquam autem ullo pacto obligari possumus, ut peccato nostro vitemus peccata proximi. Illud tamen verum est, propter bona temporalia proximorum aliquando omitti posse opus præceptum, verbi gratia Sacrum in die festo, quando sine periculo ægroti audiri non potest, quo casu non ideo potest omitti Sacrum, quia vita temporalis alterius præponi debeat observationi præcepti ecclesiastici, sed quia in tali casu obligatio illius præcepti cessat. Et ideo, sine spirituali nostro documento subvenire possumus necessitati corporali proximi. Quando enim duo præcepta incompossibilia concurrunt, cessat obligatio eius, quod minus obligat.

Dixi in conclusione: in bonis, quæ ad observationem etc. In aliis enim bonis spiritualibus hic ordo non est necessarius, potest enim quis privare se fructu spirituali, etiam propter bonum corporeale proximi, ut advertit *D. Bernardus* serm. 50. in Cant.; imo

interdum tenemur omittere aliqua, quæ natura sua perfectiora sunt, et magis augent charitatem, propter bonum temporale proximi. Verbi gratia religiosus habens extremo indigentes parentes, tenetur egredi religionem, et illis subvenire, et alias etiam sæpe opera perfectiora sunt consilii, minus perfecta præcepti. In quo tamen casu non sequitur, aliquam præcepto divino teneri, ne crescat in charitate, siquidem potest maiori charitate exercere opera imperfectiora, atque ita ex charitatis perfectione supplebitur totum meritum, quod nasceretur ex opere perfectiore. Imo vero probabile est, propter salutem proximorum posse hominem simplici desiderio desiderare perpetuam privationem beatitudinis, si Deo ita videatur, dummodo in animo sit propositum non transgrediendi legem Dei. Probatur, nam multi veterum Patrum, et inter hos *Augustinus* in Psal. 103., *Hieronymus* in c. 1. Ionæ, *Chrysostomus* hom. 2. et 6. de laudibus D. Pauli, *Origenes*, *Lyranus*, *Carthusianus*, *Abulensis* etc. aiunt, Moysem *Exodi* 32. v. 32. et Paulum *Rom.* 5. v. 3. de facto talem habuisse affectum. Quamvis igitur verba illa alium sensum admittant, tamen ex sententia Patrum constat, talem affectum non esse dishonestum.

Dico quarto. Quoad bona externa fortunæ ceteris paribus nemo tenetur ea secundum effectum magis velle proximo, quam sibi. Patet, quia non tenetur illum magis amare, quam se. Duxi ceteris paribus, nam si cetera paria non sint, subveniendum est gravi necessitatì proximi etiam cum incommodo proprio, ut in materia de eleemosyna dicemus. An vero cum iactura et periculo vitæ et famæ possit quis interdum exhibere effectum dilectionis proximo, et ad talem effectum teneatur, in materia de homicidio et fama dicetur.

Dico quinto. Proximus in bonis spiritualibus magis diligendus est ex charitate, quam bona nostra corporalia. Ita *D. Thomas* ar. 5. et *Augustinus* 1. 1. de doctrina christiana c. 27. Quæ conclusio ita est intelligenda, ut exponit *D. Thomas* ad 3., hunc scilicet ordinem non esse necessarium ex præcepto, quando proximus non est in necessitate spirituali, sed solum esse consilii et perfectionis. Probatur conclusio ex *Ioan.* 15. c. v. 12., hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. At Christus Dominus ita nos dilexit, ut vitam corporalem dederit pro nostra spirituali: ergo et nos debemus animas nostras ponere pro fratribus, ut infert *D. Ioan.* 1. c. 3. v. 16. Id ipsum colligitur ex *Eccli*

17. v. 12., unicuique mandavit Deus de proximo suo. Oportet tamen in casibus particularibus necessitatem spiritualem proximi conferre cum detrimento temporali, quod sustinendum est pro bono spirituali illius. Unde in sola necessitate extrema tenemur succurrere cum periculo vitae proximis; in minori vero necessitate non tenetur quis succurrere, nisi ex officio pastoris id illi incumbat. Pastores enim, ut recte notat *Bannez* art. 5. conc. 4., ex officio tenentur suo tempore, etiam extra casum extremæ necessitatis, conferre subsidia spiritualia. Considerari etiam debet spes remedii proximi, quæ si valde probabilis non sit, non obligat cum tanto detrimento, ut in simili de correctione fraterna dicetur. Extrema autem necessitas spiritualis censetur illa, inquit *Bannez*, in qua aliter aut non potest, aut vix potest proximus evadere damnationem. Ut si in articulo mortis non est, qui conferat baptismum, vel si quis in fide nutare incipiat.

Dico sexto. Inter proximos, quando omnibus exhiberi non potest effectus dilectionis, potius est exhibendus hic effectus quibusdam, quam aliis. Atque ita ordo charitatis exigit, ut quoad affectum magis quidam proximi, quam alii. Ita *D. Thomas* art. 6. usque ad 12. inclusive. Et addit *D. Thomas* art. 6., etiam quoad effectum magis diligendos eos, qui magis diliguntur quoad affectum, et, ut ipse ait, ad eos intensior charitatis affectus haberi debet, quibus convenit nos magis beneficos esse. Sed quidquid sit de hoc, quod a multis improbatur, ut notat *Bannez* art. 6., probatur conclusio ex *Augustini* l. 6. de doctrina christiana c. 28., omnes, ait æqualiter sunt amandi, cum tamen non possumus omnibus æqualiter benefacere, magis est beneficiendum coniunctioribus. Idem habet de vera religione c. 46. et 47., quod etiam tradit *Apostolus* l. *Tim.* 5. v. 8., si quis suorum, et maxime domesticorum etc. *Gal.* 6. v. 10., operemur bona ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei. Et ratio est, nam observatio divinæ legis est bonum quoddam, quod per charitatem Deo velle debeamus; at præcepta sunt pietatis etc., quibus tenemur in casu necessitatis potius succurrere parentibus, quam extraneis, et domesticis potius, quam alienis: ergo etc.

In specie autem in primis ceteris paribus, quoad effectum magis amandi sunt, qui nobis sunt magis coniuncti vel consanguinitate, vel coniunctione civili, et politica etc., quam extraneos, ut colligitur ex locis citatis *D. Augustini*, et *Apostoli*. Et ratio

Extrema ne-
cessitas spiri-
tualis quid.

naturalis id ipsum ostendit. Nec contra hoc est, quod *Prov.* 18. v. 24. dicitur, vir amabilis ad societatem magis amicus erit, quam frater. Solum enim indicat sapiens, homines affabiles etiam extrancos saepe magis amari, quam fratres, quo ostendit maximam vim affabilitatis. Secundo inter coniunctos nobis ceteris paribus, qui coniunctus est nobis carnaliter, magis est diligendus, quoad bona temporalia, quam qui coniunctus est spiritualiter. Verbi gratia pater carnis, quam spiritualis; licet coniuncti spiritualiter magis sint diligendi in ordine ad bona spiritualia propria illius coniunctionis. Ita *D. Thomas* art. 8. ad. 2. Primum patet, quia unicuique maxime debemus velle ea bona, quae spectant ad illam coniunctionem, quae est ratio volendi illa bona, ut bona ista temporalia per se spectant ad naturalem coniunctionem, ad spiritualem vero solum secundario, quatenus vita conservanda est propter bonum spirituale. Secundum patet. Nam quemadmodum in societate civili respectu boni proprii coniunctionis civilis magis diligendi sunt, qui ad illam societatem pertinent, quam alii etiam coniuncti carnaliter, verbi gratia in iis, quae spectant ad militiam vel ad bonum reipublicae, magis obediendum est magistratui, quam amicis etc.: ergo similiter etc. Tertio. Quod ad patrem et filium attinet, ait *D. Thomas* art. 9., patrem magis diligendum, quam filium ex parte obiecti, quia est maius bonum ipsius, cum sit principium, a quo processit; tamen ex parte diligentis ait magis esse diligendos filios. Et ita ex *Aristotele* 8. Ethic. c. 12., parentes magis solere diligere filios, quam filii diligent parentes, cuius rei varias assignat *D. Thomas* rationes. Addit tamen *D. Thomas* ad 1. et 3., parentibus magis deberi honorem, filiis curam, et in extrema necessitate parentibus maxime tenemur providere. Inter parentes autem ait *D. Thomas* art. 10. patri magis, quam matri exhibendum esse effectum dilectionis, quia inquit, pater est principium generationis modo excellentiori, tamquam activum principium. Uxorem vero inquit art. 11., ratione maioris coniunctionis, magis esse diligendam, quam patrem; at vero secundum rationem boni magis sunt diligendi parentes, quia diliguntur sub ratione boni eminentioris, tanquam principia nostri esse. Similiter art. 12. ait *D. Thomas*, ratione maioris boni magis esse diligendum benefactorem, quamvis ratione maioris coniunctionis magis soleamus diligere eos, quibus benefacimus, quia, ut ait *Aristoteles* 9. Ethic. 7., naturaliter quilibet diligit opus suum. Addit demum *D. Thomas* art. 13., in

patria quemlibet ex parte obiecti, id est boni, quod quis alii exoptat, magis diligere se meliores, quam se ipsum, quia propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam, vult qui-libet beatus unumquemque habere, quod ipsi debetur secundum divinam iustitiam.

Quaestio XXVII., XXVIII., XXIX.

DE ACTIBUS CHARITATIS: DILECTIONE, GAUDIO, PACE.

Diximus supra qu. 23. art. 1. dub. 3., ab eadem virtute produci posse plures actus circa idem obiectum formale, et ideo in specie a virtute charitatis septem diversi generis actus proficisci, per modum quidem prosecutionis: complacentiam seu dilectionem, desiderium, spem, delectationem seu gaudium; per modum fugæ: odium, timorem, tristitiam. Et quidem de dilectione egimus late illa qu. 23., de gaudio nulla est peculiaris difficultas. Ad pacem quod attinet, ait *D. Thomas* qu. 29., illam non esse virtutem specialem, sed esse ordinatam concordiam, quæ nascitur ex virtute charitatis, prout extenditur ad proximos. Hæc enim ordinata concordia, in qua pax consistit, proprie et formaliter est dilectio alienius boni; non quidem absolute, et sine ordine ad alterum, sed potius consistit in dilectione eiusdem boni, ob eam rationem, quod illud bonum volitum sit ab alio. Ita ut actus pacis non sit alias, quam velle bonum, quod alter vult, seu velle conformare voluntatem nostram cum alterius. Et quidem si velimus consensum nostræ voluntatis tribuere proximo propter Deum, erit actus charitatis, si propter motivum alterius virtutis, ad illam virtutem spectabit, ex cuius motivo operamur.

Deinde *D. Thomas* qu. 27. art. 4., 5. et 6. explicat modum, quo Deus diligi debeat, nempe propter se, tamquam propter causam formalem; propter beneficia vero, tamquam propter causam materiale, quatenus dispositio ad formam revocatur ad genus causæ materialis, beneficia autem Dei disponunt ad excitandam dilectionem Dei in nobis. Ex quo *Bannez* et *Valentia* late ostendunt contra hæreticos, licitum esse diligere Deum propter retributionem.

Demum art. 7. et 8. comparat *D. Thomas* inter se quosdam actus dilectionis, et quidem art. 7. ait, dilectionem amicorum esse magis meritoriam, quam inimicorum ex parte eius, qui diligitur, eo, quod amicus melior est inimico, siquidem inimicus peccator est, et inimicus Dei, et quia charitas ferventior est in coniunctos. Tamen ratione difficultatis superare potest dilectio inimicorum, ac proinde ex alio capite intra eandem speciem (quæ ab obiecto formali desumitur) potest superare dilectio inimicorum dilectionem amici. Odium tamen amici ceteris paribus absolute peius est, et maius peccatum, quam odium inimici, siquidem ceteris paribus magis est debita dilectio amici, quam inimici.

Deinde art. 8. ait *D. Thomas*, ceteris paribus magis esse meritorium diligere proximum propter Deum, quam diligere Deum secundum se absolute, siquidem in illa dilectione non solum diligitur Deus secundum se, sed etiam proximus, quæ est aliqua perfectio, saltem individualis, licet ex alio capite dilectio Dei secundum se possit esse perfectior et magis meritoria, si cetera paria non sint, eo quod verbi gratia maiora bona volumus Deo secundum se, etc.

Quaestio XXX., XXXI.

DE MISERICORDIA ET BENEFICENTIA.

Misericordia aliquando accipitur pro dolore et tristitia propter miseriā alienam, ut notat *Aristoteles* 2. rhet. c. 11., ubi commiserationem ait esse dolorem ex apparente malo, adferente dolorem ei, qui illa fortuna sit indignus, in quod quidem malum ferri posse putamus, ut nos, vel carorum aliquis incidat, et præsertim cum illud malum proximum esse videtur. In qua definitione licet Aristoteles loqui videatur non tam de misericordia in communi, quam de illius specie certa, quæ indignationi opponitur. Sicut enim indignatio est dolor de bonis alienis, eo quod illis indignus sit, ita commiseratio est dolor de malo alterius, eo quod indignus patiatur. Apte tamen explicat hæc definitio ea, quæ inveniuntur in misericordia, ut est quædam passio. Primo enim, ut quis ad misericordiam commoveatur, necesse est, ut malum aliquod vel

præscens sit, vel non procul ab eo, qui dignus non est; iis enim, qui mala valde remota timent, aut iusta patiuntur, non adeo miseramur. Deinde necesse est, ut is, qui miseretur, arbitretur se vel suorum aliquem simile malum pati posse, quo fit, ut clades valde remotæ non adeo moveant ad commiserationem. Nec tam misericordes solent esse iuvenes, nimirum potentes et felices etc., audaces ctc., ac senes, miseri, et timidi.

Aliquando vero misericordia significat voluntatem sublevandi alienam miseriam, sive coniunctam habeat tristitiam de malo alieno, sive non; qua ratione etiam in beatis, imo in Deo ipso formaliter reperitur misericordia, quamvis tristitia et dolor de malis hominum non sint in illis. Hoc posito certum est, actus misericordiæ esse Deo gratos, honestos ac laudabiles, ut constat ex *Matth.* 5. v. 7., beati misericordes etc., *Coloss.* 3. v. 12., *Matth.* 9. v. 13., *Oseeæ* 6. v. 6., misericordiam volo etc., hoc est, ut explicat *Augustinus* 1. 20. contra Faustum c. 10., *D. Thomas* art. 4. ad 1., potius volo misericordiam, quam sacrificium. Ex quo etiam sequitur, misericordiam esse virtutem. Unde *D. Augustinus* reprehendit Stoicos, qui a virtutum numero excludebant misericordiam, et laudat Ciceronem, quod dixit, nullam virtutem ceteris admirabiliorem fuisse misericordia. Solum ergo superest difficultas, an actus iste misericordiæ et beneficentiæ sit actus virtutis charitatis, vel alterius.

Actus
misericordiæ
cuius vir-
tutis actus
sunt?

Prima
sententia.

Prima sententia est *Valentiae*, hic, quam etiam *Bannez*, licet timide, sequitur art. 3., misericordiam esse virtutem specialem distinctam ab omnibus aliis, et sumitur ex *D. Thomæ* art. 3. ad 2., ex quo tale argumentum format Valentia: in misericordia assignari potest speciale obiectum, nempe malum alterius, quatenus opera nostra auferri potest, in sublevanda siquidem proximi miseria specialis quædam honestas et specialis difficultas invenitur: ergo per specialem virtutem superanda est talis difficultas.

Dico primo. Velle sublevare miseriam proximi et detestari malum illius, ab eadem virtute nascitur, qua diligimus proximum sive propter Deum, sive propter se etc. Probatur, nam vel volumus sublevare miseriam proximi propter Deum, quatenus scilicet est bonum Dei in persona proximi, vel quia ille actus sublevandi miseriam est bonus proximo in se absque explicito respectu ad Deum. At quacunque ratione id velimus, talis actus necessario pertinebit ad virtutem, qua proximus diligitur, siquidem eius

virtutis est amare, seu, quod idem est, velle bonum proximo. Ergo actus misericordiae ad eam virtutem spectat, qua amatur proximus. Deinde conferre beneficia in alium ad eam virtutem spectat, qua volumus alteri bonum; et ideo *D. Thomas* qu. 31. art. 4. ait, per eandem virtutem charitatis nos benefacere et diligere, ideoque beneficentiam esse actum charitatis. Ergo similiter auferre malum alterius ad eandem virtutem spectabit, per quam illius malum detestamur; at detestari seu odisse malum alterius per se pertinet ad virtutem, qua ille diligitur, ut ex *D. Thoma* et ratione supra ostendimus qu. 23. art. 1. dub. 3.: ergo etiam auferre malum alterius et sublevare eius miseriam pertinebit ad eandem virtutem, qua diligimus. Denique per eandem virtutem gaudemus de bonis proximorum et tristamur de malis illorum, ut supra dixi; at gaudere de bonis proximi spectat ad virtutem, qua diligimus proximum: ergo etiam tristari de malo alterius. Ac proinde licet ab uno actu excellentiori, aut magis necessario sumant virtutes suam denominationem, elicere tamen possunt etiam alios actus, a quibus non denominantur, ut in disputatione de spe diximus, et constat exemplo temperantiæ, fortitudinis etc.

Nec satisficit, quod ait *Valentia*, odisse malum alterius absolute pertinere ad eam virtutem, qua diligimus proximum; odisse tamen malum proximi, quatenus nostra opera auferri potest, spectare ad virtutem specialem, quæ circa malum alterius solum versatur. Tum quia ad eandem virtutem spectat velle bonum alteri absolute, et velle bonum, ut a nobis conferri potest, atque ideo dixit *D. Thomas*, beneficentiam spectare ad charitatem: ergo similiter etc.; tum quia ex eo, quod aliquod obiectum ad nostram potestatem referatur aliquando, non mutatur obiectum virtutis habitualis, nec propter illum respectum necessaria est alia virtus specialis, ut inductione patet: ergo etc. Et ex his patet solutio fundamenti Valentiae.

Dico secundo. Actus misericordiae interdum proficiscitur a virtute charitatis theologicæ, interdum ab alia virtute, qua proximus diligatur propter suam naturam aut aliquam perfectionem, seu virtutem ipsius. Et primo quidem, quod interdum a charitate proficiscatur, patet, nam si quis velit sublevare miseriam proximi, quatenus illa sublevatio est bona Deo in proximo, in quo Deus illud bonum acceptat, vel certe detestatur malum proximi, ut est malum Deo, in tali actu formalis et ultima ratio volendi est ipsum

objecum formale charitatis: ergo erit actus charitatis. Deinde per charitatem non solum diligimus proximum, sed etiam illi benefacimus, atque ita beneficentia ad virtutem charitatis spectat, ut qu. 31. art. 4. probat *D. Thomas*: ergo per charitatem possumus tribuere proximo bona, atque ideo sublevare eius miseriam. Quod vero actus misericordiae etiam a virtute distincta a charitate oriri potest, patet ex *D. Paulo Coloss.* 3. v. 12., ubi postquam dixisset, induite viscera misericordiae etc., addit, super omnia autem charitatem habete, quibus verbis plane distinguit charitatem ab interiori misericordia, quam significat per viscera misericordiae, et ideo *D. Thomas*, licet nusquam dicat misericordiam esse virtutem distinctam ab omni virtute diligendi proximum, ait tamen art. 3. ad 3., esse virtutem distinctam a charitate.

Quod vero misericordia sit virtus specialis, qua diligitur proximus propter communionem naturae, docet *s. Leo* serm. 7. in Quadrag., ubi ait, misericordiam propter naturae communicationem esse laudabilem, quamvis non pertineat ad praemia vitae aeternae. Quibus verbis clarissime distinguit misericordiam a charitate. Ratio est; nam bonitas et perfectio creaturae rationalis propter se diligi potest honeste, et est ratio non solum, propter quam subvenire possumus illi in necessitate, sed etiam propter quam tenemur indigenti proximo subvenire propter ipsum, et ipsius perfectionem, quae ulterius est ratio, ut voluntas non solum eliciat actum dilectionis, sed etiam volitionem sublevandi miseriam illius. Verum quia duplicis ordinis perfectio considerari potest in homine, naturalis scilicet et supernaturalis, hinc fit, ut duplex possit esse virtus misericordiae, sicut et quaelibet alia virtus moralis, una naturalis in essentia, quae respicit perfectionem naturalem hominis sine ordine ad perfectionem ipsius supernaturalem, et hanc virtutem diximus superius a quibusdam vocari amicitiam naturalem, quatenus elicit actum dilectionis. Alia supernaturalis in essentia, quae pro obiecto habet supernaturalem perfectionem, quae in proximo apprehenditur, vel ad quam ordinatur, et propter quam volumus ipsi subvenire. Et de huiusmodi misericordiae actibus intelligi possunt loca Scripturae, in quibus remissio peccatorum tribuitur eleemosynae, vel certe de actu eleemosynae a charitate proficiscente.

An vero misericordia sit praestantior ceteris virtutibus, disputat *D. Thomas* qu. 30. art. 4., et quidem theologicis minus

præstantem esse, omnibus tamen aliis moralibus virtutibus, quæ circa proximos versantur, nobiliorem esse dicit. Imo ad primum argumentum ait, opus misericordiæ esse magis gratum Deo, quam sacrificium iuxta illud, misericordiam volo etc., atque ideo misericordiam etiam religioni præfert D. Thomas, et inter omnes virtutes morales voluntatis principem illi locum attribuit. Et ratio a priori esse potest, nam in aliis virtutibus obiectum formale est honestas obiectiva alicuius actus, quæ honestas posita est in conformitate cum natura rationali, quatenus rationalis est; at vero virtus diligendi proximum propter ipsum habet pro formalis obiecto naturam rationalem, in qua ordinantur actus honesti, et quæ post Deum summum dignitatis locum obtinet inter res creatas: ergo virtus, cuius obiectum formale est perfectio creaturæ rationalis, debet esse præstantissima post virtutes theologicas, et ideo nihil mirum, si misericordia magis placeat Deo, quam sacrificium. Et ratione huius maioris perfectionis maiorem vim habet impetrandi a Deo auxilia gratiæ ad iustificationem. Addit D. Thomas qu. 30. art. 1. ad 2., et qu. 32. art. 9. ad 3., misericordiam proprie esse ad alium, licet etiam interdum sui ipsius misereri quis dicatur, uti *Eccli* 30. v. 24., miserere animæ tuæ placens Deo. Unde *Augustinus* in Enchir. c. 76., et refertur de pœnitentia d. 3. can. 19., qui vult, inquit, eleemosynam ordinate dare, a se ipso debet incipere, et eam primum sibi dare.

Quæstio XXXII.

DE ELEEMOSYNA.

ARTICULUS I., II., III.

Quid sit et quotplex eleemosyna.

Eleemosynæ nomine intelligitur actus tribuendi aliquid indigenti, ut illius miseria sublevetur. Quia vero hic actus fieri potest ex quam plurimis motivis, idcirco spectare potest ad plures virtutes. Nam in primis si tribuatur aliquid ad sublevandam egestatem alterius propter Deum, seu Deo in indigente acceptanti,

Eleemosyna
quid?

erit actus charitatis; si vero fiat egenis parentibus, vel locis sacris ex proprio motivo pietatis et religionis, erit actus pietatis et religionis. Si tamen demus proximo ex proprio motivo misericordiae propter ipsum, scilicet naturae humanae perfectionem, in qua nobiscum communicat proximus, et quae causa est, ut disciplineat nobis malum proximi, spectabit ad virtutem specialem misericordiae, de qua egimus.

Duplex. Duo autem ait *D. Thomas* esse genera eleemosynæ. Alterum spirituale, quo miseriæ spirituali subvenimus; estque longe præstantior, quam quælibet alia eleemosyna, ut docet *S. Augustinus* de catechizandis rudibus c. 28. et 1. 20. hom. 6., quia scilicet præstantissima bona conferuntur proximo, quando præbetur illis eleemosyna spiritualis. Alterum genus est eleemosynæ corporalis, in quo collocantur bona, quæ vel ipsius cadaveribus mortuorum exhibemus ea sepeliendo, ut constat ex 2. *Reg.* 2. v. 5., quia licet hæc virtus non versetur circa insensibilia, tamen quatenus apprehenditur ad hominem mortuum, et ad animam immortalem pertinere cadaver, et illius esse miseriam, si cadaver insepultum sit, potest etiam circa illud versari misericordia.

ARTICULUS IV.

De effectu spirituali eleemosynæ.

Non solum Patres, sed et Scriptura frequentissime ait, per eleemosynam tolli peccata. *Dan.* 4. v. 24., *Eccli* 3. v. 33., *Tob.* 4. v. 11., *Eccli* 29. v. 15., et aliis locis collectis a *Cypriano* 1. 3. ad *Quirin.* c. 11. Ex Patribus vero non solum *Chrysostomus*, sed etiam *Cyprianus*, de opere et eleemosyna; *Leo* serm. 2. de collectis, *D. Maximus* hom. 2. de eleemosyna, aiunt, eleemosynam baptizmi instar largiri indulgentiam. Unde quidam apud *Augustinum* 1. 21. civit. c. 22., et in *Enchir.* c. 76. et sequ. docent, eos solos perpetuo inferni igne arsuros, qui eleemosynas non faciunt, reliquos vero etiam gravibus delictis oneratos non arsuros in æternum, si quidem *Matth.* 25. v. 41. ii soli mittuntur in ignem æternum, qui eleemosynam non fecerunt.

Duo certa. Sed breviter in hac re duo sunt secundum fidem catholicam certissima. *Primum*, certum est, eleemosynam habere effectum

spiritualem, non solum satisfaciendi pro pœnis debitisi peccato, sed etiam emundandi a peccatis, ut docet *D. Ambrosius* serm. 31. et *Chrysostomus* hom. 60. ad populum, et Scriptura locis citatis, et *Prov.* 15. v. 27., per misericordiam et fidem purgantur peccata, etc. 16. v. 6., misericordia et veritate redimitur iniquitas.

Secundum, certum est, eleemosynam non solum non tollere peccatum ex opere operato, sed ne quidem esse sufficientem et ultimam dispositionem ad remissionem peccati. Et contrariam sententiam *D. Augustinus* locis citatis ait esse contra fidem. Si quidem ex Apostolo constat *1. Cor.* 13. v. 3., quod licet quis omnes facultates distribuat in cibum pauperibus, si charitatem non habuerit, etc. Unde *D. Gregorius* 3. p. pastor. c. 21. et 19., moral. c. 29., qui indigenti, inquit, præbet substantiam exteriorem, et vitam suam ab iniquitate non custodit, rem suam Deo tribuit et se ipsum per peccatum auctori Deo aufert. Deinde Scriptura sæpe docet, ad salutem necessariam esse pœnitentiam, cessationem a peccatis, et observationem mandatorum; qui enim in uno delinquit, reus est omnium. At hæc vera non essent, si sola eleemosyna esset sufficiens dispositio ad iustitiam. Posset enim quispiam fidelis liberaliter dare eleemosynam, qui interea luxuriouse etc. viveret.

Quamobrem, cum eleemosyna dicitur tollere peccata, vel sermo est de eleemosyna, quæ ex charitate proficiscitur, vel idcirco dicitur tollere peccata, quia ex Dei promissione abundantiora auxilia gratiæ conferuntur facienti eleemosynam, per quæ sensim homo perducitur ad ultimam dispositionem necessariam ad iustificationem; quod factum scimus in Cornelio *Act.* 10., cuius eleemosynæ ascenderunt in conspectum Dei, et impetrarunt, ut ad fidem et baptizmum perduceretur. Eleemosyna enim, inquit Sapiens *Eccles.* 29. v. 15., exorat pro omni malo, et eos, quibus beneficia conferuntur, excitat, ut Deum pro largitore orient.

Valor autem et mensura meriti eleemosynæ attendi debet vel ex parte quantitatis rei, sive absolute, sive comparative ad facultates dantis; qua ratione vidua *Lucæ* 21. v. 3. plus cæteris dedisse dicitur, quia totum dedit; vel ex affectu dantis, quia scilicet fit maiori charitate, maiore promptitudine et voluntate dandi plura, si facultas non deesset.

ARTICULUS V., VI.

An dare eleemosynam sit præceptum.

Dico primo. Actus dandi eleemosynam aliquando est in præcepto et ad illum sub peccato mortali tenemur. Probatur *Eccli* 4. v. 1., postquam Sapiens dixisset, eleemosynam pauperis non esse defraudandam, addit v. 8., declina pauperi sine tristitia aurem tuam, et redde debitum tuum, et *Prov.* 21. v. 13., qui obturat aurem ad clamorem pauperis etc., et *Dent.* 15. v. 8., non deerunt pauperes in terra tua, idcirco ego præcipio tibi, ut aperias manum fratri tuo, et *I. Tim.* 6. v. 17. 19., divitibus huius sæculi præcipe, facile tribuere, et *I. Joan.* 3. v. 17., qui fratri indigenti non dat, dicitur non habere charitatem, *Iacobi* 2. v. 13., iudicium sine misericordia est non facienti misericordiam.

Deinde non solum dives epulo damnatus legitur esse, quod Lazari indigenti non tribuerit, ut notat *Chrysostomus* hom. 33. ad pop., *Augustinus* l. 30. hom. 7., sed etiam in die iudicii damnantur, qui omisere facere eleemosynam, *Matth.* 23. At nemo damnatur, nisi propter peccatum mortale, sicut nec excidit a charitate: ergo omissio operis dandi cibum, visitandi ægros, incarceratos etc. aliquando est peccatum mortale.

Hoc vero præceptum aliqui revocant ad præceptum non occidendi, propter illud *D. Ambrosius* relatus d. 86. can. 21., pasce inquit fame morientem, quisquis enim pascendo servare poterat, si non pavisti, occidisti. Alii cum *D. Thoma* art. 5. ad 4. aiunt, revocari ad præceptum de honorandis parentibus; ibi enim honoris nomine intelligitur etiam beneficentia, sicut etiam *Prov.* 3. v. 9. et *I. ad Tim.* 3. v. 3. et 17. Alii revocant ad præceptum charitatis.

Ut vero explicemus, quomodo hoc præceptum et quando
Quomodo et quando obligeat. obliget, sciendum est ex *D. Thoma* art. 6., bona ex quibus fieri potest eleemosyna, triplicia esse. Quædam necessaria, vel ad conservandum vitam et sanitatem propriam, aut eorum, qui ad nos pertinent, vel ad conservandum gradum et statum, in quo aliquis est, aut quem prudenter et honeste cogitat acquirere. In quo quidem gradu quædam bona sunt simpliciter ad statum, eo quod sine iis conservari non posset proprius status, quædam vero, sine quibus licet honeste conservetur status, non tamen tanto commodo, verbi gratia non tanto numero famulorum, nec tanto vestium, ciborum etc. apparatu.

Alia sunt bona superflua, quæ vel per avaritiam in cumulo retinentur, vel certe intemperanter consumantur, in ludis, venationibus etc., quæ ultra honestam recreationem assumuntur. Similiter ait *D. Thomas* art. 3., necessitatem proximi indigentis quandam esse extremam, ex qua nisi adiuvetur, imminet illi periculum probabile amissionis vel vitæ, vel alicuius membra præcipui, ut oculorum, manuum etc.; aliam gravem, ex qua nisi adiuvetur proximus, imminet illi periculum grave mali, ut amissionis libertatis, famæ, aut notabilis partis substantiæ, aut certe periculum est propter incommoda, quæ patitur in victu, vestitu, habitatione etc., ne in morbum gravem ex his incommodis incidat. Deinde alia necessitas est levís, quando scilicet proximus minus commode sustentatur, nisi adiuvetur eleemosynis, licet sine prædictis periculis.

Iam ergo illud certissimum, præcepto dandi eleemosynam non obligari nos, nisi quando proximus est in necessitate; tum quia id commune est omnibus præceptis affirmativis, ut non obligent pro semper; tum quia misericordiâ debet sublevari indigentia proximi: ergo quando nulla est miseria et necessitas, nulla erit obligatio misericordiæ.

Dico secundo. Necessitati proximi non tenemur subvenire isto præcepto, quandocunque non possumus subvenire illi sine nostro, vel eorum, qui ad nos spectant, detimento maiori, aut æquali, vel paulo minori. Ita *D. Thomas* art. 5. 6. et 9. Et ratio est clara, nam misericordia nos obligat tantum, ut succurramus alteri, quantum obligat ordinata charitas, ut nobis nostrisque prospiciamus. Sive igitur actus, quo sibi quis subveniat, eleemosyna dicatur, sive non, ut art. 9. ad 3. ait *D. Thomas*, certum tamen est, hominem posse sibi subvenire in pari necessitate neglecto proximo. Imo ait ibi *D. Thomas*, *Caietanus* et alii: is, qui accipit eleemosynas ab alio distribuendas pauperibus, si indiget, sicut alii, potest ex iis etiam sibi prospicere, quemadmodum etiam rem inventam, quæ pauperi danda esset, potest ex consilio Confessarii sibi retinere pauper. Addit *D. Thomas* art. 6., quod si persona in extrema necessitate constituta talis esset, quæ multum utilitatis adferret rei publicæ, vel Ecclesiæ, per illius conservationem posset quis laudabiliter se et suos exponere periculo mortis, si quidem bonum commune præponderat bono particulari.

Dico tertio. In extrema et gravi necessitate tenetur quis subvenire proximo indigenti ex superfluis. Ita *D. Thomas* art. 5. c.

et 3., et Patres paulo post citandi, qui aiunt, pauperum esse panem, quem superflue retinent divites. Et ratio est, nam aliquando obligat hoc præceptum; at non potest esse tempus magis opportunum, quam cum quis habet superflua, et alter vel extreme, vel gravissime indiget.

Dico quarto. In extrema et quasi extrema necessitate tenemur subvenire proximo, non tantum ex bonis superfluis, sed etiam ex utilibus, aut necessariis, secundum quid ad statum nostrum. Privatae tamen personæ non tenetur quis etiam in casu extremæ necessitatis subvenire ex bonis simpliciter necessariis ad statum. Prima pars est *Navarri*, c. 24. n. 5. *Cordubensis*, *Sylvestri*, *Augustini*, *Caietani*, et colligitur ex Patribus, qui absolute aiunt, occisorem esse proximi, qui indigentem, cum possit, non liberat, ut *Ambrosius* relatus d. 86. c. 21. „pasce“, et *Symmachus* Papa apud Gratianum initio d. 83., mortem, ait, languentibus probatur infligere, qui hanc, cum possit, non excludit, atque potest extreme indigenti ex bonis utilibus sine detimento sui status, simpliciter potest subvenire proximo. Ergo qui non subvenit ex bonis utilibus iuxta sententiam Patrum, reus est homicidii.

Secunda pars est D. Thomæ art. 6., ubi tantum ait, laudabile esse, si quis extreme indigenti subveniat ex his, quæ necessaria sunt ad statum. Probatur. Nam si alicui immineat mors ab iniusto invasore, vel in captivitate detinente, non tenetur quis illum defendere tribuendo invasori totam rem familiarem, ne illum occidat. Similiter si vita ægri conservari possit exquisitis medicamentis, ex gemmis et unctionibus pretiosis confectis, non tenetur quis totam substantiam profundere, ut vitam ægroti conservet. Quod non provenit aliunde, nisi quia obligatio succurrenti proximo extreme indigenti non obligat cum tanto detimento, cum amissione scilicet bonorum, quibus status conservari non potest. Deinde nemo tenetur cum gravi suo incommodo et molestiis defendere vitam proximi; at gravissima incommoda imminent illi, qui statu suo cadit.

Dices. In extrema necessitate omnia sunt communia, et ideo potest extreme indigens uti rebus alienis, etiam necessariis ad statum proximi; at id non esset, si hic non teneretur etiam, ex necessariis ad statum dare eleemosynam huiusmodi egeno. *Respondeo.* Si hoc argumentum aliquid probaret, ostenderet etiam teneri aliquem subvenire huiusmodi egeno non solum cum ammissione status, sed etiam si ad eam miseriam redigeretur, ut *Bannez* ait,

vivere cogeretur instar egentissimi rustici, vel mendici, si quidem is, qui in extrema necessitate est constitutus, uti potest omnibus rebus proximi, tamquam suis, quæ non sunt simpliciter necessariæ ad illius vitam conservandum. Dico igitur, posse quidem eum, qui in extrema est necessitate, uti iis rebus, nihilominus, quia melior est conditio possidentis, potest etiam is, qui bona necessaria habet, illa conservare, quemadmodum in materia de iustitia multorum sententia est, eum, qui a iudice examinatur in causa capitali, pro defensione vitæ suæ posse occultare suum facinus, quod tamen ut prodat, iudex etiam tormentis gravissimis iure interrogat.

Dico quinto. Qui habent superflua, tenentur sub peccato mortali dare eleemosynas non solum in extrema et gravi necessitate, sed etiam in communibus pauperum necessitatibus; licet contrarium doceat Ioannes *Medina*, *Cod. de eleemosyna* qu. 3., *Alensis*, *Gerson*, *Durandus*, *Maior*, *Gabriel*, *Conradus*, *Rosella et Navarrus* locis a Petro Navarro relatis. Nostra tamen conclusio communis est. *Valentia* hic punt. 4., Petrus *Navarrus* l. 3. de restitutione c. 1. p. 4. dub. 5. et quos ipse citat, *Lyranus*, *Abulensis*, *Bonaventura*, *Richardus*, *Soto*, *Cordubensis*, *Covarruvias*, *Sylvester*, auctor *Armillæ*, *Bannez* etc. Et colligitur ex Patribus. Nam in primis *D. Basilius* serm. ad divites super illud *Lucæ* 12., destruam horrea mea. Cur tu, inquit, abundas, ille vero mendicat? nisi, ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille patientiæ braviis decoretur. Et panis famelici, quem tu tenes, mundi tunica, quam in conclavi conservas, discalceati calceus, qui penes te marcessit. Quocirca tot iniuriaris, quot dare vales. Et *Ambrosius* apud *Gratianum* d. 47. can. 8., sicut is, postquam id ipsum dixisset, quod Basilius, non minus crimen est, ait, habenti tollere, quam cum possis et abundes, indigenti dengare; et d. 42. initio secundum *Hieronymum*, alienam rapere convincitur, qui ultra necessaria sibi retinere probatur. Ex *Augustini* serm. 219. de tempore, quicquid, inquit, Deus nobis plus, quam opus est, dedit, non nobis specialiter dedit, sed per nos aliis erogandum transmisit. Quod si non dederimus, res alienas invadimus. Et in *Psal.* 147. res aliena, inquit, possidetur, cum superflua possidentur. Cum igitur Scriptura iuxta communem Patrum sensum sit exponenda, Scriptura sacra cum præcipit faciendam esse eleemosynam, ita exponenda est, ut ex superfluis etiam extra necessitatem extremam teneantur homines tribuere. Nam nulla usquam in iis præceptis mentio est extremæ necessitatis, sed tantum ege-

statis, peregrinationis etc., et rarissime occurunt casus extremæ necessitatis, atque adeo sæpe multis opulentis tota vita vix occurrit unus extreme indigens; et tamen dicitibus absolute præcipitur, ut faciant eleemosynam pauperibus, et damnantur, qui non visitent ægrotos, carceratos etc.; licet hi non sint in extrema necessitate. Deinde probat id variis rationibus Petrus *Navarrus*. Nam charitas, qua iubemur diligere proximum sicut nos ipsos, id exigit, ut quemadmodum ait *D. Thomas* art. 5., sicut quælibet membra corporis tantum ad se alimenti trahunt, quantum sufficit, reliquum cæteris membris relinquunt: ita superflua nostra aliis sunt usui. Illud tamen advertendum est, in primis non teneri divites omnia superflua erogare undique conquirendo pauperes etc., de hoc enim nullum est præceptum, sed sufficit, si faciant communes eleemosynas pauperibus, qui occurunt. Interim vero multa superflua sibi retinere possunt, vel propter futuros eventus, quos accidere posse secundum moralem prudentiam iudicant, vel propter necessitatem hæredum, vel quia licet secundum præsentem statum superflua sunt, tamen in statu altiori, ad quem aspirari potest, necessaria sunt. Unde notat *P. Navarrus* cum Caietano, cum rari sint, qui non aspirent ad statum altiore, raros esse, qui de superfluis status teneantur dare eleemosynam. Deinde addendum etiam est cum *D. Thoma* art. 5., extra necessitatem extremam non teneri hominem ad dandam eleemosynam, ita scilicet, ut alicui determinatæ personæ teneatur dare, sicut tenetur determinatæ personæ extreme indigenti dare, sed sufficit, si aliquibus in confuso detur eleemosyna, ut infra qu. 66. ar. 7. explicat Caietanus *D. Thomam*.

Nec obstat huic doctrinæ, quod Apostolus ait 2. *Cor.* 8. v. 8., 10. et 14., ubi solum se consilium ait dare, et non imperare, ut illorum abundantia suppleat inopiam aliorum. Nam Apostolus ibi vult, ut mittantur eleemosynæ ad alias provincias, ad quod Corinthii non tenebantur, cum facere possent eleemosynas domesticis pauperibus; vel certe largiorem ab iis eleemosynam exigebat, quam tenerentur ex præcepto dare. Ultimo demum addendum est, isto præcepto multo magis obligari ecclesiasticos ad faciendam eleemosynam de superfluis, quam sacerulares. Tum quia, ut *Concilium Tridentinum* sess. 22. c. 1. de reformatione ait, tenentur suo exemplo cæteros provocare ad opera pietatis; tum quia non debent thesaurizare cognatis etc., ut cautum est *Con. Tridentini* sess. 25. c. 1.

de reform. et locis ibi ad marginem citatis, ubi etiam additur, eos frugaliori mensa et vestitu uti debere. Tum quia, ut in eodem Tridentino Concilio sess. 23. c. 1. de reform. dicitur, peculiari præcepto incumbit illis, ut paternam curam habeant miserabilium personarum.

Dico sexto. Existenti in extrema necessitate si succurrendum sit rebus, quæ usu non consumuntur, sufficit, si per mutuum aut venditionem succurratur; si vero succurrendum est rebus usu consumptibilibus, et pauper sit eiusmodi, qui nec hic, nec alibi habeat, unde solvere possit, probabilius est, quod teneamur illis gratuito et liberaliter succurrere, licet *Navarrus*, *Adrianus*, *Covarruvias*, a Petro *Navarro* citati, contrarium doceant. Prima pars patet, nam si quis verbi gratia est in extremo periculo vitæ, ne occidatur, satis est, si mutuo dem illi equum, quo fugiat, vel algenti vestem, qua defendatur a frigore. Et ratio a priori est, nam huiusmodi egenus non indiget, nisi usu rei permanentis pro hoc tempore, ac proinde sufficienter succurritur illi, si usum præsentem rei alienæ habeat, postea vero tenetur restituere equum verbi gratia. Deinde ad sublevandam indigentiam modo prædicto impertinens est, quod equus sit illius, qui fugit vel alterius etc. Ad hæc, si quis in uno loco egeat etiam extreme, rebus etiam non consumptibilibus, in alio vero loco abundet, vel certe in præsenti habet vires et artem merendi sibi necessaria, omnes consentiunt, neminem teneri dare illi gratis, sed satis esse, si mutuum det, vel vendat etc. eo, quod is non est simpliciter in extrema necessitate. Si vero nulla omnino bona habeant, res usu consumptibiles simpliciter debere illis gratuito dari ex virtute misericordiæ sine venditione, mutuo, etc., docent *Valentia* hic p. 4., Petrus *Navarrus* l. 3. de restitutione p. 4. dub. 5. §. Suppono tertio, *Soto*, *Bannez*, *Cordubensis*, *Medina* et alii ab ipso relati. Fundamentum *Valentiæ* et *Soti* est, nam præceptum misericordiæ non potest impleri, nisi per actum misericordiæ, et actus, qui non est gratuita donatio, non est actus misericordiæ, sed iustitiæ, per quam in contractibus servatur æqualitas: ergo præceptum misericordiæ non potest impleri nisi per gratuitam donationem. Quo argumento putat *Valentia* tam certe includi gratis tribuendam eleemosynam, quam certum est extare præceptum de facienda eleemosyna, ideoque graviter reprehendit Adrianum, quia, inquit, docendo contrarium non aliud docet, quam nullum esse præceptum eleemosynæ. Sed revera hoc non est tam firmum argumentum, quam putat *Valentia*, facile enim pro *Navarro* respon-

dere quis potest, præceptum misericordiæ natura sua tantam continere obligationem subveniendi miseriæ alienæ, et subvenitur illius miseriæ, si detur mutuo ea conditione, ut ubi ad fortunam pinguiorem pervenerit, restituat: ergo etc. Maior probatur, quod scilicet in præcepto misericordiæ solum includatur, ut subveniatur miseriæ alienæ, non autem, ut donetur gratuito, nam etiam in sententia *Valentiæ*, si quis, qui uno loco eget, habeat abundanter in alio loco, constituatur in extrema necessitate, tenemur illi subvenire ex præcepto misericordiæ, sicut et illi, qui rem non habet, tamen vires, et artem et spem probabilem proxime acquirendi habet; at in illis casibus sine gratuita donatione impletur hoc præceptum misericordiæ: ergo præceptum misericordiæ non includit gratuitam donationem. Maior probatur, si quidem nulla est alia virtus, qua obligamur subvenire proximo indigenti in his casibus, nisi sola misericordia. Deinde etiam in actu dandi mutuum extreme indigenti ea conditione, ut solvat, cum ditior fuerit, includitur quædam donatio conditionata, ut nimirum nihil tencatur solvere pauper, si non pervenerit ad fortunam pinguiorem, nec tenetur talis pauper, etiamsi vires et artem habeat, procurare, ut ad tales fortunam perveniat, nisi forte is, qui mutuum dedit, ex necessariis status dederit, ut ait P. *Navarrus*. Quapropter in huiusmodi casibus videtur idem actus posse esse misericordiæ, quatenus per illum subvenitur indigentiae proximi, et iustitiæ, quatenus per illum ab alio non exigitur ultra æqualitatem.

*Alii putabant hanc conclusionem esse ex illo Lucæ 14. v. 13., cum facis convivium, voca pauperes, qui non habent retribuere, ubi constat gratis dandam eleemosynam. Deinde præceptum est de danda eleemosyna; at ex ipsis terminis constat, cleemosynam distinctam esse a venditione, mutuo etc. Nullus enim unquam dixit viros principes a mercatoribus accipere eleemosynas, cum vel mutuum accipiunt, vel emunt solutione in futurum dilata. Petr. *Navarrus* aliam quoque rationem insinuat. Sed quicquid sit de his et similibus argumentis, nostram sententiam probabilem facit auctoritas tot Doctorum, et præterea virtus liberalitatis, quando facienda est eleemosyna ex superfluis, gratuitam donationem exigit.*

Dico ultimo. Proximo extreme indigenti bonis corporalibus, de quibus Deus dixit, dominamini eorum etc., et non solum non habenti ea, sed nec vires, nec artem, ac spem probabilem brevi habendi, non solum ex charitate, sed etiam ex iustitia subsidiaria

teneri nos succurrere. Ita Petrus *Navarrus* l. 3. de restitutione c. 1. n. 344. et 356. et apud illum *Medina*, *Caietanus*, *Covarruvias*, *Bonaventura*, *Sarmiento*, imo et *D. Thomas* qu. 13. de malo a. 2. Atque ideo ait *Navarrus* n. 353., cumque omittit subvenire extreme indigenti modo prædicto, teneri ad restitutionem damnorum consecutorum. *Probatur primo* auctoritate Scripturæ et Patrum. Nam Scriptura vocat debitum eleemosynam dandam pauperi. Et Patres supra citati docent, divitem, qui non erogat superflua, aliena retinere et invadere, panem, quem detinet, familici esse, et si non pascat, occidere. At occidens voluntarie peccat contra iustitiam, et tenetur resarcire damna. Ratio propria huius rei est, nam in extrema necessitate omnia bona corporalia sunt communia egenti, non ita quidem, ut habens superflua amittat dominium et res superfluæ fiant propriæ egenorum, vel ita, ut uterquæ habeat dominium eiusdem rei, solum igitur eo modo est egentis, quomodo res mutuo data, cuius dominium est penes mutuatarium, est etiam mutuantis, quia scilicet est illi debita et habet ius ad illam rem eo, quod ante fuit illius et translatum est per mutuum, ita, ut reddi debeat. Ita ergo cum in iure naturæ res omnes communes essent, iure gentium facta est divisio rerum et translatio dominii in apprehendentem. Sed reddibiliter, ut scilicet extrema necessitate existente verus dominus debeat reddere egeno. Hæ enim implicita conditio in rerum divisione esse debuit, alias divisio ista inventa fuisset in perniciem humani generis. Ergo habens superfluum, licet sit dominus, sicut et mutuarius, tenetur tamen ex iustitia reddere egeno rem, ad quam habet ius, quamdiu durat extrema necessitas. Et confirmatur, nam non ideo dicuntur in extrema necessitate omnia esse communia, quod ex charitate sint communicanda, alias etiam in gravi, imo et in communi necessitate essent, siquidem tenetur dives etiam in his necessitatibus largiri ex charitate et misericordia: ergo ideo res in necessitate extrema dicuntur esse communes, quia egenus habet ius in illas, tanquam in res debitas sibi in necessitate. Sicut igitur si quis mihi legaret 100, ea lege, ut si Titius, qui nunc dives est, incidat in egestatem, ei tradam: teneor Titio egenti ex iustitia succurrere. Ita in præsenti etc.

Addidi in conclusione: rerum corporalium, de quibus etc., nam si quis extreme indigeat rebus, quæ ante divisionem rerum communes non erant, neque extrema necessitas faciet, ut illa fiant

indigenti communia, atque ideo non tenemur ea ex iustitia ipsi tribuere, ut si verbi gratia extreme indigeat meo testimonio, viribus, industria, consilio, correctione, oratione, et aliis vel spiritualibus, vel corporalibus eleemosynis, hæc enim iure naturæ communia non sunt, quemadmodum panis, vestis etc. communia sunt. Addidi: teneri ad restitutionem damnorum secutorum; nam si pauper evasit extremam necessitatem, non tenetur dives restituere illi rem ipsam, qua tunc subvenire debebat, quia hæc obligatio non est iustitiæ absolutæ, sed subsidiariæ. Et præterea, quia illa res communis nonnisi urgente extrema necessitate debetur; qua cessante cessat omne ius pauperis, nec quicquam amplius illi debetur. An vero in aliis casibus, quibus ex sola charitate tenemur subvenire, si non restituatur, nasci possit obligatio restituendi ex sola charitatis violatione; item, an in gravi necessitate possit quis accipere alienum sine peccato, sicut potest in extrema necessitate: in materia de iustitia est explicandum.

Quaestio XXXIII.

DE CORRECTIONE FRATERNA.

Corripere et
corrigere di-
stingvuntur.

Corripere est proximum reprehendendo ad eius emendationem niti. Corrigere autem est re ipsa emendare, ut innuit *Augustinus* 1. 1. de civitate Dei c. 9. Tamen hæc vocabula in præsenti quæstione passim confunduntur. Hæc autem correctio alia est iudiciaria et vindicativa, qua magistratus auctoritate corripitur peccatum alterius, quatenus est contra rempublicam et proximos. Alia evangelica et fraterna, qua fraterne et, ut D. Paulus ad *Gal.* 6. v. 1., in spiritu lenitatis instruitur proximus et inducitur ad emendationem peccati, non quatenus est contra alium, sed quatenus est malum ipsius peccantis. Per illum bono publico consulitur, et ideo fieri debet coram omnibus, 1. *Tim.* 5. v. 20. ut ceteri timeant; per hanc consulitur privato unius bono, et ideo *Matth.* 18. v. 15. *Lucæ* 17. v. 3., huius forma præscribitur, ut inter se et ipsum solum fiat. Est autem hæc correctio fraterna actus misericordiae, quo quis subvenit necessitati spirituali proximi, quem nititur a peccato retrahere.

De hac igitur correctione secundum fidem catholicam certum est, ^{Correctio cadit sub præcepto.} cam non solum esse laudabilem, si debito modo fiat, sed etiam esse opus præceptum a Deo. Imo etiam lumine naturæ cognosci potest obligatio huius præcepti, quod patet primo ex Scriptura *Eccli* 19. v. 13., corripe proximum, ne iterum addat, et cap. 20. v. 1., quam bonum est arguere, quam irasci, et idem repetitur c. 11. v. 7. et *Matth.* 18. v. 13., si peccaverit in te frater tuus etc. Ex quo loco clare constat, hoc præceptum correctionis obligare sub peccato mortali, cum sit de re gravissima, a qua pendet salus animæ proximi, ut indicant illa Christi verba, si te audit, lucratus es animam eius. Et *1. Thess.* 5. v. 14., *2. Thess.* 3. v. 15., *2. Tim.* 2. v. 25. idem præceptum repetitur. Idem docent Sancti Patres, quos late refert *Valentia* hic. p. 2. Ratione probatur naturali, nam præcepto charitatis et misericordiæ obligamur, ut amemus proximum, et gravi necessitati ipsius subveniamus, quando possumus. Qui enim indigenti proximo non subvenit, in eo charitas non est, inquit *B. Ioan.* 1. *ep.* c. 3. v. 17. Ergo cum possumus nostra correctione efficere, ut proximus vitet peccatum et amissionem salutis, tenemur id facere, et quidem tanto magis, quanto maior est necessitas spiritualis, quam corporalis. Deinde naturale præceptum est, ut faciamus alteri, quod nobis factum volumus; at quilibet secundum rectam rationem debet velle, ut corrigatur, iuxta illud *Prov.* 9. v. 8. inauris aurea et margarita fulgens, qui acquirit sapientem. Unde nolle corripi, Scriptura ait, stultorum esse. *Prov.* 15. v. 12. *Amos* 5. v. 10. Vir enim prudens et sensatus non murmurabit correptus, ait Sapiens, *Eccli* 10. v. 28., cum melius sit corripi a sapiente, quam stultorum adulazione decipi, *Eccli* 7. v. 6.

Dices. In Scriptura sæpe prohibetur iudicium de proximis nostris, qui suo damno stant et cadunt; at correctio fieri non potest, quin iudicetur proximus. Deinde præceptum eleemosynæ corporalis non præcipit, ut subveniamus proximo non abundantí quidem, sed ex malitia sibi consulere nolenti: ergo nec præcepto eleemosynæ spiritualis obligabimur, ut subveniamus illi, qui etiam sine correctione vitare potest peccata. Demum si quisque obligaretur ad faciendam correctionem, ergo cum verbi gratia histrionum etc. personarum peccata sint publica, omnes debent illos corripere, quod esset intolerabile. *Respondeo.* Scriptura Sacra prohibet iudicia temeraria de peccatis occultis; at vero de peccatis manifestis et iudicium fieri potest et correctio. Nec par est ratio eleemosynæ corporalis,

nam correctio spiritualis fieri potest sine ullo nostro dispendio. Deinde voluntas resurgendi a peccato, et illud vitandi non est sine gratia Dei, quam Deus ut plurimum statuit largiri per media ordinaria, inter quæ unum est fraterna correctio. Atque ideo cum Deus fortasse statueret mediante hac nostra correctione excitare voluntatem peccantis ad conversionem, adhibenda est correctio maxime, cum omnis peccans sit ignorans et ab vehementi passione perturbatur, non tam bene consideret peccati gravitatem, nisi admonetur. Histriones autem etc. non debent ab omnibus, nec ubique corrigi, quia non semper est spes de illorum correctione. Si tamen spes probabilis esset, omitti non deberet illorum correctio.

Quatuor sunt explicanda.

His positis quatuor sunt in præsenti quæstione explicanda. Primo qui teneantur corripere; secundo de quibus peccatis debeat fieri correctio; tertio quando debeat fieri correctio; quarto an secreta correctio necessario debeat præmitti, antequam superiori denuntietur aliquid delictum.

Dico primo. Etsi correctio iudicaria de præteritis peccatis a solis superioribus fieri debeat, tamen fraterna correctio non tantum prælatos, nec tantum iustos obligat, sed omnes omnino et inferiores, et peccatores, quando adsunt circumstantiæ requisitæ ad honestam correctionem. Ita *D. Thomas* art. 3., 4., 5. Et primo quidem, quod soli superiores habeant ius corripiendi iudicarie idque de solis peccatis præteritis, probandum est in materia de iustitia, ad huiusmodi enim correptionem iurisdicatio requiritur et ius coercitiva. Secunda pars in genere probari potest iisdem argumentis, quibus ostendimus correctionem fraternalm ex charitate faciendam esse. Illa enim argumenta æque de omnibus procedunt. In specie autem, quod etiam inferiores possint, non solum æquales, sed etiam superiores corripere, patet; tum quia ut *D. Hieronymus* ep. 19. ait, Paulum Apostolum reprehendendo *D. Petrum* exemplum dedisse, ut etiam minores audeant salva charitate resistere superioribus; id ipsum constat exemplo Ioab reprehendentis David Regem 2. *Reg.* 19. v. 5., et Ietro reprehendentis Moysem, *Exodi* 18. v. 14.; tum quia Christi præceptum extenditur ad omnes, qui fratres sunt, si peccaverit in te inquit frater etc., atque ex *Matth.* 23. v. 8., omnes fratres sumus; tum demum quia omnes eos tenemur corripere, quos tenemur amare, et quibus ex misericordia et charitate debemus subvenire; at tales sunt etiam prælati: ergo etc.

Verum quia debitum huius correctionis non tollit debitum

reverentiae, idcirco cum circumspectione facienda est correctio superiorum et ad privatas eorum correctiones multo rarius obligantur subditi, quam ad correctionem aliorum; qui praesunt, plerumque tenaciores sunt suae sententiæ et difficilius corrigunt errores suos, præsertium cum ab inferioribus admonentur, ideoque rara est spes correctionis eorum. Illud tamen recte admonet *D. Augustinus* l. 1. civit. c. 9., prælatos multo maiori vinculo teneri ad corrigendos defectus subditorum, quam alios, quia illis peculiari ratione committuntur pascendi subditi, quibus invigilare tenentur, tamquam rationem reddituri pro animabus etc., et de quorum moribus requiretur anima illorum. Ex qua maiori superiorum obligatione nascitur, ut quemadmodum superior tenetur inquirere peccata subditorum, ut ea corrigat, dummodo in eo non sit nimius, nec utatur mediis, quæ secundum effectum ipsorum non possunt adhiberi, cæteri autem, ut inquit *D. Thomas* art. 2. ad. 4., non tenentur quærere, quos corrigant.

Disputant hic *Bannez* art. 3., *Valentia* p. 3.: An ex charitate, vel potius ex iustitia oriatur in superioribus ista maior obligatio corrigendi. *Bannez* cum *Soto* et aliis probabiliter putat oriri ex iustitia, nam præceptum charitatis præcise non magis obligat unum, quam alium. Sicut igitur ad defensionem innocentis, quem iniustus aggreditur, magis tenetur iudex, quam privatus, eo quod ille et ratione officii, et ratione charitatis teneatur: ita in præsenti casu. Atque adeo superior, si non corrigat, cum deberet, duo peccata committit.

Quod vero peccatores possint, imo et teneantur facere correctionem (nisi forte ratione peccati publici scandalosi existimaretur prudenter, inutilem fore talem correctionem), patet, nam præcepta supra allata de correctione generaliter omnes complectuntur homines. Deinde cum omnes fere sint peccatores, saltem nemo certus sit, utrum odio sit dignus, an amore, pessime consultum esset hominibus, si peccatores non possent corrigere. Sicut etiam peccator potest dare eleemosynam corporalem et spiritualem. Et ratio a priori est, nam præceptum de correctione fraterna fundatur in indigentia e gentis, et facultate corrigentis; at peccator saepe potest corrigere, et proximus indiget correctione: ergo. Quod vero non teneatur corrigere peccator, quando putatur inutilis fore correctio, patet, si quidem infra dicetur, nemo tenetur corrigere, nisi cum est spes emendationis; at saepe fieri potest, ut quando peccator corripit,

non sit huiusmodi spes eo, quod difficulter credatur illi, qui factis dicta destruit, et ad scandalum plus fere facta valent, quam verba ad ædificationem. Nec verum est universaliter, quod quidam aiunt, peccatorem teneri pœnitere de suis peccatis et vitam emendare, ut possit fructuose corrigere, nam licet si proximus esset in extrema necessitate spirituali et periculo moriendi in peccato, spes autem esset, quod si peccator occasionem scandali a se removens, verbi gratia publicam concubinam etc., pœniteat, posse corrigere fratrem extreme laborantem, teneatur id facere, sicuti in extrema necessitate corporali tenetur etiam cum suo incommmodo subvenire: tamen extra huiusmodi necessitatem extremam non tenetur quis præcepto charitatis ad emendationem vitæ, ut fructuosa fieri posset correctio, nisi forte ex officio incumbat illi cura animæ illius, quam tenetur corrigere. Et probatur breviter, nam quemadmodum nemo tenetur discere scientias, ut ignorantes doceat, nisi id ipsi ex officio incumbat, nec acquirere divitias, ut eleemosynas facere possit: ita nec tenebitur pœnitere, ut fructuose corrigat. Sicut igitur fieri potest, ut per accidens malitia hominis liberet ipsum ab observatione alicuius præcepti, verbi gratia infirmitas ex ebrietate contracta ab officio sacro, iejunio etc.: ita per accidens ratione peccati liberari potest ab obligatione correptionis, et quidem quia propter culpam ipsa correctio futura esset inutilis. Et quamvis Scriptura et Patres reprehendant eos, qui cum ipsi mali sint, alios volunt corrigere, et trabem ipsi in oculis circumferentes alienam festucam vellicant, in se indulgentes rigidi sunt in alios; non tamen prohibet Scriptura peccatoribus fraternal correctionem.

Correctio
de peccatis
mortalibus
et venialibus
diverse
obligat

Dico secundo. Correctio fraterna per se et sub peccato mortali solum obligat, ut fiat de peccatis mortalibus, de venialibus autem fieri potest correctio, et interdum debet, nec solum de peccatis, quæ contra nos, sed etiam, quæ contra alios fiunt. Universaliter vero existimo, correctionem fraternal solum obligare ad futurum peccatum, id est cuius periculum imminet, vel quia continuatur vel quia novum peccatum committitur. De præterito autem peccato, ut præteritum est, sive sit emendatum, sive non, tenemur corrigere præcepto fraternal correctionis. *Prima pars patet.* Nam Christus Dominus præceptum correctionis fraternal tradens ait, si audierit te, lucratus es fratrem etc. Ubi supponit, fratrem, qui debet corripi, perditum esse, et eundem, si non audiat correctionem Ecclesiæ, excommunicandum esse, quod indicat grave delictum. Deinde si

obligarecmur ad correctionem venialium, cum tam multa quotidie committantur peccata venialia, esset intolerabile hoc præceptum. Fieri tamen potest laudabiliter talis correctio, si quidem per illam liberatur proximus ab aliqua miseria spirituali peccati, imo etiam interdum fieri debet, quando scilicet veniale peccatum præbet grave scandalum aliis ratione circumstantiarum personæ, loci, etc.; vel certe si peccata venialia sint, quæ et crebro committantur, et perturbent pacem, ac bonum commune, tunc enim superiores, quibus cura boni communis incumbit, tenentur corripere. *Secunda pars*, quod scilicet etiam de peccatis contra alium factis debeat fieri correctio, probatur, nam Christus Dominus *Matth.* 18. licet dicat, si peccaverit „in te“, tamen illud in te, vel idem significat, quod sciente te, ut ex D. Thoma explicat *Bannez* art. 2., vel certe iuxta literam et communem Patrum expositionem idem significat, quod contra te; ex quo loco clare colligitur, fieri debere correctionem etiam de peccatis, quæ nobis iniuriam non adferunt; tum quia si tanta debet esse in me cura fratris, ut teneat obli- visci meæ iniuriæ, et misericordiam illi impendere, non obstante quod tunc multo maius periculum sit, ne ex odio, vel vindicta, aut certe asperius fiat correctio, quam si de aliena offensa corriperetur proximus: ergo multo id magis tenebitur præstare, cum proximus nullo modo mihi iniurius fuit; tum quia hoc præceptum ordinatur ad bonum proximi, ut scilicet illum lucremur Deo; at non minor est eius utilitas, si corrigatur a peccato contra alium commisso: ergo etc. Et ratio a priori est, nam regula correctionis fraternæ est charitas et misericordia, quæ ad omnes miserias proximi se extendit: ergo etc. *Tertia pars*, quod scilicet præceptum correctionis solum obliget ad corrigendum futurum peccatum, est contra *Caietanum* in Sum. verbo: *Correctio, Canum* p. 4. relect. de pœnitentia §. Sed illud tantum, qui docent, teneri nos etiam de præcepto peccata corrige et eruere proximum a peccato, in quo hæret, etiamsi non immineat periculum futuri peccati. Imo ex hoc principio probant quidam, quod quilibet statim ac peccat teneatur agere pœnitentiam, quia scilicet si spes probabilis sit correctionis, et sine nostro incommodo fieri possit, tenetur quis statim corripere proximum. Nostra tamen sententia est *Soti* 1. de tegendo secreto m. 2. con. 2., *Sylvestri* et *Angelicæ* verbo: *Correctio, Glossæ* in cap. Si peccaverit 2. qu. 1. *Et probatur primo* ex illo *Matth.* 18., ex quo loco sumitur præceptum correctionis fraternæ, si peccavit

in te, etc., dic Ecclesiæ, si Ecclesiam non audierit, etc. Sed de præterito peccato, ut præteritum est, id servari non potest cum proximo: ergo de præterito peccato, ut præteritum est, non datur ibi præceptum. Minor probatur, quia etsi peccatum præteritum proximi detegatur Ecclesiæ, tamen ille nullo modo haberi potest, ut publicanus, seu quod idem est, non potest excommunicari ab Ecclesia, quia tunc tantum potest quis excommunicari, quando contumaciter non vult obedire Ecclesiæ, nec adimplere eius præceptum, ut ex materia de communicatione constat. At hoc non potest contingere in præterito peccato, ut præteritum est, sed solum quando imminet futurum peccatum ex obligatione restituendi, satisfaciendi, confitandi etc.: ergo præteritum peccatum, ut præteritum est, non est materia correctionis fratrnæ. Et ratio huius rei a priori ea mihi esse videtur, quod correctio sit eleemosyna spiritualis, qua sublevamus miseriam spiritualem proximi; illud autem est discrimen inter eleemosynam corporalem et hanc spiritualem, quod eleemosyna corporali, ut cibo, potu etc. immediate sublevo miseriam proximi, quam sublevare est in mea potestate, at vero miseria spiritualis, quæ est status peccati, non sublevatur immediate a me ipso et mea correctione, sed per fraternalm correctionem tantum præbetur consilium proximo, ut evadat illam miseriam, et ita hæc eleemosyna immediate respicit indigentiam consilii. Cum autem proximus meus non tenetur aliquo præcepto acceptare meum consilium, non dicitur indigere meo consilio; sed quando non imminet periculum peccati futuri, non tenetur proximus acceptare consilium, quo illi suadeo, ut verbi gratia confiteatur præteritum peccatum mihi cognitum, illo opere, quo non urget præceptum confessionis: ergo nec ego teneor tunc dare consilium. Frustra enim aliquis obligatur ad præbendum consilium, quod alter potest licite reiicere. Quamvis igitur possim de præteritis, ut præterita sunt, arguere hortando proximum, ut confiteatur, tamen non teneor præcepto fratrnæ correctionis ad dandum huiusmodi consilium, nisi immineret periculum futuri peccati, verbi gratia, quod tempore ab Ecclesia præfinito omissurus sit confessionem, licet necessitatì corporali tenear succurrere. Unde patet, nullius esse momenti argumentum illud, quod Gulielmi *Parisiensis*, ab *Argentina* et alii viri probant, teneri quemlibet statim, ac peccavit, conteri, quia tenetur statim si commode potest, peccatum proximi corripere. Nam contrario

modo argumentandum erat: sicut enim non tenetur proximus statim, ac peccaverit, conteri et confiteri, ita non tenetur accipere consilium eius, qui corrigendo consultit, ut statim conteratur, atque ita nec tenetur quisquam præcepto correctionis fraternæ dare tale consilium, quod alter licite potest repudiare. Si autem immineat periculum futuri peccati, sicut tenetur acceptare proximus consilium de eo vitando, tenetur alter, qui commode potest, dare tale consilium per correctionem fraternam.

Dico tertio. Præceptum correctionis fraternæ non obligat pro quolibet tempore, sed tantum, quando adsunt debitæ conditions necessariæ ad hoc, ut utiliter fiat correctio. Patet, quia omnium præceptorum affirmativorum hæc est natura et proprietas.

Prima igitur conditio necessaria ad hoc, ut debite fiat correctio, est, ut cognoscatur moraliter futurum esse peccatum, de quo fit correctio. In hac enim re in primis vitandum est temerarium iudicium. Unde nisi subsit gravis ratio, quæ ostendat futurum esse peccatum, non est facienda correctio.

Secunda conditio est, ut correctio sit nobis possibilis sine gravi nostro incommodo. Nam ut ait *Augustinus* 1. de civitate c. 9., communiter enim peccatur contra præceptum correctionis, quando ob timorem famæ, vitæ, etc. omittitur correctio; quamvis enim certum sit eos, qui habent curam animarum, sæpius teneri ad faciendam correctionem fraternam in gravi subditorum necessitate et cum periculo, quia ut *Ioa*n. 10. v. 11. dicit, bonus pastor animam suam debet ponere pro ovibus suis; et hoc ipsum ostendit *D. Thomas* qu. 185. art. 5., et præterea quamvis existimem etiam ceteros teneri vel cum vitæ periculo facere correctionem fraternam, quando proximus est in extrema necessitate spirituali, et certa spes est emendationis ex mea correctione, ut notavit *Navarrus* c. 11. n. 13. et c. 14., *Cordubensis* I. quæst. q. 26. primo, et *D. Thomas* art. 2. ad 3., ubi ait, cum peccato mortali omitti correctionem ob iudicium vulgi, vel carnis excrutiationem aut peremptionem. Et patet ex iis, quæ de ordine charitatis superius dixi. Hic enim ordo exigit, ut aliquando nos quoque vitam ponamus pro salute proximorum, sicut fecit Christus Dominus; nullum autem est tempus, quo id magis exigatur, quam in casu proposito: ergo etc. Nisi forte periculum esset, ne exponendo vitam nostram corporalem pro salute spirituali alterius, exponeremus etiam simul periculo salutem spiritualem nostram, tunc enim

iuxta dicta de eleemosyna concl. 2., non tenemur succurrere. Quamvis, inquam, hæc ita sint, tamen illud etiam certum est, extra casum extremæ necessitatis spiritualis cum gravi incommodo non obligare hoc præceptum correctionis fraternæ. Et ratio est, nam id commune est omnibus præceptis affirmativis, ut non obligent cum gravi periculo extra casum necessitatis extremæ, unde non tenemur dies festos celebrare etc. cum gravi detimento. *Dices.* Cum periculo fortunarum non teneor vitam spiritualem furis conservare, sed licet eum occidere in actu furandi pro defensione mearum rerum, et tamen tunc simul perditur vita spiritualis. Similiter licet invadere iniustum invasorem. Ergo etiam vita spiritualis nostra et bona fortunæ non semper debent præferri saluti spirituali proximi. *Respondeo:* nunquam tenemur bona vel vitam etc. exponere pro vita spirituali proximorum, nisi quando proximi sunt in gravi necessitate; at qui invadunt bona, etc., non sunt in necessitate, possunt enim sine ullo periculo liberati cessando sua libera voluntate a peccato: ergo.

Tertia conditio est, quando prudenter timemus, ne evadat peior nostra correctione proximus, nullo modo est facienda correctio. Similiter quando non est spes probabilis emendationis, non obligat præceptum correctionis fraternæ. Sicut nec medici corporales tenentur dare medicinam, quam vel nocivam esse sciunt, vel prorsus inutilem, ac proinde solum iis locis, modis, temporibus etc. fieri debet correctio, quibus probabiliter iudicatur fore salutaris. Ideo *Eccl* 31. v. 41. monet, in convivio viri non esse argendum proximum, et *Prov.* 9. v. 8., ne argue derisorem, ne oderit te. Et *Augustinus* l. 1. de civitate 2. c. 9., si quis omittat, inquit, hanc correctionem, ut alio tempore opportuno faciat, vel quia timet, ne ille fiat deterior, non est occasio cupiditatis, sed consilium charitatis; et l. 2. de sermone Domini in monte, ideo ait dixisse Dominum, non esse dandum sanctum canibus, ne aliqui putarent esse illicitum tacere veritatem, quando illi, qui audiunt, sustinere non possunt. Ideo *Caietanus* art. 6. notat, male facere eos, qui sæpius experti sunt, filios aut domesticos a se correptos evadere deteriores et contumaciores, si pergent nihilominus eos corripere. Unde si quis sciret, quod alias bona fide ex ignorantia invincibili haberet rem alienam, quam tamen non restitueret, etiamsi sciret, nullo modo debet corripi, sicut nec qui habet uxorem, quam bona fide putat esse legi-

timam, licet revera propter occultum impedimentum matrimonium non sit legitimum, de quo si moneretur, putaretur nihilominus permansurus in matrimonio. Ratio a priori est, quam dat *Divus Thomas* art. 6., nam finis intrinsecus correctionis fraternalis est emendatio proximi, saltem moraliter et in intentione corripiens, nec est sub præcepto, nisi ut conducit ad hunc finem: ergo cessante isto fine cessat obligatio corrigendi. Licet ergo cessante fine extremo et mediato legis non cesseret ipsa lex, atque ideo licet quis non egeat carnis maceratione, adhuc tamen tenetur ad ieiunandum, tamen id fit, quia hic finis est extremus præcepti ieiunii, cuius intrinsecus est ipsa honestas temperantiae. Quando tamen cessat finis immediatus et intrinsecus operis præcepti, cessat etiam obligatio legis respectu huiusmodi operis.

Dico ultimo: Per se loquendo præceptum correctionis fraternalis obligat, ut eo modo fiat, quo a Christo Domino præscribitur *Matth.* 18., ut scilicet præcedat secreta admonitio, antequam alii detegatur, vel denuntietur. Probatur; tum quia id expresse continet præceptum Christi; tum etiam, quia charitas et iustitia postulat, ut iuvetur proximus cum minori, quo fieri potest, eius detrimento; si quidem fraterna correctio ordinatur ad hoc, ut iuvetur proximus; at nisi prius fiat secreta admonitio, quando probabile est eam sufficere ad emendationem, fit cum detimento famæ proximi: ergo etc. Dixi, per se, quia cum hoc præceptum sit affirmativum, occurtere interdum tam multa possunt, ut propter illa non sit observandus hic ordo in correctione fraterna. Quod ut ordine intelligatur, illud tamquam certum statuendum est, nunquam ita posse negligi hunc ordinem, prius scilicet denunciando, quam secreto admoneatur proximus, ut ex eius neglectu violetur vel ius naturale non lædendi iniuste famam proximi, vel ius secreti naturalis, de quibus in materia de iustitia agendum est. Deinde supponendum est: hic non agi de peccatis præteritis, ut præterita sunt, hæc enim non sunt materia correctionis fraternalis, atque ideo in iis tantum obligamur ad servandum ius secreti naturalis, et cavendam iniustum infamacionem. In genere autem loquendi tunc solum potest prætermitti ordo iste correctionis a Christo Domino traditus, quando moraliter certum est, privata admonitione non posse nos iuvare proximum, et spes est ex paterna correctione superioris eruptum iri a miseria spirituali, tunc enim prætermissa privata admonitione debet immediate ad

superiorem deferri. Id quod multo etiam magis locum habet, si peccatum, quod futurum timetur, periculosem esset aliis, quia verbi gratia imminaret mors, vel grave damnum innocentis, vel scandalum et dissolutio disciplinæ, vel periculum hæreseos etc. Ratio est, quia correctio tunc esset inutilis, ut suppono prudenter existimari, ergo debet omitti. Ex alia parte teneor subvenire innocentii, cui grave damnum imminet, etiam cum infamia et periculo iniuste lædentis. Hinc fit, ut ii, qui ex malitia errant in fide, communiter deferri possint ante secretam admonitionem, quia cum nec ipsam Ecclesiam audiant, raro potest esse spes emendationis, et periculum est, ne alios subvertant, cum hæresis, ut carcer serpat. Si tamen constaret, non ex malitia, sed ex ignorantia labi aliquem, non potest sine gravi iniuria deferri ante admonitionem.

Addit *Bannez* art. 8. dub. 2. ad 7., hunc ordinem non esse servandum, cum quis religionem ingrediens renuntiat suo iure, ut cum illo non servetur ordo correctionis; cum enim, ait, dominus sit suæ famæ, licitum est illi pro bono spirituali amittere famam, sicut et bona externa; nec hoc est dispensari in præcepto naturali, aut evertere ius divinum, sed est mutare materiam præcepti. Nam tota ratio, cur ille ordo naturalis, ut scilicet privata admonitio præcedat, servari debet, est, ne fiat iniuria proximo per infamiam non necessariam. At scienti et volenti non fit iniuria, ergo. Dicit tamen *Bannez*, non esse expediens, ut id fiat. Sed argumenta, quibus id probat, nullius sunt efficaciæ, et ea refellit *Valentia*, hic, p. 5.

PARERGON
DE ECCLESIASTICA LIBERTATE.

DE ECCLESIASTICA LIBERTATE CIRCA CAUSAM VENETI INTERDICTI.

ANNO 1606.

Principia.

Dico 1. Certum est, res et personas ecclesiasticas exemptas esse tam foro civili quam ecclesiastico a potestate sæculari. Hoc patet in primis ex Constitutionibus *Constantini Magni*, qui ut refert Nicephorus 1. 7. c. 46. ita statuit, clericos omnes immunes liberos-
Vide Baronium a. 313. et 314.
que esse permisit, iudiciumque et iurisdictionem in eos Episcopis, siquidem civilium iudicium cognitionem declinare vellent, mandavit, et quod Episcopi decrevissent, id auctoritatem sententiæ habens decrevit. Et infra: immunitatem, quam prius clerici habuerant, eandem nos recipere statuimus. *Post Constantinum* iure eximuntur in primis, ne coram iudice sæculari convenientur, in Authent. Clericus, Authent. Statuimus Cod. de Episcopis et Clericis, et in Pandect. cap. Atsi, cap. Clerici, cap. Cum non ab homine, cap. Qualiter, de iudiciis cap. Nullus, cap. Siquis contra, de foro competenti. Res eorum eximuntur a tributis, leg. Placet, et Authent. Cassa, de sacrosanctis Ecclesiis, Authent. Item nulla communitas Cod. de Episcopis et Clericis. Et iure canonico cap. Quamquam de Censibus in 6., cap. Non minus, de immunit. Eccles., et *Augustinus* l. 1. qq. evang. cap. 13., in omni, ait, regno liberi sunt filii, id est, non vectigales: multo ergo magis liberi esse debent in quolibet regno terreno filii regni Illius, sub quo sunt omnia regna terrena.

Et ante *Constantinum* exempti erant ecclesiastici, ut patet ex epistola 2. *Marcellini Papæ* circa a. 296., *Caii Papæ* epist. ad Fabium sub annum 283., imo *Cyprianus* epist. 66. refert, in Con-

Et Iustinian.
in Authent.
Constit. 79.,
83., 123.

L. Omnes Cod.
de Episcopis
et Clericis.

cilio Africano a. 257. decretum est, ut Geminius mortuus privaretur ecclesiasticis suffragiis, eo quod testamento suo tutorem instituerat Faustinum sacerdotem. Et tamen legibus imperialibus nemo erat liber a tutoris officio, cuiuscunque dignitatis esset. Similes leges vide in *Conc. Veronensi* circa annum 755., *Antisiodorensi*

Idem Conc.
Trid. et Later.,
ut mox dicam cap. 33. sub an. 614., *Gregorius Magnus* circa annum 590. lib. 3. epist. 29., lib. 4. epist. 75., lib. 5. epist. 25., lib. 9. epist. 32., lib. 11. epist. 54., *Concil. Toletanum III.* cap. 13., *Conc. Agathense* cap. 32., *Chalcedonense* cap. 9., *Sozomenus* lib. 6. cap. 7., *Cyrillus Alexandrinus* epist. ad Synodus Antiochenam. Imo et barbari reges id fecere, Gen. 47. v. 22., et ut refert *Baronius* tom. 7. pag. 134., Athalaricus Gothus ad clerum romanum scribens anno 520., vult, ut causæ clericorum ad Papam referantur. Et in III. Synodo Romana, sub *Symmacho*, refertur, quod Theodosius, licet infidelis, noluit Episcopos iudicare, sed eorum iudicium Synodo permisit. Id fecit Constantinus Magnus in *Synodo Nicaena*, ubi illud Episcopis dixit: Vos dii estis, ab homine iudicari non debetis, Can. Satis evidenter dist. 96. et 11. q. 1. cap. 12., *Ruffinus* l. 1. cap. 2. etc., ut in materia de iustitia dixi. *Ratio naturalis*, cur ita decuerit, est, nam et honor Dei, et reverentia rei sacræ, cuius cura clericis commissa est, id exigebat. Et cum sacerdotes non solum sint patres et magistri omnium, etiam regum, sed etiam iudices in supremo iudicio animæ, nec filius patrem, nec discipulus magistrum subiugare sibi debuit. Nec decebat, ut reus apud eum causam diceret, qui suus esset in causa animæ iudex.

Dico 1. Privilegia et exemptiones a Summis Pontificibus et Conciliis datas Ecclesiasticis non potest abrogare ullus princeps sæcularis christianus. Ita *Victoria* relect. de potest. eccles. q. 6. propos. 5., *Soto* 4. d. 25. ar. 2., *Ledesma* 2-a quarti q. 20. ar. 4. §. *Hæsitabis*, *Bannez* 2. II. q. 67. ar. 1., *Covarruvias* pract. quæst. c. 31. concl. 3. et 4., qui etsi doceant, exemptionem clericorum

An de iure
divino. non esse de iure divino, sed tantum humano, tamen aiunt, non posse eam tolli arbitrio principum. Ratio evidens est. Nam in primis Papa et Ecclesia potest condere leges, quæ regimini Ecclesiæ conducunt, in ordine enim ad spiritualia, et bonum regimen Ecclesiæ, omnes principes christiani subsunt Ecclesiæ et eius legibus obedire tenentur. Cum igitur inferior non possit abrogare leges superioris, cap. Cum inferior, de maioritate, Papa autem

et Concilia superiores sint omnibus christianis principibus, in

iis quæ spectant ad gubernationem Ecclesiæ, cap. Siquis, cap. Omnes principes, cap. Solitæ de maioritate et obedientia: consequens est, quod etiamsi magistratus aliquis non exemisset clericos, teneatur tamen exemptionem factam ab Ecclesia confirmare. Eadem est ratio de legibus latis semel a magistratu sacerdotali in favorem Cleri et confirmatis a Papa. Nam nec illas potest postmodum magistratus abrogare, nam leges, quibus auctoritatem suam impertitur princeps, suas facit. Cap. Si Apostolicæ de præbendis in 6., L. 1. Cod. de veteri iure enucleando.

Imo vero exemptionem Cleri *de iure divino esse innuit Tridentinum* sess. 5. cap. 20., docet *Baronius* 4. p. 11., *Molina* ar. 4., *Almainus* tract. de supra potestate Ecclesiæ cap. 8., *Driedo* de libertate christiana lib. 1. cap. 9., *Sylvester* verbo Immunitas, *Angelus* ibid. n. 33. v. 11. Ideoque docent, leges imperatorias de immunitate Ecclesiæ esse quasi executivas legis divinæ, ut ex vi præcepti Imperatoris executioni mandarentur a magistratibus et populis, qui sæpe magis ducuntur principum, quam Dei præceptis. Factæ illæ leges sunt cum consensu Papæ et Episcoporum, ut de legibus Iustiniani ait *Baronius* tom. 7. an. 528., tom. 4. an. 370.

Ex quo sequitur 1-o. Principem sacerdotalem nullo prætextu posse condere leges, quae præiudicant libertati Ecclesiæ. Id quod ex *Concil. Tridentino* etiam constat. Nam sess. 25. cap. 20. de 7., ubi postquam admonuisset, principis officium esse, ut sit protector Ecclesiæ, et eius ius non auferat, sed restituat, nec permittat, ut officiales et inferiores magistratus Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum ecclesiasticam immunitatem, *Dei ordinatione*, et canonicis sanctionibus institutam, violent. Addit: Sacros canones, concilia generalia, et alias apostolicas sanctiones, in favorem ecclesiasticarum personarum, libertatis ecclesiasticæ, et contra eius violatores latae, præsenti decreto innovat et exakte observari mandat. Et *Concil. Lateranense* sub Innocentio III., ut habetur cap. Cum laicis, de rebus Ecclesiæ non alienandis, cum laicis, inquit, de rebus ecclesiasticis nulla sit attributa potestas, quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi, constitutiones (quae potius destructiones dici debent) laicorum principum de alienatione fundorum et aliarum possessionum Ecclesiae, ac usurpatione iurisdictionis, non tenere decernimus. Et *Gregorius VII.* relatus cap. 9. Quis dubitet dist. 96., quis dubitet, inquit, Sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censer. Nonne

Immunitas
ecclesiastica ex
Trid. Dei ordi-
natio est.

miserabilis infamiæ esse cognoscitur, si filius patrem, discipulus magistrum sibi conetur subiugare, et inquis obligationibus illum suæ potestati subiicere, a quo credit, non solum in terra, sed etiam in cælis, se ligari posse et solvi. *Concil. Lateranense* sub Leone X. sess. 10., innovamus, ait, omnes constitutiones latas contra violatores Ecclesiæ, personas ecclesiasticas capientes et detinentes, eorum iurisdictionem quomodolibet indebite occupantes, aut eos in eorum iurisdictionis exercitio impedientes, cogentes illos ad conferenda beneficia ecclesiastica personis per ipsos nominatis, et feuda et bona ecclesiastica in emphyteusim concedendum, aut alias temere compellentes, nec non statuta contra libertatem Ecclesiæ facientes, et ad præmissa auxilium, consilium vel favorem præstantes; et principibus in virtute sanctæ obedientiæ præcipimus, ut ipsi constitutiones prædictas observari faciant inviolabiliter, *quacunque consuetudine contraria non obstante* etc.

Unde patet 2-o. In statutis huiusmodi non posse prætendi consuetudinem vel privilegium. Tum quia in Conc. Lateranensi annullantur consuetudines contrariæ privilegiis Ecclesiæ. Tum quia quotannis in Bulla Cœnæ §. 15. consuetudines immemoriales præiudicantes libertati Ecclesiæ et ecclesiasticorum destruuntur. Tum quia *Lucius III.* rescribens Archi-Episcopo Strigoniensi cap. Clerici de iudiciis, postquam definivisset, Clericos de crimine non debere nisi coram Ecclesiasticis conveniri, addit: Non debet in hac parte Canonibus ex aliqua consuetudine præiudicium generari. Et Can. Ad nostram audientiam, de consuetudine, consuetudo, inquit, quae canonicis obviat institutis, nullius debet esse momenti, in causis ecclesiasticis scilicet, ut ibidem explicatur. Alia iura citat Glossa illo cap. Clerici in fine, et cap. Finali de consuetudine §. Rationabilis, ostendit Glossa, multis ex locis iuris, consuetudines, quas ius irritat, nullius esse valoris; et concludit, consuetudinem contra libertatem Ecclesiæ esse invalidam, idque variis iuribus probat.

Dico 3. Illa statuta sunt contra ecclesiasticam libertatem, quibus directe vel indirecte prohibetur ecclesiasticis, quominus utantur omnibus illis, quae ipsis de iure communi, aut alias competit. Ita *Panormitanus* consilio 85., *Bartolus* in Authent. Cassa et irrita Cod. de ss. Ecclesiis, illa statuta ait esse contra libertatem ecclesiasticam, per quæ Clerici redduntur timidiores et laici audacieores. Sed in idem recedit hæc definitio. Unde cap. finali de immunit. ecclesiarum, qui suis subditis interdiceret, ne personis ecclesiasticis

quicquam vendant, aut emant ab iis, ne ipsis molant, aut alia obsequia exhibeant, excommunicantur tamquam derogantes Libertati Ecclesiasticæ. Et quidem si ecclesiasticorum expresse mentionem faciant tales leges, certum est, iniquas esse, quia laici nullam habent potestatem de rebus Ecclesiæ disponendi, ut *Concil. Romanum* sub Symmacho Papa definivit, et habetur cap. 1. dist. 96. Unde etiamsi talia statuta privilegium contineant, invalida sunt defectu iurisdictionis. Nam ut cap. Ecclesia S. Mariæ de constitutione habetur, laicis super Ecclesiis et personis ecclesiasticis nulla est attributa facultas, quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi, a quibus siquid motu proprio statutum fuerit, quod etiam commodum et favorem respiciat Ecclesiarum, nullius firmatis existant, nisi ab Ecclesia fuerit approbatum. Ratio a priori est, nam condere statuta est actus iurisdictionis, et in quovis actu ad validitatem requiritur iusta potestas 1. Cum te Cod. de donat. ante nupt. At sœculares nullam habent in ecclesiasticos iurisdictionem, cap. 2. de foro competenti, ubi dicitur, nullus iudicium neque presbyterum, neque diaconum, neque clericum, sine permissu Pontificis, condemnare præsumat. Et 1. Decernimus Cod. de Episc. et Cleric. idem habet. Ergo Eadem ratione ostenditur, siquid statuitur contra Libertatem Ecclesiasticam indirecte et sub involucris verborum, ut si iubeatur, ne ulla bona stabilia vendantur personis, quæ non sint sub iurisdictione temporali principis, nullius esse momenti, ut ex iisdem locis, et eadem ratione patet.

Dico 4-o. Quando superior aliquid iubet, in quo manifeste peccatum non apparet, tenetur obedire subditus. Hæc est doctrina communis Patrum. *Basilius* de constit. monast. c. 22., quemadmodum, ait, pastori suo oves obtemperant, et viam, quam ille vult, ingrediuntur: sic potestatis cultores moderatoribus suis obsequi debent, nihil omnino ipsorum iussa curiosius perscrutantes, quando libera sunt a peccato etc. Si hoc de omni superiore, ergo etiam de Papa verum est. *Augustinus* 1. 22. contra Faustum c. 75. can. Quid culpat 23. q. 1., vir iustus, inquit, si forte sub rege homine etiam sacrilego militet, recte potest illo iubente pugnare, cum quod iubetur vel non esse contra Dei præceptum certum est, vel utrum sit, certum non est. *Chrysostomus* hom. 16. in Gen. explicat late, quantum damnum attulit mundo illa disquisitio, quod dæmon proposuit Evæ, cur præcepit vobis Dominus etc. Et licet illud præceptum fuerit Dei, tamen et superioris præceptum ad eum

refertur, qui dixit, qui vos audit, me audit. *Luc.* 20. *Hieronymus* epist. ad Rusticum, præpositum, inquit, timeas ut dominum, diligas ut patrem, credas salutare, quidquid ille proponit, nec de maiores sententia iudices. *Gregorius* in 1. Regum, vera, inquit, obedientia nec præpositorum intentionem discutit, nec præcepta discernit, qui quia omne vitæ suæ iudicium maiori subdit, in hoc solo gaudet, siquod sibi præcipitur, operatur, nescit enim iudicare, quisquis perfecte didicit obedire, qui hoc solum bonum putat, si præceptis obediat etc. Alias enim tolletur omnis auctoritas iudicum et superiorum, si inferior examinare debet sententiam iudicis et iudicare de iudice; ipse erit ultimus iudex in causa propria. Et si non placeat, dicet se non teneri obedire. Quod si ita est, tollitur omne bonum regimen vitæ etiam politicæ. Ergo, quando evidens non est, præceptum esse malum, obedendum est. *Cassianus* 1. 4. de instit. renuntiantium cap. 10., sic universa, inquit, complere, quæcunque fuerint a præposito præcepta, tamquam si a Deo sint cœlitus condita, sine ulla discussione festinant. Et cap. 41. verum hoc præ omnibus excole, ut stultum te, non Apostoli sententiam, facias in hoc mundo, ut sis sapiens, nihil scilicet discernens, nihil diiudicans ex his, quæ tibi fuerint imperata. *S. Benedictus*, (cuius regulæ, ut *Gregorius* ait 1. 2. dial. cap. 36., plenæ sunt discretionis et sapientiæ), reg. 5., mox ut imperatum a maiore fuerit, ait, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciunt in faciendo. *Climacus* in scala gradu 4., cum inquit, tibi cogitatio suggesserit, ut præceptum aut diiudices, aut damnes, ab ea non secus ac a fornicatione discede, loquere ad huiusmodi serpentem, o seductor maligne, non ego ducem meum iudicandum suscepi, sed ille me; non ego illius, sed ille mei dux est. *S. Cæsarius Arelatensis* hom. 8. ad monachos lirenses, quidquid, inquit, a senioribus fuerit imperatum, accipe tamquam de cœlo, sicut de ore Dei prolatum; nihil respondeas, nihil discutias, in nullo penitus murmurare præsumas; solum iustum, totum sanctum et utile iudica, quidquid a prælato videris imperari. *Bernardus* de præcepto et dispensatione, imperfecti, inquit, cordis et infirmæ voluntatis indicium est, statuta seniorum studiosius discutere, hæsitare ad singula, quæ iniunguntur, exigere de quibusque rationem, et male suspicari de præcepto. *D. Thomas* 1. II. q. 13. a. 5. ad 3., idcirco ait, *S. Benedictum* dicere, obediendum esse etiam in rebus impossibilibus, quia an aliquid sit

possibile, subditus non debet pro suo iudicio definire, sed in unoquoque iudicio superioris stare etc. Si nec possibile debet examinare, quid examinabit. Et talem obedientiam Deus sæpe miraculis confirmat. *Gregorio*, 2. dialog. c. 7., teste Maurus in aqua non mergitur. *Severus Sulpitius* dialogo de miraculis monachorum Aegypti, monachum refert iussu superioris tamdiu rigasse aridum baculum, donec floreret. *Dices*: Toletus in Instructione l. 5. c. 4. ait, non debere nos obedire, si sine causa rationali aliquid præcipiatur. *Respondeo*. Loquitur de casu, in quo iubemur facere aliquid in præiudicium alterius præcepti; loquitur enim in casu, in quo iubetur Episcopus non residere in sua Ecclesia, in qua tenetur residere, nisi gravi et rationali causa excusat. Plures probationes huius rei l. II. *S. Gregorius* hom. 76. in evang., iuste, ait, an iniuste obliget pastor, pastoris tamen sententia timenda est gregi, ne is, qui subest, et cum iniuste forsitan ligatur, ipsam obligationis suæ sententiam ex alia culpa mereatur. Pastor ergo vel absolvere indiscrete timeat, vel ligare; is autem, qui sub manu pastoris est, ligari timeat vel iniuste, nec pastoris sui iudicium temere reprehendat, ne etsi iniuste ligatus est, ex ipsa tumidæ reprehensionis superbia, culpa quæ non erat fiat etc.

Conclusiones.

Prima lex: Ne in dominio Veneto liceat extruere templa etc., sine licentia Senatus.

Est contra libertatem ecclesiasticam. Nam ut cap. Futuram 12. q. 1. ait *Melchiades* Papa, Constantinus factus christianus facultatem dedit per universum orbem fabricare ecclesias, et prædia tribuere. Et tantum abest, ut iura civilia prohibeant ædificium ecclesiæ, ut Authentico de ecclesiasticis titulis §. Siquis, per Episcopum agendus dicatur, qui sumptu ecclesiam ædificare voluit et moras trahit, ut quam primum ædificet. Deinde templa ad Dei cultum pertinent, ergo iure divino ad eos pertinet de iis disponere, quibus iure divino incumbit, ea moderari, quæ ad Dei cultum spectant. Et idcirco prohibetur in iure, ne quis sine licentia Episcopi ædificet templum, ut habetur locis proxime citatis, et de cons. d. 1. et toto titulo de ecclesiis ædificandis.

Rationes Venetorum hæ sunt:

1. Et sine numero multiplicantur tempла et domus religiosæ,

ut decenter conservari non possint, et periculum est, ne erigantur in iis locis, ex quibus periculum generetur castellis. Ergo. *Sed nugæ sunt.* Nam in primis *Tridentinum* sess. 25. cap. 3. de ref., religiosorum, ne plura monasteria erigantur, quam ali possint, cavit, nec sine licentia Episcopi fiat ædificium. Et postea c. 22. iubet hæc quam primum exequenda. Deinde cum sine Episcopi licentia talia non erigantur, ad eum spectat videre, ne eo loco fiant ædificia, ex quo castellis periculum creetur. Et mirum est, hucusque tot millia templorum erecta sine tali periculo.

2. Qui prohibet fieri ecclesiam, non exercet potestatem supra ecclesiam, sed supra fundum laicum, in quo non vult ædificari. Sicut ergo de plumbo fuso etc., antequam in Ecclesiæ potestatem veniant, disponere potest princeps, ita de fundo. Et recte, si privatus homo, sine violatione libertatis ecclesiasticæ potest prohibere, ne in suo fundo exstruatur quid, quidni et princeps?

Respondeo. Fundus est laicus, sed ius quod habet Ecclesia, ut possit illud acquirere et consecrare, est ius ecclesiasticum, quod non potest impediri a laico. Sicut igitur si cui rex daret in feudum civitatem, non possit is qui accepit, impedire aliquem subditum, ne serviat regi: ita principes accepta a Deo non possunt impedire, ne ipsi dedicentur. Et sicut non potest impedire princeps personas laicas, ne fiant ecclesiastici: ita nec res. Eodem modo iniquum esset, si prohiberentur vendi ecclesiis plumbum, ferrum et alia necessaria ad ornandum templum, ut ex cap. finali de immunit. eccl. relato dicto 3. constat. De privato est alia ratio. Nam princeps non habet potestatem impediendi ius ecclesiasticorum, privatus vero non impedit hoc ius, quia nullam legem fert, sed solum non vult suum dare Ecclesiæ, ad quod non tenetur.

3. Tempore romanorum non licebat sine populi licentia quidquam consecrare. Et has leges in Digesto retulit Iustinianus tanquam eas approbans. Et Novella 67. prohibetur, ne exstruantur tempa sine licentia Imperatoris. Ergo.

Respondeo. Dignum christiano argumentum a gentilium imitatione. Et apud romanos maior erat potestas pontificis quam consulis in ferendis legibus, movendis bellis etc., ut probat *Baronius* I. 3. Annal. a. 312. Imo Imperatores simul pontificatum assumebant, quo maior esset eorum auctoritas. Nunc vero ecclesiasticis hæc facultas a Conciliis concessa, quorum decreta sacerularis magistratus non potest tollere, ut dicto 2. ostendi. Novella illa non

licentiam Imperatoris, sed Episcopi requirit ad extruenda tempла, sicut et Novella 131. Et in eo leges in Digestis relatа locum habent etiam hodie, quia sine auctoritate magistratus ecclesiastici tempла non eriguntur.

Lex secunda prohibet alienationem stabilium ecclesiasticis.

Similes leges tulit Valentinianus, ut habetur in Cod. Theodosii l. 16. tit. 12., lege 20. 27., quas idem ipse abrogavit, et contra quas invehitur *D. Ambrosius*, respondens ad relationem Symmachi, epist. ad Valentinianum, quae habetur tom. 3. l. 5. epist. 52., alias in alia editione Ambrosii tom. 5. l. 2. epist. 17. Et de eadem lege *Hieronymus* epist. 2. ad Nepotianum, pudet dicere, inquit, sacerdotes idolorum, mimi, aurigae, scorta, haereditates capiunt, solis clericis et monachis hoc lege prohibetur. Directe est contra libertatem ecclesiasticam, pugnatque in primis cum iure canonico cap. Futuram, cap. Videntes 12. q. 1., cap. 1. de immunit. eccles. in 6. Pugnat cum Conciliis generalibus, *Romano* sub Innocentio III. an. 1215. cap. 44. et refertur cap. Cum laicis, de rebus Ecclesiæ non alienandis; cum *Lateranensi* sub Leone X., et *Tridentino* superius relatis; cum Authent., quae prohibet, ne cogantur ecclasiastici vendere res suas intra certum tempus L. 1. l. generali l. finali Cod. de sacros. eccles. Denique est contra ius naturae, sententiam et leges ferre in non subjectos. Et sicut personas prohibere non potest civilis potestas, ne fiant clerici, ita nec res etc. Mauritius prohibuit religionis ingressum militibus, contra quos Gregorius lib. 2. epist. 61.

Rationes Venetorum: 1. Quia nimis gravatur res publica, immi- nuuntur reditus publici, si eximantur bona, quae de novo acquirunt clerici. *Respondeo*. Considerarunt totum hoc gravamen pii principes, tamen concesserunt haec indulta. Deinde non adest periculum, augentur enim benedictiones Dei, nec tantum non sunt imminuti reditus rei publicae ab annis 300, a quibus aucta bona ecclesiastica, sed potius creverunt. Et tandem, si graventur, recurrent ad Papam, qui medebitur. Nam, ut cap. Adversus, quod est c. 7. de immunit. eccles. dicitur, quod si utilitas aut necessitas publica postulet, nec suppetant laicorum facultates, ecclesiastici succurrant, monito ipsius Pontificis.

2. Ius liberae rei publicae neminem in temporalibus superiorem agnoscentis ita postulat, ut talis lex ferri possit. Et quod pacto privatorum statui potest, potest et constitui. Sed privatus, in emphyteusi vel fidei commisso, potest in pactum deducere, ne

unquam hæc bona ad Ecclesiam deveniant. Demum Ecclesia prohibet alienari bona ecclesiastica, ergo et princeps potest prohibere alienationem bonorum laicorum.

Respondeo: Quamlibet rem publicam christianam, in his, quæ a Conciliis generalibus et Pontifice statuta sunt, agnoscere superiorem, ac proinde et in iis, quæ libertatem Ecclesiæ concernunt. Ius enim liberi principatus non eximit principes ab observatione Canonum. Nam ut dicitur cap. Ecclesia S. Mariæ dc consuetud. in 6. et aliis locis supra citatis, eos manet obsequendi necessitas. Ergo. Deinde non est verum, id omne posse constitui per legem, quod per privatos in pactum deduci potest; privati enim habentes dominium privatum in suas res, multa de rebus suis in pactum deducere possunt, quæ res publica non posset illis iniungere. Cur in primitiva Ecclesia vendita prædia, et sola pecunia Apostolis data, causam dat Melchiades cap. Futur. Eccles. 12. q. 1. Quod autem bona Ecclesiæ prohibeantur alienari, iure id fit, tum, quia res Dei diligentius custodienda cap. Nulli liceat, cap. Prædia 12. q. 1. Et rationale est, ut Deo adserantur res, non autem, ut adserta illi retrahantur, cum temporalia ad cultum Dei ordinentur, non contra. Sed quia ecclesiastici negligentiores sunt in custodia rerum Ecclesiæ, et profusiores in cognatos, ideo frenari debuerunt; sæculares vero non ita, sed liberorum cura tanguntur. Et demum, utut sit, princeps contra Canones Ecclesiæ non potest tales leges ferre, quales potest Ecclesia, a nemime superiore prohibita.

3. Si possessio aliqua servitutem habet, etiamsi transeat ad Ecclesiam, non liberatur. Sed quodlibet stabile maiorem servitutem habet respectu principis, quam sit ulla privata servitus. Deinde multæ similes leges sunt, quæ habentur validæ. Et in primis Papa, cum confert beneficium, datur illi annata; si vero uniatur beneficium capitulo vel monasterio, quia tunc non amplius potest conferri, cum non moriantur communitates, reservat Papa quindennium. Similiter Th. Caietanus verbo Excommunic. n. 31. licitam ait legem, quæ moderatur funerum impensas, etiamsi ex iis utilitas Ecclesiæ oriatur. Et Similis lex est Cod. Theodos. de Episcop. et clericis l. 20., similiter in Anglia ex Polidor. hist. Angl. l. 13. Idem in Lusitania, Aragonia, Francia, Sicilia, Flandria. Et Clemens VIII. decernit, ne domus lauretana amplius emere possit bona stabilia. Et adducunt Baldum, Archidiaconum, Abbatem et alios doctores tenere, hanc legem esse licitam.

Respondeo. Sicut princeps non potest impedire, ne subditus fiat religiosus, etiamsi censum opum ille solvebat, nec amplius uti possit eius opera in bello etc.: ita nec potest impedire, ne bona transeant. Nec ista servitus tanta est, quanta privata. Ad leges similes respondeo. Papa talem legem ferre potuit, quia est superior, et habet potestatem in bona ecclesiastica, et impedire potest, ne uniantur beneficia aut uniantur cum iis conditionibus, quibus vult. At vero princeps nec impedire potest, ne transeant, nec postquam transierint, illis onus addere, quia a suo superiore, ab Ecclesia, prohibitum illi est, et exempta sunt talia bona. Leges communes ad bonum commune latæ, respectu ecclesiasticorum habent vim directivam tantum, non coactivam, quia legislator non habet supra eos iurisdictionem, et solum tenentur ex iustitia et æquitate naturali illas servare. Caietanus ait, moderari posse rem publicam funeralia, si solum de iis disponat, quæ ad honorem et pompam spectant. Tamen, ut recte Sylvester verbo Immunitas 1. n. 10., lex talis iniusta est respectu eorum, quæ applicantur Ecclesiæ, et concernunt divinum cultum, et suffragium animarum. Lex illa Valentiniani, ait *Baronius* tom. 4. a 370., facta cum licentia Damasi, revocata a Marciano L. generali lege C. de Episc. et clericis. In Anglia Odoardus tulit talem legem, sed quid factum? Qui usurpat aliena, perdit sua. Rebellat regnum, limitat auctoritatem regis etiam in temporalibus. Similem legem fecerat in Anglia Henricus III., sed ipse agnovit iniustum, revocavit, ut ait Rogerius Hovedensis in chronic. Angliæ anno 1172. In Lusitania similis lex, sed lata cum consensu cleri, nam ut Franciscus Cælius refert tract. de immunit. eccles. in fine, Alphonsus III., lata hac lege, excommunicatus est ab Honorio III., regnum interdictum, sed tandem cum Papa et clero composuit, et citatus scriptor ait, se vidisse Bullas Papæ. In aliis regnis Hispaniæ, Valentiæ nulla talis lex. Tulerat quidem Ferdinandus III. similem legem, contra moniales dominicanas madridienses, sed a Gregorio IX. monitus revocavit, ut testatur Ferdinandus de Castiglio, in historia ordinis D. Dominici lib. 1. cap. 42. In Valentia et similiter in Francia est talis lex, quia ut putat Gregorius in syntagm. iuris c. 3. n. 2. et c. 5. n. 5. l. 1. part. 1., declaratum sæpe est, omnia bona immobilia in Gallia esse sub directo dominio coronæ, unde cum venduntur, semper aliquid solvit regi, tamquam laudenium in recognitionem directi dominii. Idem dicit Petrus Nelluga in Speculo principum

Leges de bono
publico latæ
quomodo
ecclesiasticos
obligent.

rubrica 14. de regno Valentiæ, circa bona, quæ vocantur Realonto, quia a Mauris vi recepit. Idem de Sicilia et Flandria dico. Et addo: exempla hæc si talia qualia denotantur, non probanda, sed damnanda, utpote contra libertatem Ecclesiæ. Et ita cum ecclesiis conferuntur hæc bona, possunt iis conditionibus, quibus volunt conferri, sicut et quivis particularis; quæ conditiones si acceptentur ab Ecclesia, validæ sunt. Si Clemens talem legem fecit, habuit illa duo requisita, quæ non habuit res publica, auctoritatem et æquitatem causæ.

Baldus aliquando docuit, talem legem licitam, tamen l. finali n. 17. Cod. de ss. eccles. damnat talem legem, et illam opinionem Baldi communiter reprobari ait Felinus cap. Eccles. S. Mariae de Constit., Abbas Cons. 8. n. 9., Archidiaconus etiam contrarium docet cap. Romana de appellat. in 6. n. 13., nempe talem legem iniustum esse. Tiraquellus de retract. cons. §. 1. glos. 13. nil asserit, nobiscum vero sentit in tract. de legib. connub. glos. 8. n. 172. Et quid tunc, si unus vel alter hoc dicant, contra torrentem doctorum? Certe in opinionibus obediendum superiori.

Reditus præ-
latorum Vene-
torum.

4. Aequum est, ut cum in dominio Veneto ad 30 milliones stabile, unum et medium millionis in annuis redditibus habeant, reducti sint. Et Ecclesiæ utilis, ne abutantur bonis in luxum, et negligent animas. Et cum iuxta canones, reditus Ecclesiæ in pauperes, fabricam, victum clericorum dispensari debeant, nihil supererit pro coëmendis bonis stabilibus.

Respondeo. Non credo tantum habere. Et alibi plus habent, ut in Germania, Mediolani, Sicilia, tamen non est talis lex. Nec tanta mala ex copia per gratiam Dei. Et si Venetiis sunt, ideo est, quia prætextu liberæ civitatis non permittuntur ecclesiastici prælati suo munere fungi in cohibendis vitiis. Et licet hæc ostendant æquitatem causæ, tamen ad ferendas leges illa æquitas non sufficit sine auctoritate, alias quilibet homo philosophus leges feræ posset. Emere autem possunt, vel ex propriis, donatis, vel ex superfluis ab illis tribus operibus, ad quas reditus destinantur.

5. Quidquid ad bona rei publicæ gubernanda spectat, id princeps potest ordinare. Nam quando datur ordinatio ad finem, datur providentia ad res necessarias. Ergo cum finis registratus sit bona gubernatio: quæ ad eam necessaria sunt, potest præstare sine dispensatione alterius. At talis est hæc res. Ergo.

Respondeo. Eodem argumento probant, rem publicam posse condere leges de matrimoniis, iuramentis et similibus, quæ ordinantur ad honestam vitam et bonam administrationem etiam politicam. Dico ergo. Potestas temporalis et spiritualis non constituunt duo corpora sed unum, cuius anima est ecclesiastica et spiritualis potestas, quia si res publica athea esse non vult, cognoscere debet Deum et cultum eius procurare, sine quo nec virtutes morales, nec politica gubernatio consistit. Unde Ulpianus I. 1. §. A. 2. Huius ff. de iust. et iure, publicum ius, ait, in sacris, sacerdotibus et magistratibus consistit. Res publica ergo est unum corpus, sed sine religione mortuum. Natura ergo imperfecta esset, si ad finem illum non dedisset in ipsa re publica potestatem; sed sicut non deficit natura, etiamsi avis mortua sine anima volare non possit: ita etiam res publica sine magistratu spirituali non potest omnia, nec omnes leges necessarias ad bonam gubernationem ferre, sed solum ferre potest sæcularis magistratus leges spectantes ad res sæculi, ecclesiastica autem magistratus fert leges spectantes ad spiritualem administrationem. Et si magistratus sæcularis videat aliquam talem legem necessariam, debet recurrere ad ecclesiasticum magistratum.

Lex tertia: punire ecclesiasticos in excessibus enormibus.

Iniusta et hæc. Nam certum est, exemptos esse ecclesiasticos, cap. Clerici C. cum non ab homine, cap. Qualiter de iudiciis, cap. Significasti de foro competente. In Authent. Statuimus de foro compet. Deinde certum est, in hac re nec consuetudinem nec privilegia ulla valere, ut dicto 2. ostendi. Ergo. *Molina* lib. 4. c. 11. de primog. n. 58., anno 1520. contra Carolum V. in Hispania gravis coniuratio, cui multi ecclesiastici consenserant, detecta res, ceteri puniuntur, ecclesiasticos rex noluit puniri, sed remisit ad Prælatos et Papam.

Rationes Venetorum. 1. Exemptio hæc est de iure potius et privilegio principum. At tale privilegium in casibus enormibus non concessit Veneta res publica Clericis. Ergo. Deinde in Lege Veteri leges punierunt sacerdotes, ut Salomon Abiatharum 3. Reg. 2, 35., Ios Zachariam 2. Paralip. 24. In Nova Lege Pilato dicit Christus, non haberet in me potestatem, nisi tibi datum esset desuper. Ubi *Augustinus* tract. 116. in Ioan., *Bernardus* epist. 42. aiunt, iudicium Pilati iniquissimum fuisse, sed non usurpatum. Et Paulus act. 25. appellat ad Cæsarem, quod facere sine peccato

non potuit, si non fuisset iudex legitimus. Demum generaliter præcipitur omnibus 1. Petri 2., ad Titum 3., ad Rom. 3., ut obedient magistratibus, et subiaceant illis.

Respondeo. Ut dicto 2. ostendimus, multi tenent, esse de iure divino, et licet sit de humano, tamen ut ibi ostendi, non potest tolli a principe post Ecclesiae et Pontificis approbationem. Et etiam invitis principibus concedi potuit a Papa. In Lege Veteri Iosias occidit sacerdotes idolorum 4. Reg. 23., Salomon vero ex speciali commissione Dei id fecit, ut innuit Scriptura, cum ait, ut impleretur sermo Domini, quem locutus est super Heli. Ioas impie et inique occidit, ideo a suis occisus in lecto, caruit sepultura. Impie vero Christus supponitur Pilato, cui data est potestas *de facto*, *non de iure*, *hoc est*, *permissum a Deo*, ut Pilatus occidere posset. Nec Augustinus vel Bernardus dicunt, tale iudicium non fuisse usurpatum, sed solum dicunt id, quod Evangelium, non habuisse potestatem, nisi data fuisset de cœlo. Paulus appellat ad Cæsarem, tamquam ad superiorem iudicis iniusti, qui eum Iudeis tradere volebat; is enim qui non est sub iurisdictione iudicis, si ab eo iniuste opprimatur, provocare potest ad superiorem talis iudicis. Nec erat par, ut appellaret ad S. Petrum, quia id sine scandalo fieri non poterat, apud eos, qui capaces non erant legis Christi. Deinde illa causa, in qua appellavit Paulus, erat causa dogmatis idest causa prædicationis Evangelii, in qua si magistratus habuit iurisdictionem, etiam hodie haberet auctoritatem iudicandi in rebus fidei, quod hæreticum est. Subiectio, de qua Apostoli loquuntur, non est subiectio ob debitum necessitatis, sed ob meritum humilitatis, alias enim quilibet quemlibet iudicare posset ut superior.

2. Privilegia proferunt Sixti IV., Clementis VII., Pauli III., immemorialem consuetudinem, exemplum Gallorum, qui puniunt in enormibus vitiis.

Respondeo 1. Privilegia loquuntur de clericis, quod nomen, in materia odiosa contra ius commune, stricte sumendum pro solis habentibus primam tonsuram, cap. Sedes de rescriptis, cap. Quia periculoso de sent. excomm. in 6., Abbas in cap. Cum tibi de verbis. signif. in 6. Cum Papa concedit, non dat laicis, ut possint punire propria potestate, sed solum delegata 2. Solum in causa maiestatis. Et de sola civitate Veneta loquuntur. 3. Bulla Cœnæ, et Concilium Lateranense, omnes consuetudines et privilegia,

quoad hoc, tollit. 4. Anno 1510, tempore Iulii II., legatus Venetus, nomine rei publicæ, cum iuramento promisit, nunquam in posterum, seu quavis ratione, quovis colore, passurum clericos capi, carcerari, aut quavis molestia affici in persona vel bonis, sine expressa licentia Papæ, vel Episcopi, ad quem spectat. In Gallia solum in delictis, in quibus a Sede Apostolica concessum, capiuntur, ut testatur Clarus §§. finali q. 36. v. Ulterius quaero, et alii notant. Et ut supra diximus, in hac materia consuetudo omnis improbata est et invalida.

3. Non expedit tanta libertas ecclesiasticorum, quia est occasio maleficiarum, et a iudicibus ecclesiasticis non puniuntur, nisi, pro emenda propria, detrusione in monasterium vel carcerem. Ergo.

Respondeo. Hæc omnia considerarunt, et tamen non tanti æstimarunt Summi Pontifices et Concilia, ut propterea non eximerent. Et puniuntur ab ecclesiasticis, ubi viget disciplina, forte severius, quam puniantur sœculares a suis principibus.

Lex quarta de bonis Ecclesiæ emphyteuticis, ne ullo casu dominium utile cum directo dominio coniungatur.

Est manifeste contra libertatem ecclesiasticam, ut ex omnibus Conciliis et Conventionibus allatis patet. Et in specie contra Synodi Romanæ definitionem, quæ refertur cap. Bene quidem dist. 96., ubi prohibetur laicis omnis dispositio de rebus Ecclesiæ. Idem cap. Laicis 16. q. 7., cap. Cum laicis de reb. Eccl. alienandis, et de emphyteusi, in terminis sancitur, non posse perpetuo alienari. In Concilio Romano cap. Non licet 12. q. 2. Demum qui sine auctoritate superioris iudicis Ecclesiæ disponit de rebus Ecclesiæ, sacrilegus dicitur cap. Nulli liceat, cap. Prædia 12. q. 2. Et cap. Quæ Ecclesiam de constit. damnantur, qui dicunt, feuda ab ecclesiis accepta, alienari posse in necessitate. Est etiam hæc lex clare contra ius civile, in Authent. de non alienandis rebus immobilibus Ecclesiæ §. Emphyteusis. Et Concilium Tridentinum sess. 22. cap. 11. de reform. anathematizat etiam Imperatorem, qui bona, census, iura, feuda, emphyteuses Ecclesiæ quomodolibet impedit, ne ab iis, ad quos iure pertinent, percipientur. Idem Concilium Lateranenes sub Leone X., et cap. Nulli liceat de reb. Eccl. non alienandis.

Venetæ rationes. 1. Ad eundem magistratum spectat iudicare, et condere leges. Sed ab immemoriali consuetudine res publica iudicat de bonis Ecclesiæ possessis a laicis. Ergo.

Respondeo. Consuetudo et præscriptio nulla fit contra eccl-

siasticam libertatem. Et hæc consuetudo quotannis interrupta per publicationem Bullæ Cœnæ.

2. In lege Veneta non est mentio emphyteusis. Et lex intelligi potest de feudis et locationibus perpetuis.

Respondeo. Lex universaliter loquitur de omnibus contractibus, in quibus directum dominium ab utili separatur. At talis est emphyteusis. Ergo ex universali partem recte intulit Papa.

3. Clarus et alii docent, finita linea, proximum consanguineum suscipere posse investituram. Ergo quod Veneti statuunt, etiam sine lege, ex sententia Doctorum iam erat faciendum.

Respondeo. In primis hi Doctores loquuntur solum de consolidatione per lineam finitam, lex autem non hanc solum tollit, sed et præstationem, caducitatem etc. Deinde non loquuntur ii Doctores de emphyteusi Ecclesiæ, imo Socinus et Gratianus citati a Claro, dicunt, in ecclesiasticis hoc non valere. Et Clarus lib. 4. q. 43. loquitur de emphyteusi in casu, quo Ecclesia non recipit directum dominium ad se, sed investit alteri, tunc enim æquitas postulat, ut præferantur consangvinei primi emphyteutæ.

4. Caducitas pro Canone non soluto, præstatio in casu venditionis, consolidatio per lineam finitam, non sunt de essentia contractus emphyteutici. Ergo vigore legis poterunt separari ab emphyteusi.

Respondeo. Sive sit de essentia, sive non, is tamen, qui non habet potestatem in bona ecclesiastica, non potest tales leges ferre. Deinde prorsus desinit esse emphyteusis, si illa caducitas, consolidatio, præstatio tollantur, et mutabitur in feudum, censem perpetuum etc. Ut enim ait Ulpianus l. 3. ff. de usu fructu, ne in universum inutiles essent proprietates semper abscedente usu fructu, placuit certis modis extingvi usum fructum, et ad proprietatem reverti.

Cavillationes aliquot ipsorum.

1. Aiunt, Interdictum non solum esse nullum, defectu materiæ, quia scilicet pro actione ex se licita est latum, eo quod, ut argumentis supra factis probare nituntur, potuit licite ferre illas leges res publica. Verum etiam defectu formæ, quia non servato debito ordine lata est sententia. Quia ad formandam sententiam præcedere citatio, ad ferendam excommunicationem præcedere debet monitio. Pontifex vero duas sententias tulit. Unam, quæ abrogat

leges Venetas, alteram, qua excommunicat. At nulla citatio præcessit, monitorium enim non citat ad cognitionem causæ, sed declarat, leges esse nullas. Monitorium inscriptum fuit Marino Grimani Duci et rei publicæ Venetæ, quod monitorium redditum est 26 februarii, quo tempore iam Grimanus mortuus erat. Ergo præsens Dux monitus non est.

Respondeo. In primis monitio præcessit, nam illæ literæ scriptæ 10. Decembbris ad Venetam rem publicam sunt, in qua etiam Dux modernus continetur. Deinde in monitorio 17. Aprilis dato iterum moniti sunt, ut intra 24 dies resipiscerent. Et monitorium huiusmodi habet vim citationis in tali casu, ex usu Romanæ Curiæ. Et denique quando violentia facta clericis est notoria, sine prævia citatione venire potest Papa ad fulminationem et damnationem, ut docent Geminianus in cap. Eos de immunit. eccl. in 6. n. 4., Felinus in C. Ecclesia s. Mariæ de constit. n. 108., ubi multos Doctores alios citat. Denique quando excessus est notorius et pro eo in iure inficta est excommunicatio ipso facto, absque ulla denuntiatione et citatione potest declarari quis incurrisse. Ita Abbas in cap. Parochianos n. 2. de sent. excom., in cap. Pervenit 1. n. 5. de appellatione. Et colligitur ex cap. De manifesta 2. q. 1., cap. Evidentia de accusat., cap. Illud de clero excom., cap. Bonae memoriæ de elect., et docent Sylvester v. Excom. 1. n. 12., 13., Tabienus n. 3., Navarrus Manual. cap. 27. n. 10. Præterea, quando excommunicatio fertur ipso facto incurrenda, non est necessaria monitio aut citatio. At talis est Bulla Papæ. Ergo. Maior est communis teste Sylvestro v. Excom. 1. n. 13. et Doctorum in cap. Sacro de sent. excom., quia in excommunicatione pro futura culpa ipsum præceptum est monitio.

2. Propter opiniones Doctorum dubium erat, an hæ leges essent contra libertatem ecclesiasticam, ideo non debuit præcipitari sententia, sed in spiritu lenitatis procedendum fuit. *Respondeo.* Certum est, illas leges esse contra libertatem ecclesiasticam, præsertim de emphyteusi et carceratione clericorum.

3. Communitas non potest excommunicari, ex Augustino 1. 3. contra epistolam Parmen. S. Thomas addit. ad III. p. q. 22. c. 5., Innocentius Papa cap. Romana de sent. excom. in 6. *Respondeo*, sæpe excommunicati sunt senatus, collegia, communitates. Illud cap. Romana continet legem pontificiam, quæ non ligat Papam. Doctores in illa lege fundantur et in ea ratione, quod credibile

Monitio ante
excommunica-
tionem qualis.

Communitas
an excommu-
nicetur.

non sit, totam communitatem consentire: ergo cum excommunicari nemo possit, nisi ob peccatum mortale, non potest tota communitas excommunicari. Ex qua ratione constat, quod si clarum sit, totam communitatem consentire in peccatum mortale, totam posse excommunicari, ut docet Sylvester v. Excom. 1. n. 10., universitas, ait, sumpta pro singularibus personis omnibus, collective excommunicari potest.

4. Tergiversantur et in eo, quod non sit publicata. Et quod metus cadens in virum constantem excuset ecclesiasticos ab observatione Interdicti.

Respondeo. Sufficienter publicatum est Interdictum. Similem excusationem in Francia quidam adferebant, quam reiecit Innocentius III., sat enim est publicari in loco, unde in notitiam venire possit. Ita habetur cap. 1. de postulat. praelator. Idem Sylvester v. Lex n. 6., Soto lib. 1. de iust. q. 1. a. 4. concl. 2. Neque est in potestate populi non recipere leges pontificias, sed tenentur recipere, ut dicto 1. 1. II. q. 97. a. 3., Soto de iust. 17. a. 2., quia potestas Pontificis a Deo est, non a subditis.

Metus vero non excusat. Si enim capitaneus etiam cum vitæ periculo potest iubere subdito, ut defendat locum et rem publicam: ergo Pontifex etiam suis ecclesiasticis, ut libertatem ecclesiasticam defendant. At voluisse ita obligare, non est dubium. Deinde metus non excusat, si quod fieri iubetur, sit in confirmationem falsæ doctrinæ et in despectum clericorum. At hic ita fit. Spargitur doctrina, quod princeps potest punire ecclesiasticos. Et ideo iniuste illis adimi hanc potestatem. At hoc est contra Concilia. Contemptus potestatis ecclesiasticæ est, cum in eum finem iubentur facere, ne obedient Ecclesiæ, et quod Ecclesia non possit id præcipere. Quod in præsenti fit. Deinde scandalum est maximum. Nec tantus timor. Nemo adhuc occisus.

An Concilium sit supra Papam, videatur *Bellarminus* lib. 2. de Concil. cap. 13—19., ubi contra sententes Almainus, Gerson, Maior, Panormitanus.

Interdicti usus antiquus. Augustinus epist. 185. Cap. Miror 17. q. 4.

INDEX.

	<i>Pagina</i>
PRÆFATIO AD LECTOREM	V

I.

IN PRIMAM SECUNDÆ SUMMAE TH. SANCTI THOMAE AQUINATIS,
SEU
DE GENERALIBUS MORALIS DOCTRINÆ PRINCIPIIS.

	<i>Pagina</i>
PROCÆMIUM AUCTORIS	3

TRACTATUS

DE ULTIMO FINE HOMINIS.

QUÆSTIO I. De ultimo fine hominis in communi	5
ARTICULUS I. Utrum homini conveniat agere propter finem	5
" II. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ	5
<i>Prima dubitatio.</i> Quid sit hominem agere propter finem, seu actionem esse propter finem	6
<i>Secunda dubitatio.</i> An actus humanus, qui est finis, proprio sit propter aliquem finem	12
<i>Tertia dubitatio.</i> Quo sensu proprium sit rationalis naturæ agere propter finem	14
ARTICULUS III. Utrum actus hominis recipient speciem ex fine	18
" IV. Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ	18
" V. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines	18
<i>Prima dubitatio.</i> An sit ultimus finis vita humanæ	19
<i>Secunda dubitatio.</i> An ultimus finis vita humanae sit tantum unus	23
ARTICULUS VI. Utrum homo omnia, quæ vult, velit propter ultimum finem	28

TRACTATUS

DE ACTIBUS HUMANIS.

QUÆSTIO XVII. De actionibus imperatis a voluntate	32
ARTICULUS I. An imperare sit actus rationis vel voluntatis	32
" II. An imperare pertineat ad animalia bruta	32
" III. An usus præcedat imperium	32
" IV. An imperium, et actus imperatus, sint ut unus actus, vel diversi	32
" V. An actus voluntatis imperetur	36

QUÆSTIO XVIII. De bonitate et malitia actuum humanorum in genere	39
ARTICULUS I. An omnis actio sit bona, vel aliqua mala	40
II. An actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto	40
<i>Prima dubitatio.</i> Utrum ad bene operandum necessarium sit præter obiectum honestum etiam ut actio honestatis causa fiat	40
<i>Secunda dubitatio.</i> Utrum obiectiva bonitas sit perfectio absoluta rei in se, an vero eius relatio aliqua	45
ARTICULUS III. An actio hominis sit bona vel mala ex circumstantiis	52
IV. An actio hominis sit bona vel mala ex fine	52
V. An aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie	54
VIII. An aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem	54
IX. An detur actus indifferens in individuo	54
<i>Dubitatio.</i> An in individuo pensatis omnibus circumstantiis possit esse opus indifferens et medium, quod nec bonum nec malum sit	55
ARTICULUS X. An aliqua circumstantia constitutat actum moralem in specie boni	63

QUÆSTIO XIX. De bonitate actus interioris voluntatis	64
ARTICULUS I. <i>Prima dubitatio.</i> An bonitas voluntatis dependeat ex obiecto	64
<i>Secunda dubitatio.</i> An bonitas actus voluntatis sit indivisibilis, an vero divisibilis	72
<i>Tertia dubitatio.</i> An bonitas sit differentia essentialis actus voluntatis aut saltem passio ab illa separabilis	77
<i>Quarta dubitatio.</i> An actus interior habeat speciem boni ex proximo obiecto	86
ARTICULUS II. An bonitas actus voluntatis dependeat a solo obiecto	91
<i>Prima dubitatio.</i> An actus bonus ex obiecto habere potest aliam bonitatem ex fine remoto	91
<i>Secunda dubitatio.</i> Quid sit in actu interiori bonitas, quæ desumitur ex fine remoto	97
<i>Tertia dubitatio.</i> An electio mediorum utilium ad fines honestos habeat duplicum bonitatem ex obiecto et fine	101
<i>Quarta dubitatio.</i> An in actu interiori possit esse aliqua bonitas desumpta ex circumstantiis distincta a bonitate obiecti et finis	107
<i>Quinta dubitatio.</i> An actus bonus ex obiecto habere possit malitiam ex aliqua circumstantia	110
ARTICULUS III., IV., V., VI. De iudicio conscientiae requisito ad bonitatem actus humani	115
<i>Dubitatio.</i> Quid et quotplex sit conscientia, et quomodo bonitas actus humani dependeat a recta conscientia	115

TRACTATUS

DE PECCATIS.

QUÆSTIO LXXI. De vitiis et peccatis	121
ARTICULUS I. Utrum vitium contrarietur virtuti	121
II. Utrum vitium sit contra naturam	121
<i>Prima dubitatio.</i> Quid sit malitia moralis	121
<i>Secunda dubitatio.</i> In quo subiecto sit parentia, in qua consistit malitia peccati commissio	133
<i>Tertia dubitatio.</i> Qua ratione peccatum sit contrarium virtuti, et naturæ rationali	139
ARTICULUS V. <i>Prima dubitatio.</i> An peccatum possit contingere absque omni actu	143
<i>Secunda dubitatio.</i> Quæ operationes sint peccata ratione omissionis, quæ ex illa sequitur	148
<i>Tertia dubitatio.</i> An peccatum omissionis contingat solum, quando fit opus incompositibile operi præcepto, an vero tempore, quo præceptum ipsum obligat	153
ARTICULUS VI. Utrum convenienter definitur peccatum esse dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam	157

	Pagina
QUÆSTIO LXXII. De distinctione peccatorum	163
ARTICULUS I. Utrum peccata differant secundum obiecta	163
<i>Prima dubitatio.</i> Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie .	166
<i>Secunda dubitatio.</i> An peccatum commissionis gravius sit quam peccatum omissionis .	171
ARTICULUS VII., VIII., IX.	175
QUÆSTIO LXXIII. De comparatione peccatorum ad invicem	176
ARTICULUS I. et II.	176
" III., IV., V.	179
" VI., VII., VIII., IX., X.	182
<i>Prima dubitatio.</i> De gravitate peccati ratione circumstantiarum	182
<i>Secunda dubitatio.</i> An necessarium sit directe intendi circumstantias, ut sint causa gravitatis peccati	185
<i>Tertia dubitatio.</i> Qua ratione effectus aut nocumentum, quod sequitur ex peccato, augeat malitiam illius	192
QUÆSTIO LXXIV. De subiecto peccatorum	194
ARTICULUS I. et II. <i>Prima dubitatio.</i> Utrum sola voluntas sit peccati subiectum	194
<i>Secunda dubitatio.</i> Qua ratione distingvantur numero peccata, præscritim quando mutantur actus interni	199
ARTICULUS III. et IV. <i>Prima dubitatio.</i> Utrum in sensualitate sit peccatum veniale aut mortale	201
<i>Secunda dubitatio.</i> An in sensualitate possit esse peccatum mortale sine expresso consensu voluntatis	207
ARTICULUS V., VI., VII. <i>Dubitatio</i> Quomodo peccatum in ratione contingat	210
" VIII. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale	211
QUÆSTIO LXXV. De causis peccatorum	218
QUÆSTIO LXXVI. De ignorantia	219
ARTICULUS I., II. <i>Prima dubitatio.</i> An ignorantia sit peccatum, et causa peccati	219
<i>Secunda dubitatio.</i> An, et quando ignorantia iuris naturalis, aut divini, sit culpabilis .	222
ARTICULUS III., IV. <i>Prima dubitatio.</i> Quando ignorantia excusat a peccato, vel saltem illud minuat	225
<i>Secunda dubitatio.</i> An peccata facta ex ignorantia sint eiusdem naturæ cum his, quæ fiunt cum scientia	229
<i>Tertia dubitatio.</i> An inadvertentia malitiæ excusat operationem a peccato sicut ignorantia	232
QUÆSTIO LXXVII. De altera causa peccati, quæ est passio	238
" LXXVIII. De tertia causa interna peccati, quæ est malitia .	239
" LXXIX. De causis exterioribus peccati	245
ARTICULUS I., II. <i>Prima dubitatio.</i> Utrum Deus sit causa peccati, vel saltem actionis, quæ denominatur peccatum	245
<i>Secunda dubitatio.</i> Utrum influat Deus in actionem peccati, priusquam voluntas, aut præmovendo voluntatem ad candem	259
<i>Tertia dubitatio.</i> An in Deo sit absoluta voluntas et præfinitio respectu actionis materialis peccati, ad quam concurrit	272
ARTICULUS III. et IV. An et quomodo Deus sit causa iudicationis et excæcationis hominis	277
QUÆSTIO LXXX. De causa peccati ex parte diaboli	279

TRACTATUS
DE PECCATO ORIGINALI.

QUÆSTIO LXXXI—LXXXIII.	281
<i>Prima dubitatio.</i> An sit peccatum originale, quod sine propria voluntate in homines traducatur	281
<i>Secunda dubitatio.</i> An peccatum originale sit aliqua forma realis et positiva in homine existens	290
<i>Tertia dubitatio.</i> An peccatum originale sit carentia iustitiae originalis, sine qua homines generantur	295
<i>Quarta dubitatio.</i> Ex quo peccato primorum parentum traducatur peccatum originale	311
<i>Quinta dubitatio.</i> In quo subiecto sit peccatum originale, et quomodo transfundatur	318
<i>Sexta dubitatio.</i> Quæ sit propria pœna peccati originalis	326

TRACTATUS
DE PROPRIETATIBUS PECCATORUM.

QUÆSTIO LXXXIV. De causa peccati, secundum quod unum est causa alterius	333
" LXXXV. De effectibus peccati	335
" LXXXVI. De macula peccati	338
<i>Prima dubitatio.</i> An peccatum actuale causet maculam in anima	338
<i>Secunda dubitatio.</i> An ex peccatis venialibus aliqua macula in anima relinquitur	348
QUÆSTIO LXXXVII. De reatu pœnæ	349
<i>Prima dubitatio.</i> An reatus pœnæ peccati mortalis infinitus	349
<i>Secunda dubitatio.</i> An reatus pœnæ ex omnibus peccatis mortalibus sit æqualis	353
<i>Tertia dubitatio.</i> Quomodo unum peccatum possit esse pœna alterius	357
QUÆSTIO LXXXVIII., LXXXIX. De diversitate peccati mortalis et venialis	360
<i>Prima dubitatio.</i> Unde sumenda diversitas peccatorum	362
<i>Secunda dubitatio.</i> Per quid constituantur peccatum mortale in ratione mortalis	363
<i>Tertia dubitatio.</i> Utrum peccatum veniale possit fieri mortale	371
<i>Quarta dubitatio.</i> In quo subiecto possit esse culpa venialis	374

II.

IN SECUNDAM SECUNDAE SUMMAE TH. SANCTI THOMAE AQUINATIS
SEU
DE VIRTUTIBUS DOCTRINA MORUM CHRISTIANA SPECIALIS.

TRACTATUS
DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

I. DE FIDE.	Pagina
QUÆSTIO I. De obiecto fidei	379
ARTICULUS I. An obiectum fidei sit prima veritas	381
<i>Prima dubitatio.</i> Utrum ante assensum fidei praecedere debeat aliquis actus intellectus et voluntatis	834

	Pagina
<i>Secunda dubitatio.</i> An res nostræ fidei ostendi possint esse evidenter credibiles	389
<i>Tertia dubitatio.</i> An ad iudicium credibilitatis et piam affectionem aliqua gratia præter prædicta sit necessaria	407
<i>Quarta dubitatio.</i> An Deus, quatenus est prima veritas, sit obiectum fidei, in quod ultimo resolvitur fides	415
<i>Quinta dubitatio.</i> An ad assensum fidei requiratur discursus, quo intellectus prius credendo, quod hoc sit revelatum a Deo, postea progrediatur ad assensum rei revelatae	425
<i>Sexta dubitatio.</i> An privata revelatio sufficiat ad assensum fidei	433
ARTICULUS II. Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enunciabilis	436
" III. Utrum fidei possit subesse falsum	437
" IV., V. Utrum obiectum fidei possit esse aliquid visum et scitum	445
<i>Prima dubitatio.</i> An fides et scientia possint esse in eodem obiecto	445
<i>Secunda dubitatio.</i> An fides possit esse cum evidentia attestantis	454
<i>Tertia dubitatio.</i> An fides possit esse cum clara Dei visione	458
ARTICULUS VI. Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint	460
" VII., VIII., IX. Utrum articuli fidei convenienter ponantur in Symbolo	462
" X. Utrum ad Summum Pontificem pertineat fidei Symbolum ordinare	464
<i>Prima disputatio.</i> An in Ecclesia præter Scripturas canonicas sit aliqua auctoritas infallibilis definiendi et proponendi illa, quæ ex doctrina Apostolorum credenda sunt	464
<i>Secunda disputatio.</i> An ex aliquibus notis dignosci possit vera Christi Ecclesia, in qua est auctoritas proponendi res fidei	481
<i>Tertia disputatio.</i> Utrum auctoritas proponendi res fidei in tota Ecclesiæ communitate sit, an vero in supremo capite illius	496
<i>Quarta disputatio.</i> An Episcopus Romanus ex Christi institutione sit successor B. Petri in universalis potestate gubernandi Ecclesiam; ac proinde habeat auctoritatem proponendi res fidei	505
QUÆSTIO II. De actu fidei	514
ARTICULUS I., II. Quid sit credere Deo, Deum et in Deum	514
<i>Primi dubitatio.</i> An actus fidei distingvantur inter se specie	517
<i>Secunda dubitatio.</i> An actus fidei, pia voluntatis affectio, et iudicium credibilitatis, sint actus supernaturales in essentia	519
ARTICULUS III., IV., V., VI., VII., VIII. An et quarum rerum fides sit necessaria ad salutem	532
<i>Prima dubitatio.</i> Quæ sint credenda explicite necessitate præcepti	537
<i>Secunda dubitatio.</i> Quæ sint necessario explicite credenda necessitate medii	541
ARTICULUS IX. Utrum actus fidei sit meritorius	549
" X. Utrum ratio inductiva ad ea, quæ sunt fidei, minuat meritum fidei	552
QUÆSTIO III. De externo actu fidei	554
ARTICULUS I. Utrum confessio sit actus fidei	554
" II. Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem	556
QUÆSTIO IV. De ipsa fidei virtute	554
ARTICULUS I., II., V., VI., VII. An sit aliqua virtus fidei in intellectu	563
<i>Prima dubitatio.</i> An detur aliquis habitus fidei in intellectu et quid sit	563
<i>Secunda dubitatio.</i> An habitus fidei simul cum charitate infundatur	568
<i>Tertia dubitatio.</i> An in voluntate sit specialis virtus ad imperandos actus fidei	570
<i>Quarta dubitatio.</i> An habitus fidei sit una virtus	573
ARTICULUS VIII. Utrum fides sit certior scientia	577
QUÆSTIO V. De habentibus fidem	582
ARTICULUS I., II. An Angeli beati, et damnati, habeant fidem	582
" III. An, qui negat unum articulum fidei per hæresim, amittat fidem	584
" IV. Utrum fides possit esse maior in uno, quam in alio	588

	Pagina
QUÆSTIO VI. De causa efficiente fidei	588
" VII. De effectibus fidei	589
" VIII., IX. De distinctione fidei a donis et gratiis intellectualibus	589
<i>Prima dubitatio.</i> Quomodo fides distingvatur a donis Spiritus Sancti	590
<i>Secunda dubitatio.</i> Quomodo fides a gratiis gratis datis distingvatur	595
<i>Tertia dubitatio.</i> Quomodo fides a prophetia distingvatur	598
QUÆSTIO X., XI., XII. De infidelitate et eius speciebus	605
<i>Prima dubitatio.</i> An sint plures species infidelitatis, essentialiter diversæ in malitia	605
<i>Secunda dubitatio.</i> Quæ conditions requirantur ad hæresim	609
<i>Tertia dubitatio.</i> An liceat cum infidelibus communicare vel publice disputare	616
<i>Quarta dubitatio.</i> An infideles non baptizati compelli possint ad fidem	620
<i>Quinta dubitatio.</i> An hæretici ad fidem sint compellendi, et de excommunicatione in illos lata	625
QUÆSTIO XIII., XIV., XV. De blasphemia, cæcitate et hebetudine mentis	630
QUÆSTIO XVI. De præceptis fidei	634

TRACTATUS

DE SPE.

QUÆSTIO XVII. De spe secundum se	635
ARTICULUS I. Utrum spes sit virtus	639
" II., III., IV., V., VI. Quid sit obiectum materiale et formale spei, et quomodo differat ab aliis virtutibus	640
<i>Prima dubitatio.</i> De obiecto formalis spei	640
<i>Secunda dubitatio.</i> Quæ sint obiecta materialia spei	649
ARTICULUS VII., VIII. An spes præcedat fidem et charitatem	653
QUÆSTIO XVIII. De subiecto, duratione et corruptione spei	654
" XIX. De dono timoris Dei	658
" XX., XXI. De desperatione et præsumptione	662
" XXII. De præceptis spei	665

TRACTATUS

DE CHARITATE.

QUÆSTIO XXIII. De charitate secundum se	667
ARTICULUS I., II. An charitas sit creata amicitia erga Deum	668
<i>Prima dubitatio.</i> Quid sit obiectum formale charitatis	668
<i>Secunda dubitatio.</i> An ad rationem formalem charitatis addendum sit aliquid præter dicta	670
<i>Tertia dubitatio.</i> De actibus charitatis	677
<i>Quarta dubitatio.</i> An sicut datur in nobis actualis dilectio Dei creata, ita detur principium habituabile creatum huius actus	679
<i>Quinta dubitatio.</i> An charitas sit propria hominis amicitia ergo Deum	682
<i>Sexta dubitatio.</i> An actus dilectionis Dei sit talis amicitia cum Deo, quæ inimicitiam	
Dei non compatiatur	686

	Pagina
ARTICULUS III., IV., V. An charitas sit una virtus specialis	695
" VI., VII., VIII. An charitas sit perfectior aliis virtutibus et forma illarum	697
QUÆSTIO XXIV. De modo, quo charitas producitur et augetur	703
ARTICULUS I., II., III. An charitas efficiatur a Deo in nobis per infusionem	703
" IV., V., VI., VII., VIII., IX. An et per quos actus augeatur charitas	704
<i>Prima dubitatio.</i> An charitas intendatur per actus intensiores et ferventiores, quam fuerit charitas precedens, et quæ ratione	710
<i>Secunda dubitatio.</i> An habitus charitatis augeatur per actus æquales vel remissiores in intensione	712
<i>Tertia dubitatio.</i> An augmentum charitatis et gratiæ crescat ex inæqualitate operum, quæ a charitate imperantur	736
ARTICULUS X., XI., XII. An et quomodo charitas possit diminui et corrumphi	740
QUÆSTIO XXV. De obiecto materiali charitatis	744
ARTICULUS I., II., III., IV., V., VI., VII., X., XI., XII. An proximus, creaturæ irrationales, corpus proprium etc. ex charitate sint diligenda	744
" VIII., IX. An teneamur diligere inimicos quoad affectum et effectum	748
QUÆSTIO XXVI. De ordine charitatis	754
" XXVII., XXVIII., XXIX. De actibus charitatis: dilectione, gaudio, pace	762
" XXX., XXXI. De misericordia et beneficentia	763
" XXXII. De eleemosyna	767
ARTICULUS I., II., III. Quid sit et quotuplex eleemosyna	767
" IV. De effectu spirituali eleemosynæ	768
" V., VI. An dare eleemosynam sit præceptum	770
QUÆSTIO XXXIII. De correctione fraterna	778
PARERGON	
DE ECCLESIASTICA LIBERTATE	791
INDEX	809

LAUS DEO ET VIRGINI MATRI MARIAE.

	<i>Errata</i>	<i>Corrige</i>
Pag. 63. in tit. Artic. :		
64. linea 14. ab inf.	<i>aliquia</i>	<i>aliqua.</i>
207. linea 13. ab inf.	<i>Cassalius</i>	<i>Casalnus.</i>
229. linea 12. ab inf.	<i>Armillana</i>	<i>Armilla.</i>
287. in nota marg.	<i>Secunda</i>	<i>Secunda.</i>
293. linea 10. a supr.	<i>Patris</i>	<i>patris.</i>
395. linea 12. a supr.	<i>Altisiodorensis</i>	<i>Antisiodorensis.</i>
426. linea 13. ab inf.	<i>aegyptis</i>	<i>aegyptis.</i>
427. linea 10. a supr.	<i>post conclusioni</i>	<i>addatur theologicae.</i>
434. linea 7. ab infr.	<i>dictio</i>	<i>dicitis.</i>
443. linea 17 a supr.	<i>Catarinus</i>	<i>Catharinus.</i>
494. linea 3. ab infr.	<i>Numan</i>	<i>Numam.</i>
564. linea 8. a supr.	<i>Hyeronimus</i>	<i>Hieronymus.</i>
678. linea 15. a supr.	<i>Asturacensis</i>	<i>Asturicensis.</i>
689. linea 22. a supr.	<i>Scoti</i>	<i>Soti.</i>
703. linea 12. ab inf.	<i>Asturicensis</i>	<i>Asturicensis.</i>
722. linea 7. ab inf.	<i>causa</i>	<i>de causa.</i>
	<i>Hyeronimus</i>	<i>Hieronymus.</i>