✠
BIBLIOTECA
DEL REAL MONASTERIO
DE HUERTA.
Núm. 24.

Exhibit 29
And 9a
Vol 9

CLYPEVS
THEOLOGIÆ
THOMISTICÆ

AVTHORE

P. F. IOANNE BAPTISTA GONET,
Biterrenſi, Ordinis FF. Prædicatorum, Provinciæ Toloſanæ,
Strictioris Obſervantiæ, in Academia Burdigalenſi Anteceſſore.

TOMVS TERTIVS

Continens Tractatus de Beatitudine, de Actibus humanis, eorumque Moralitate;
de Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus,
nec-non Diſſertationem Theologicam de Probabilitate.

EDITIO TERTIA,

Tractatibus aliquot auctior, & correctior.

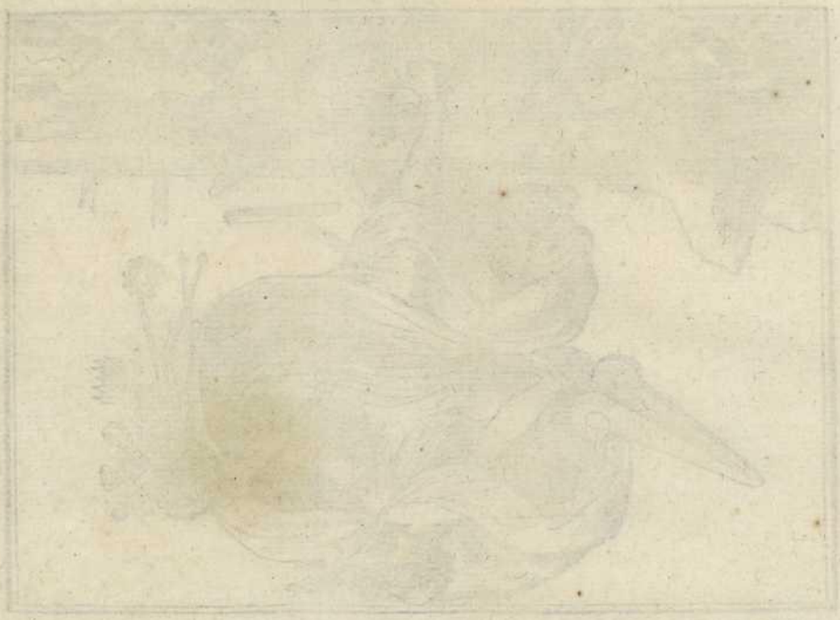


BIBLIOTECA PROVINCIAL
SORIA

PARISIIS,
Sumptibus ANTONIJ BERTIER, Bibliopolæ Reginæ,
viâ Iacobæâ, ſub ſigno Fortunæ;
ET
GVILLELMI DE LA COVRT, Bibliopolæ Burdigalenſis.

M. DC. LXIX.

CVM PRIVILEGIO REGIS, ET APPROBATIONE DOCTORVM.



THEOCRITI CLAVDII

IOANNIS BAPTISTÆ GONET

BIBLIORVM OCTO

INDEX
TOMI TERTIJ.

SEcunda pars Clypei Theologiæ Thomisticæ, *pag. 1.*
Tract. I. De ultimo fine hominis, ejusque beatitudine, 3
Disp. I. De ultimo fine hominis, *ibid.*
Art. I. Vtrum homini conveniat agere propter finem? *ibid.*
Art. II. Vtrum omnes actiones humanæ sint effectus finis, seu propter finem? 4
§. I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ, 5
§. III. Resolvitur difficultas, 6
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, 8
Art. III. An bruta operentur propter finem, movendo se in illum? 10
§. I. Præmittitur quod fere apud omnes est certum, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. III. Solvitur objectio in contrarium, 11
Art. IV. Vtrum Deus agat propter finem? 13
§. I. Quibusdam præmissis, status difficultatis proponitur, *ibid.*
§. II. Quatuor sequentibus conclusionibus difficultas proposita resolvitur, 14
Art. V. Vtrum finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis? 16
§. I Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 17
Art. VI. Vtrum idem homo pro eodem tempore possit habere duos vel plures fines ultimos totales & adæquatos? 18
§. I. Prænotanda, *ibid.*
§. II. Statuitur prima conclusio, 19
§. III. Statuitur secunda conclusio, 20
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, *ibid.*
§ V. Aliud argumentum dissolvitur, 22
Art. VII. Vtrum quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem? *ibid.*
§. II. Resolvitur difficultas proposita, 23
§. III. Solvuntur objectiones, 25
Disp. II. De beatitudine objectiva hominis, 27
Art. I. In quo consistat beatitudo objectiva hominis? *ibid.*
§. I. Beatitudo non consistit in bonis fortunæ, 28
§. II. Beatitudo in bonis corporis consistere nequit, 29
§. III. Beatitudo in bonis animæ sita non est, 30
§. IV. In nullo bono creato, vera hominis beatitudo consistere potest, *ibid.*
§. V. Solvuntur objectiones, 31
Art. II. An Deus ut unus sit sufficiens ad nos beatificandum, ita quod, si per impossibile lateret ut trinus, perfecta hominis beatitudo subsisteret? 32
§. I. Conclusio negativa statuitur, 33
§ II. Solvuntur objectiones, 34
Disp. III. De essentia beatitudinis formalis, 37
Art. I. Vtrum beatitudo formalis sit aliqua operatio creata, & à Beato elicita? *ibid.*
§. I. Rejicitur prima sententia, *ibid.*
§ II. Solvuntur objectiones, 38
§. III. Secundus dicendi modus refellitur, 39
§. IV. Solvuntur argumenta in contrarium, 40
§. V. Tertia sententia impugnatur, *ibid.*
§. VI. Respondetur argumentis adversæ sententiæ, *ibid.*
§. VII. Nominalium error proscribitur, 41
§. VIII. Nominalium argumenta solvuntur, 42
Art. II. Vtrum beatitudo essentialiter

consistat in operatione intellectûs, vel voluntatis, aut utriusque? 45
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Primus dicendi modus refellitur, 46
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 47
§. IV. Opinio Scoti rejicitur, 49
§. V. Sententia D. Thomæ stabilitur, 52
Digressio brevis, ubi ostenditur omnia hominis desideria per Dei visionem perfectè satiari, 53
Art. III. Convelluntur fundamenta adversæ sententiæ, 56
§. I. Præcipuum Scoti argumentum diluitur, *ibid.*
§. II. Alia argumenta solvuntur, 59
Disp. IV. De proprietatibus formalis beatitudinis, 60
Art. I. An Beati necessariò diligant Deum quantùm ad exercitium, *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 61
Art. II. A qua virtute procedat gaudium seu delectatio, quâ Beati de Deo clarè viso, ut bono sibi proprio delectantur? 62
§. I. Vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 63
Art. III. Quodnam sit objectum proximum & immediatum delectationis seu fruitionis beatificæ? 64
§. I. Quibusdam præmissis, status difficultatis proponitur, *ibid.*
§. II. Duplici conclusione difficultas resolvitur, 65
§. III. Solvuntur objectiones, 66
Art. IV. Vtrum Beati sint impeccabiles ab intrinseco? 67
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Corollarium notatu dignum, 69
Art. V. Vtrum de potentia Dei absoluta possit cum visione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel saltem habituale componi? *ibid.*
§. I. Prima difficultas resolvitur, 70
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 71
Disp. V. De dotibus & aureolis Beatorum, 73
Art. I. Quot, & quæ ponendæ sint dotes in anima beata, & an illæ sint habitus vel operationes? 74
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, *ibid.*
§. II. Vtraque difficultas, duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. III. Corollarium notatu dignum, 76
§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur, *ibid.*
§. I. Prima dos corporis glorioſi, 77
§. II. Secunda dos corporis glorioſi, *ibid.*
§. III. Tertia dos corporis glorioſi, 78
§. IV. Quarta dos corporis glorioſi, 79
Art. III. De Aureolis Beatorum, 80
Art. IV. De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis distinguantur? 82
§. I. Prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
§. III. Tertia difficultas elucidatur, 83
Disp. VI. De adeptione Beatitudinis, *ibid.*
Art. I. Vtrum animæ Iustorum à corporibus separatæ, & plenè purgatæ, statim consequantur beatitudinem? 84
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 85
Art. II. Vtrum beatitudo semel adepta possit amitti? 86
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 88
Tract. II. De Actibus humanis, 90
Disp. I. De voluntario & involuntario, *ibid.*
Art. I. Quid & quotuplex sit voluntarium, & an non solùm in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur? *ibid.*
Art. II. An ratio voluntarij perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in necessariis, 91
§. I. Vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 92
Art. III. Vtrum ut omissio, & effectus ex illa secutus, sint voluntaria, requiratur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur, 93
§. I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§. II. Conclusio affirmativa statuitur, 94
§. III. Solvuntur objectiones, 96
Art. IV. An violentia seu coactio possit à Deo inferri voluntati? 97
§. I. Quid sit violentum, breviter explicatur, 98
§. II. Prima difficultas resolvitur, 99
§. III. Secunda difficultas expeditur, 100
§. IV. Tertia difficultas elucidatur, 101
§. V. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. V. An & quomodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & involuntario? 103
§. I. Prima pars quæsiti resolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, 105
§. III. Corollaria ex dictis, 106
Art. VI. Vtrum concupiscentia augeat voluntarium, & causet involuntarium secundùm quid? 107
Art. VII. Vtrum ignorantia causet in-

voluntarium ſecundùm quid? 107
Art. VII. Vtrum ignorantia cauſet involuntarium? 108
§. I. Reſolvitur difficultas, quoad ignorantiam, 109
§. III. Alia difficultas, quæ eſt de ignorantia conſequenti, expeditur, *ibid.*
§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. V. Tertia difficultas, quæ eſt de ignorantia concomitanti, elucidatur, 110
§. VI. Solvuntur argumenta in contrarium, 111
Diſp. II. De voluntario libero, *ibid.*
Art. I. An in ſtatu innocentiæ, & naturæ lapſæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur? 112
§. I. Plures libertatis acceptiones, ſeu diviſiones, variique Hæreticorum errores referuntur, *ibid.*
§. II. Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur hominem in ſtatu innocentiæ habuiſſe libertatem indifferentiæ, *ibid.*
§. III. Error Lutheranorum & Calviniſtarum refellitur, & hominem in ſtatu naturæ lapſæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter oſtenditur, 113
§. IV. Solvuntur objectiones, 114
Art. II. An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum & demeritum requiratur? 116
§. I. Duplici concluſione difficultas reſolvitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 117
Art. III. An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat? 119
§. I. Statuitur prima concluſio, & authoritate D. Thomæ fulcitur, *ibid.*
§. II. Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur, 120
§. III. Concluſio variis rationibus demonſtratur, *ibid.*
§. IV. Corollaria ex dictis, 122
§. V. Alia difficultas reſolvitur, 123
§. VI. Præcipuum Ianſenij fundamentum convellitur, 125
§. VII. Aliud Ianſenij fundamentum deſtruitur, 126
§. VIII. Teſtimonia D. Thomæ ab Adverſariis objecta exponuntur, 128
§. IX. Solvuntur fundamenta Ianſenij ex ratione petita, 130
§. X. Reſponſio ad objectiones Vincentianas, 133
Diſp. III. De circunſtantiis humanorum actuum, 135
Art. I. Quid, & quot ſint circunſtantiæ humanorum actuum? *ibid.*
Diſp. IV. De ſimplici volitione, 136
Art. I. An objectum voluntatis, aut ſimplicis volitionis, ſit ſolum bonum, vel indifferens ad bonum & malum? *ibid.*
§. I. Concluſio negativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 137
Art. II. An bonitas finis ſit non ſolùm objectum primarium & principale voluntatis, ſed etiam totale & adæquatum? 138
§. I. Sententia negans, ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 139
§. III. Corollaria ex dictis, *ibid.*
Diſp. V. De motivo voluntatis, 141
Art. I. An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad ſpecificationem, & ſeipſam, ac cæteras potentias, quoad exercitium moveat? *ibid.*
§. I. Prima difficultas reſolvitur, 142
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
Art. II. An in prima volitione finis voluntas ſeipſam moveat? 143
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur, *ibid.*
§. II. Difficultas propoſita reſolvitur, 144
§. III. Solvuntur objectiones, 145
Diſp. VI. De modo quo voluntas movetur, 146
Art. I. Vtrum intellectus per propoſitionem objecti moveat voluntatem in genere cauſæ efficientis? *ibid.*
§. I. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 148
Art. II. An voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè moveatur à Deo? 150
§. I. Mens D. Thomæ aperitur? *ibid.*
§. II. Celebre ejuſdem Doctoris Angelici teſtimonium adducitur, 152
§. III. Aliis teſtimoniis ejuſdem S. Doctoris mens ampliùs declaratur, *ibid.*
§. IV. Iuxta D. Thomam, Deus non ſolùm præmovet, ſed etiam prædeterminat cauſas ſecundas, 154
§. V. Prædeterminationem phyſicam eſſe de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur, 155
§. VI. Teſtimonia ſcripturæ, & SS. Patrum, 157
§. VII. Ratio generalis deſumpta ex ſubordinatione & dependentia cauſæ ſecundæ à prima, 158
§. VIII. Ratio ſpecialis pro cauſis liberis, ſumpta ex indifferentia voluntatis, 161
§. IX. Alia ratio deſumpta ex dominio Dei in noſtras voluntates, 163

§. X. Rationes Theologicæ ex ſufficientia & efficacitate gratiæ deſumptæ, 164
§. XI. Alia ratio Theologica ex efficacia ſeu efficientia gratiæ deſumpta, 166
§ XII. Corollaria notatu digna, 167
§. XIII. Exponuntur teſtimoniâ D. Thomæ, quæ Petrus à S. Ioſeph nobis objicit in opuſculo quod D. Thomæ defenſionem appellat, 168
§. XIV. Alia D. Thomæ teſtimonia exponuntur, 171
§. XV. Alia argumenta ſolvuntur, *ibid.*
§. XVI. Oſtenditur antiquiores Thomiſtas docuiſſe prædeterminationem phyſicam, 177
Diſp. VII. De Fruitione, 179
Art. I. Quid ſit Fruitio? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Corollaria ex dictis, 180
Diſp. VIII. De Intentione, 181
Art. I. Cujus potentiæ actus ſit intentio, & quodnam illius objectum? *ibid.*
Diſp. IX. De Electione, 182
Art. I. Vtrum electio ſit actus voluntatis, vel intellectûs? *ibid.*
§. I. Difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 184
Art. II. De quibus ſit electio? *ibid.*
Art. III. Vtrum ex duobus bonis poſſit voluntas eligere minus, vel ſaltem æquale? 181
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa, *ibid.*
§. II. Sententia negativa præfertur, 186
§. III. Solvuntur objectiones, 187
Art. IV. An ſuppoſita efficaci & abſoluta intentione finis, ſi unum tantùm occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem neceſſitetur? 189
Diſp. X. De Conſilio & Conſenſu, 190
Art. I. Vtrum Conſilium formaliter ſit ſola inquiſitio rationis, vel etiam judicium ſeu ſententiam intellectûs inducat? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur & reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 191
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 192
Art. II. An Conſenſus ſit actus realiter ab electione diſtinctus? *ibid.*
Diſp. XI. De uſu & imperio, 193
Art. I. An in noſtra voluntate reperiatur uſus poſt electionem, qui ſit actus diſtinctus ab illa? *ibid.*
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & duplici ratione ſuadetur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 194
Art. I. Vtrum detur imperium in homine reſpectu ſuarum operationum? 196
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 198
Art. III. Vtrum imperium ſit actus rationis, & quis? 199
§. I. Prima difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, 200
§. Solvuntur objectiones, 201
Art. IV. An ad omnes actus liberos voluntatis ſupponatur rationis imperium? 202
§. I. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 204
Art. V. Vtrum omnes actus & motus qui ſunt in homine, poſſint ſubdi imperio rationis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quę apud omnes ſunt certa, *ibid.*
§. II. Quatuor concluſionibus difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 206
Tract. III. De moralitate actuum humanorum, 207
Diſp. I. De moralitate in communi, 208
Art. I. Quid ſit moralitas actuum humanorum, quidve addat ſuprà libertatem? *ibid.*
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 210
§. III. Corollaria ex dictis, 212
Art. II. Quæ ſint regulæ moralitatis? 213
§. I. Duæ regulæ moralitatis explicantur, *ibid.*
§. II. Solvitur objectio Scoti, 214
Diſp. II. De ſpeciebus moralitatis, *ibid.*
Art. I. In quo conſiſtat bonitas moralis actuum humanorum? *ibid.*
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 216
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 217
Art. II. Vtrum indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem & malitiam? *ibid.*
§. I. Solvuntur objectiones, 218
Diſp. III. De principiis moralitatis, 220
Art. I. An prima & ſpecifica moralitas in actibus humanis ex objecto deſumatur? *ibid.*
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, *ibid.*
Art. II. Vtrum omnis actus humanus, tam internus, quàm externus, ali-

quam bonitatem, aut malitiam moralem desumat à circunstantiis? 223
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 224
Art. III. An actus humani desumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, specie diversam ab ea quam habent ex objecto? 227
Disp. IV. De Concursu multiplicis moralitatis in eodem actu, 228
Art. I. Vtrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, putà bonitatem ex subjecto & malitiam ex fine operantis, vel è contra? 214
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 231
Art. II. An possit idem actus moralis habere duplicem speciem, quæ simul sit bona, vel simul mala? 233
Art. III. Aquo actus, ad finem extrinsecum ordinatus, habeat speciem essentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel à fine? 236
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 239
Disp. V. De indifferentia ad bonitatem & malitiam, 240
Art. I. Vtrum detur aliquis actus humanus, qui non solùm ex sua specie, sed etiam in individuo, seu quoad exercitium, sit indifferens? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Prima sententia rejicitur, *ibid.*
§. III. Alia difficultas resolvitur, 241
§. IV. Alia ratio D. Thomæ exponitur, 243
§. V. Præcipuæ objectiones solvuntur, 245
Disp. VI. De moralitate actus interioris, 248
Art. I. An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel saltem bonitas intentionis, diminuat malitiam electionis? *ibid.*
§. I. Prima difficultas resolvitur, 248
§. II. Secunda difficultas enodatur, 249
§. III. Solvuntur objectiones, 250
§. IV. Tertia difficultas expeditur, 251
§. V. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. Vtrum voluntas humana, ut recta sit, debeat conformari divinæ, non solùm in volito formali, sed etiam in volito materiali? 252
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 254
Disp. VII. De moralitate actus exterioris, 256
Art. I. An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejusdem exterioris actus? *ibid.*
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 258
Dissertatio Theologica de conscientia Probabili, seu de Opinionum Probabilitate, & delectu, 260
Art. I. Quid & quotuplex sit conscientia? 262
Art. II. An licitum sit sequi opinionem minùs probabilem, favorem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto? 263
§. I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§. II. Conclusio negativa statuitur, & ex Scriptura ac SS. Patribus suadetur, 265
§. III. Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur, 267
§. IV. Aliæ rationes expenduntur, 269
§. V. Eadem veritas ratione morali suadetur, 271
§. VI. Aliud argumentum morale, 272
§. VII. Absurdis & inconvenientibus adversa sententia exploditur, 273
Art. III. Probabilitatum monstra, seu novorum Casuistarum excessus referuntur, & refelluntur, 274
§. I. Assertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur, *ibid.*
§. II. Tamburini laxitates reprobantur, 280
§. III. Alia probabilitatum monstra confutantur, 284
§. V. Corollarium notatu dignum, 293
§. IV. Casuistarum Apologia, à Sorbona, & Galliæ Episcopis, & tandem à Summo Pontifice reprobatur, 294
Art. V. Præcipua Adversariorum argumenta solvuntur, 296
Art. VI. An in concursu duarum opiniorum æquè probabilium, tutior semper sit eligenda? 301
Art. VII. Vtrum authoritas unius tantùm Doctoris sufficiat ad reddendam opinionem in materia morali probabilem, & in praxi tutam? 303
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 304
Art. VIII. An probabile falsum, quod invincibiliter creditur esse verum, à peccato excuset? 306
§. I. Refertur ac refellitur singularis cujusdam Recentioris sententia, *ibid.*
§. II. Arcana Ianseniana doctrina ra-

dix detegitur, & extirpatur, 308
§. III. Convelluntur præcipua fundamenta Ianſenij, 310
§. IV. Dilvuntur præcipua argumenta Vvendrochij, 313
§. V. Alia Vvendrochij argumenta ſolvuntur, 315
Tract. IV. De virtutibus & donis, 317
Diſp. I. De natura virtutis, 319
Art. I. Quodnam ſit genus remotum, & proximum virtutis? *ibid.*
§. I. Difficultas propoſita duplici concluſione reſolvitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 320
Art. II. An virtus humana ſit habitus operativus, & quæ ſit ratio ex parte actûs, ad quam per ſe concurrit? 321
§. I. Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 323
Art. III. Quomodo virtus ſit definienda? 324
Diſp. II. De ſubjecto virtutum, 326
Art. I. Vtrum intellectus & ſenſus interni poſſint eſſe ſubjectum virtutum? *ibid.*
Art. II. Vtrum in appetitu ſenſitivo ſint virtutes propriè dictæ? 327
§. I. Sententia D. Thomæ ſuadetur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 329
Art. III. Vtrum in voluntate ponenda ſit virtus non ſolùm in ordine ad bonum ſupernaturale, & bonum naturale alienum, ſed etiam in ordine ad bonum connaturale proprij ſuppoſiti? 330
§. I. Triplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 331
Diſp. III. De diſtinctione virtutum, 333
Art. I. De virtutibus intellectualibus, *ibid.*
Art. II. De virtutibus moralibus, 334
Diſp. IV. De virtutibus moralibus infuſis, 337
Art. I. An dentur in nobis virtutes morales per ſe infuſæ? *ibid.*
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & authoritate ſcripturæ, SS. Patrum, & Concilij Viennenſis firmatur, 336
§. II. Rationibus Theologicis eadem veritas ſuadetur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 338
§. IV. Corollaria præcedentis doctrinæ, 339
Art. II. An virtutes Morales infuſæ, quæ ſunt circa paſſiones, in appetitu ſenſitivo ſubjectentur? *ibid.*
Diſp. V. De proprietatibus virtutum, 340
Art. I. Vtrum virtutes conſiſtant in medio? 341
Art. II. An virtutes morales in eſſe perfecto, habeant neceſſariam connexionem inter ſe? 343
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & SS. Patrum teſtimoniis illuſtratur, *ibid.*
§. II. Eadem veritas duplici ratione ſuadetur, 344
§. III. Solvuntur objectiones, 345
Art. III. Vtrum virtutes morales acquiſitæ ſint neceſſariò connexę cum charitate? 346
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, 347
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. IV. Quæ docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur? 348
Diſp. VI. De donis Spiritus Sancti, 350
Art. I. Vtrum dona Spiritus Sancti ſint habitus, à virtutibus etiam infuſis diſtincti? *ibid.*
§. I. Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones contra primam concluſionem, 351
§. III. Dilvuntur aliæ objectiones contra ſecundam concluſionem fieri ſolitæ, 352
§. IV. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. II. De donis Spiritus Sancti in particulari, 353
Tract. V. De vitiis & peccatis, 357
Diſp. I. De natura vitij & peccati, 358
Art. I. Vtrum vitium propriè & directè contrarietur virtuti? *ibid.*
§. I Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 359
Art. II. Vtrum omnia vitia, tam ea quæ virtutibus acquiſitis, quàm quæ infuſis opponuntur, ſint contra naturam hominis? 361
§. II. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 362
Art. III. Vtrum peccatum in ratione malitiæ moralis, excedat ſimpliciter habitum vitioſum? 364
Art. IV. Vtrum ſit de eſſentia cujuſlibet peccati eſſe contra legem æternam? 365
§. I. Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Præcipua objectio ſolvitur, 366
Art. V. Vtrum ſit eſſentiale peccato quòd ſit injuria ſeu offenſa Dei? 367
Diſp. II. De diſtinctione peccatorum, 368
Art. I. Quæ ſint præcipuæ ſpecies, ſeu diviſiones peccati? *ibid.*
Art. II. Vtrum diſtinctio ſpecifica pec-

catorum ex objectis quæ reſpiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat? 369
Diſp. III. De peccato commiſſionis & omiſſionis, 372
Art. I. Per quid peccatum commiſſionis conſtituatur formaliter in ratione mali moralis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa, *ibid.*
§. II. Reſolutio difficultatis propoſitæ, 374
§. III. Exponuntur teſtimonia D. Thomæ, quæ videntur adverſari noſtræ ſententiæ, 377
§. IV. Præcipuum Adverſariorum fundamentum convellitur, 380
§. V. Alia argumenta ſolvuntur, 381
Art. II. An poſſit dari omiſſio culpabilis in individuo, abſque omni actu phyſico voluntatis, qui ſit cauſa vel occaſio illius? 383
§. I. Quibuſdam præmiſſis concluſio negativa ſtatuitur, & authoritate D. Thomæ fulcitur, *ibid.*
§. II. Eadem veritas ratione ſuadetur, 384
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 385
Art. III. An omnis actus conjunctus cum omiſſione, & cum obſervantia præcepti affirmativi incompoſſibilis, ſit in ſe malus, & habeat aliam malitiam à malitia omiſſionis? 388
§. I. Statuitur prima concluſio, *ibid.*
§. II. Secunda concluſio ſtabilitur, 389
§. III. Solvuntur objectiones, 390
§. IV. Corollaria notatu digna, 391
Art. IV. An omittens ex cauſa voluntaria, peccet non ſolùm quando apponit cauſam, ſed etiam quando de facto omittit? *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 393
Art. V. Vtrum peccata commiſſionis & omiſſionis, ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe moris? 395
Diſp. IV. De comparatione peccatorum adinvicem, 397
Art. I. Vtrum omnia peccata ſint connexa? *ibid.*
Art. II. Vtrum omnia peccata ſint paria? 398
Art. III. Vnde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia? 400
Diſp. V. De ſubjecto peccatorum, 403
Art. I. Vtrum non ſolùm in voluntate, ſed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, ſit formaliter & intrinſecè peccatum? *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. I. Solvuntur objectiones, 404
Art. II. Vtrum peccatum veniale poſſit eſſe in ſolo appetitu ſenſitivo, ſecluſa omni motione voluntatis? 406
§. I. Sententia affirmativa ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 408
Art. III. Vtrum omnes motus ſenſualitatis circa objecta illicita, ſint peccata mortalia, vel ſaltem venialia? 410
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 411
Diſp. VI. De cauſis peccatorum, 412
Art. I. An, & quæ ignorantia ſit cauſa peccati? *ibid.*
§. I. Multiplex ignorantiæ diviſio, *ibid.*
§. II. Reſolutio difficultatis propoſitæ, 413
Art. II. Vtrum quoties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio in intellectu? 415
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 416
Art. III. Vtrum Deus directè vel ſaltem indirectè poſſit dici cauſa peccati? 417
§. I. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 420
Diſp. VII. De peccato originali, 421
Art. I. An ſit peccatum originale? *ibid.*
§. II. Præcipua Pelagianorum argumenta ſolvuntur, 423
Art. II. An & quomodo peccatum originale voluntarium ſit? 425
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur argumenta initio propoſita, 426
Art. III. Quomodo peccatum originale per generationem in poſteros Adæ traducatur? 428
Art. IV. An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo eſſet primum, traduxiſſet in poſteros culpam originalem? 430
§. I. Sententia affirmans ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 431
Art. V. In quo eſſentia peccati originalis conſiſtat? 433
§. I. Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur, *ibid.*
§. II. Abſurdæ vel improbabiles quo-

rumdam Catholicorum ſententiæ excluduntur, 435
§. III. Quorumdam recentiorum Thomiſtarum ſententia confutatur, 436
§. IV. Vera ſententia explicatur, & authoritate D. Thomæ fulcitur, 437
§. V. Rationes Theologicæ exponuntur, 438
§. VI. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 440
§. VII. Solvitur difficile argumentum, 442
Art. VI. In quo ſubjectetur originale peccatum? 443
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 444
Art. VII. An pueri cum ſolo originali decedentes ſubeant pœnam gehennæ & combuſtionis æternæ, vel ſaltem aliquam ex pœna damni triſtitiam patiantur? 445
§. I. Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Prima ſententia rejicitur teſtimoniis Scripturæ & ſanctorum Patrum, 446
§. III. Rationes Theologicæ expenduntur, 447
§. IV. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, *ibid.*
§. IV. Refellitur opinio Bellarmini, 449
§. V. Sententia Catharini confutatur, 450
§. VI. Solvuntur objectiones, 451
§. VII. Corollaria notatu digna, 452
Diſp. VIII. De effectibus peccati, *ibid.*
Art. I. An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum? *ibid.*
Art. II. Vtrum mors, morbi, & cæteræ aliæ miſeriæ corporales, ſint effectus peccati originalis? 434
Art. III. Quid ſit macula peccati, ſeu peccatum habituale perſonale? 455
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Confutantur tres primæ ſententiæ, & quarta ſtatuitur, 436
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 458
Art. IV. Vtrum peccatum non ſolum maculam, ſed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille conſiſtat? 460
Art. V. An peccatum ſecundùm ſe, ſeu ſecundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere poſſit? 462
Art. VI. Vtrum peccatum mortale per ſe & ex malitia ſua intrinſeca reatum pœnæ æternæ inducat? 464
Art. VII. An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœnâ æternâ puniatur? 466
Art. VIII. Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur? 468
Diſp. IX. De peccato mortali & veniali, 471
Art. I. An veniale peccatum naturâ ſuâ diſtinguatur à mortali, & quæ ſint veræ ac præcipuæ unius ab altero differentiæ? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Statuitur prima concluſio, & oſtenditur, peccatum veniale naturâ ſuâ à mortali diſtingui, 472
§. III. Solvuntur objectiones, 473
§. IV. Secunda difficultas reſolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale diſcrimina exponuntur, 474
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 475
Art. II. An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura conſtituat? 477
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 478
§. III. Solvuntur quædam inſtantiæ, 479
Art. III. Vtrum peccatum veniale in homine juſto habitualiter referatur in Deum? *ibid.*
Art. IV. Quem finem vltimum actu intendat ille qui venialiter peccat? 483
Art. V. Vtrum homo in ſtatu juſtitiæ originalis exiſtens, impotens eſſet peccandi venialiter; idque ab intrinſeco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum ſit de Angelo? 485
§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Vera ſententia triplici concluſione explicatur, 486
§. III. Præcipuæ objectiones ſolvuntur, 486
Art. VI. Solvuntur argumenta contra duas vltimas concluſiones, 489
Art. VII. Vtrum peccatum mortale in ratione offenſæ ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, *ibid.*
§. II. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & ratione fundamentali probatur, 490
§. III. Duabus aliis rationibus deſumptis ex D Thoma concluſio noſtra ſtatuitur. 491
§. IV. Vltima ratio noſtræ concluſionis exponitur, 492
§. V. Solvuntur objectiones, 493
Art. V. Vtrum quilibet homo in primo

instanti usûs rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeque peccatum veniale cum solo originali esse non possit? 495
§. I. Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 499
§. III. Solvitur difficile argumentum, 500
§. IV. Alia difficultas expeditur, 502
Tract. VI. De legibus, 506
Disp. I. De lege in communi, 508
Art. I. Vtrum lex essentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Sententia D. Thomæ præfertur, 509
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. IV. Corollarium notatu dignum, 510
Art. II. Vtrum de ratione legis sit, quod ad commune bonum ordinetur, quod sit perpetua, & quod pro communitate feratur? 511
§. I. Triplici conclusione hæc triplex difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 512
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 513
Art. III. Apud quos resideat potestas legislativa? 514
Art. IV. Vtrum promulgatio sit necessaria, & essentialis legi? 515
§. I. Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 516
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 517
Art. V. Quænam sit legis divisio? 518
Art. VI. Officia, effectus, & actus legis, breviter exponuntur, 519
Disp. II. De lege æterna, 520
Art. I. An, & quid sit lex æterna? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione veritas declaratur, *ibid.*
§. II. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. II. Vtrum lex æterna sit verè & propriè lex? 522
Disp. III. De lege naturali, 524
Art. I. Quid sit lex naturalis, seu in quo formaliter consistat? *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Rejiciuntur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur, 525
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. IV. Corollaria notatu digna, 527
Art. III. Vtrum omnia præcepta Decalogi, omnesque actus virtutum, sint de lege naturæ? 528
§. I. Vtraque difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. III. Vtrum lex naturæ pati possit mutationem, dispensationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epijkiam? 530
§. I. Quibusdam præmissis, statuuntur quatuor conclusiones, quibus resolvuntur difficultates propositæ, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 532
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 534
Disp. IV. De lege humana, *ibid.*
Art. I. An & quid sit lex humana, quibusve conditionibus & qualitatibus gaudeat? *ibid.*
Art. II. Qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget? 536
Art. III. An ut lex humana obliget, requiratur consensus sive acceptatio populi? 538
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 539
Disp. V. De potestate legis humanæ, 542
Art. I. Vtrum lex humana possit obligare ad actus internos? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur, 541
§. III. Solvuntur objectiones, 542
Art. II. Vtrum leges humanæ tam civiles quàm Ecclesiasticæ obligare possint in foro conscientiæ, ita quod eas transgrediens reus sit culpæ apud Deum? 543
§. I. Vera sententia duplici conclusione statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 544
Art. III. An lex humana obligare possit sub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut sub mortali obliget? 546
Art. IV. An lex humana obliget ad sui observationem, cum dispendio vitæ? 548
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 549
Art. V. Quinam legibus humanis teneantur? 550
§. I. Prima difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Secunda & tertia difficultas breviter resolvuntur, 551
§. III. Vltima difficultas expeditur, *ibid.*
§. IV. Corollaria notatu digna, 552
Disp. VI. De lege pœnali, *ibid.*
Art. I. An & quotuplex dari possit lex pœnalis? *ibid.*
Art. II. An leges pœnales obligent in foro conscientiæ ad pœnam subeundam ante judicis sententiam? 554

§. I. Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 555
Art. II. Vtrum tranſgreſſor legis pœnalis teneatur in conſcientia ſubire pœnam legis, poſt judicis ſententiam? 556
§. I. Quibuſdam præmiſſis, difficultas propoſita triplici concluſione reſolvitur, *ibid.*
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ, 557
Diſp. VII. De conſuetudine, 558
Art. I. Quid ſit conſuetudo, & quam vim habeat? *ibid.*
Diſp. VIII. De privilegiis, 560
Art. I. Quid & quotuplex ſit privilegium? *ibid.*
Art. II. De ceſſatione privilegiorum, 561
Diſp. IX. De legum interpretatione, 563
Art. I. De variis modis interpretandi leges humanas, & præcipuè de epijkia, *ibid.*
Diſp. X. De legum mutatione, 564
Art. I. Quid ſit diſpenſatio, & an ea in legem humanam cadere poſſit? *ibid.*
Art. II. An, & à quo, & quibus modis, lex humana abrogari poſſit? 566
Diſp. XI. De lege divina veteri, 568
Art. I. Vtrum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit? *ibid.*
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, *ibid.*
§. II. Statuitur ſecunda concluſio, & legis veteris utilitas declaratur, 570
§. III. Statuitur tertia concluſio, & in quo ſenſu lex Moſaïca imperfecta fuerit, breviter declaratur, 571
Art. II. An lex vetus fuerit à Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit? 572
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur legem veterem fuiſſe à Deo datam, & omnia illius præcepta fuiſſe à Deo inſtituta, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo lex Moſaïca data fuerit, breviter declaratur, 573
Art. III. Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri? 574
Art. IV. An, & quando lex vetus abrogata ſit? 575
§. I. Prima pars quæſiti reſolvitur, *ibid.*
§. II. Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur, 576
Art. V. Vtrum lex Moſaïca ſtatim atque ceſſavit obligare, fuerit mortifera? 578
Diſp. XII. De lege divina nova, 579
Art. I. Vtrum lex nova à Chriſto inſtituta ſit, & quibus præceptis ea conſtet? 580
Art. II. Quomodo lex nova differat à veteri? *ibid.*

DE



SECVNDA PARS CLYPEI THEOLOGIÆ THOMISTICÆ

DE DEO VT VLTIMO FINE.

PRÆFATIO.

EA est (benevole Lector) præsentis Tractatûs notitia, ut fortiùs animum tuum ad sui affectum debeat allicere. Si enim cujus delectat amor, nequeat non grata esse scientia, si nihil ardentiùs cupiant homines, quàm quæ via commodiùs & tutiùs ad fœlicitatem ducat cognoscere; si Augustinus totam nobis addiscendi rationem, rectè ad unum finis amorem reduxit, si denique sacra fœlicitatis traditio, porta est *(ut loquitur Iamblicus)* ad ipsum omnium opificem Deum, præbens undique cum ipso consortium, *portam hanc cœlestem tibi pandimus, veram tui finis tradimus tibi notitiam, securum ad fœlicitatis tuæ locum iter ostendimus, & dignum tui amoris tibi proponimus objectum.* Vivere omnes beatè volunt *(dicebat olim Gentilis)* sed ad prævidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant. *Quis finis humanæ vitæ esse debeat, veteres longô licèt studiô & labore quæsierint Philosophi, per densas tamen infidelitatis suæ tenebras palpantes, delusi sunt; solâ nimirum pro vero bono fœlicitatis larvâ inaniter comprehensâ. Hinc illæ ad beatitudinem viæ, quas omnis illorum disciplina moralis demonstravit,* devia quædam sunt *(ait Boëtius)* nec perducere eò quemquam valent, ad quod se perductura esse promittunt. *Oculatior quidem omnis Christianorum Ethica existit, nulla enim est, quæ veræ specimen beatitudinis non agnoscat: sed tamen in humanis actibus ad eam dirigendis multæ sunt diversis erroribus obnoxiæ & perversæ. Aliquæ eò deviant, quòd morum doctrinam plus æquo restringant, & jugum Christi nimis exasperatum ac importabile reddant. Aliæ è diverso Christianam disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterant, ut salutis iter variis suavitatibus levigatum, & cum vitæ deliciis copulatum, hominibus, in mollitiem & indulgentiam nimiùm propensis, proponant, sicque conscientiis cum gravi animarum periculo illudunt, dum adeò non est facile, viâ tam facili quam ostendunt, beatam vitam consequi, ut ab ea quisque eò longiùs recedat, quò ad ipsam eorum tramite citatiùs fertur. Medio (Amice Lector) tutissimus ibis, si quam tibi in præsenti volumine Angelici Præceptoris exposui mo-*

Seneca lib. de vita beata cap. 1.

ralem proponas in regulam, ad quam velis omnem vitæ tuæ uſum exigere, in ea quippe docet rectà pergere, nec declinare ad dexteram neque ad ſiniſtram: morum diſciplinam tradit non relaxatam, neque plus æquo, ſed mediocriter reſtrictam. Cæterùm ſic eam diſces, ut quod optabat Seneca in morum pædagogo, quæ fuerint verba, ſint opera: *invenies in ea circumſpiciens,* quò ſit tendendum & quâ non ſine perito aliquo, cui explorata ſint ea in quæ tendimus. *Neque enim Aquinas noſter ille eſt,* cujus *(ut loquitur Salvianus)* lectionem tantùm habemus, vitam non habemus: *priùs enim in ſeipſo legit quæ poſtea ſcripſit; præcepta aliis tradidit, quæ à ſe tanquam ab exemplari didicit; atque id unum antequam doceret ſpectavit, quâ ratione viveret, ut oſtenderet cæteris quâ lege vivendum eſſet. Hoc eſt (Amice Lector) quod, ut cæteras hujus Ethicæ dotes taceam, eam citra cujuſque injuriam aliis omnibus anteponendam probat; ipſiuſque ſecuritatis argumentum vix aliud majus proponi poteſt, quàm quòd vitæ præceptoris per omnia ſanctiſſimi regula fuerit. Moralem ergo accipe, & lege; in qua non tam Doctoris Angelici præcepta, quàm Angeli exempla videns, non tam diſputare, quàm vivere docearis.*

ORDO HVIVS PARTIS.

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

TRACTATVS PRIMVS

DE VLTIMO FINE HOMINIS, ejuſque beatitudine.

CUM omnis humana actio ex finis amore proficiſcatur, & finis ſe habeat in moralibus, ſicut primum principium in ſpeculativis: priuſquam in hac ſecunda parte de humanis actibus, moralibuſque operationibus diſſeramus, de ultimo fine hominis, ejuſque beatitudine, Tractatum inſtituimus, in quo quæ docet D. Thomas quinque primis quæſtionibus exponemus. Fœlix autem initium, quod ab ipſa fœlicitate deducitur; ſecurum, quod finem attingit: nec minùs fœlicem, fauſtumque exitum ſperare æquum eſt, cujus adeò fœlix præceſſerit initium.

DISPVTATIO I.

De ultimo fine hominis.

Ad quæſtionem 1. Divi Thomæ.

INTENDENS S. Doctor finem ultimum creaturæ rationalis in particulari declarare; ab univerſalioribus incipiendo, tractat in quæſtione prima de ultimo fine in communi; acturus poſtea de ultimo fine in particulari, ſeu de beatitudine hominis.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum homini conveniat agere propter finem?

SUPPONENDA hîc ea ſunt, quæ in ſecundo Phyſicorum de finis exiſtentia, quidditate, & cauſalitate, tam in actu primo, quàm in actu ſecundo, tradi ſolent: moleſtum enim & inutile forſan eſſet, quæſtiones illas Philoſophicas hîc repetere. His ergo ſuppoſitis.

Dico: homini convenit agere propter finem. Ita D. Thomas hîc art. 1.

1. Probat in argumento, *ſed contra*, in hunc modum. Omnia quæ ſunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis: Sed finis eſt principium in operabilibus ab homine, ut patet ex Philoſopho 2. Phyſic. Ergo omnia operabilia ab homine, ut homo eſt, derivantur & cauſantur à fine: ſubindeque fiunt propter finem, eò quòd cauſalitas finis conſiſtat in appeti, ſeu in eo quòd aliquid fiat propter ipſum, & gratiâ ipſius.

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

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

4. Ad primam inſtantiam reſpondetur, quòd cùm albedo ſit ſolùm prior inter colores, in genere cauſæ exemplaris; ideò alii colores ſolùm in genere menſuræ ab albedine dependent: conſtituuntur enim & diſtinguntur ſecundùm quod ad illam magis vel minus appropinquant. Similiter etiam alia animalia dependent ab homine, in genere ſolùm cauſæ menſurantis & exemplaris: quia tantò ſunt perfectiora, quantò magis naturales eorum inſtinctus accedunt ad rationem hominis.

5. Id verò quod ſubjungitur de primo puncto lineæ, & de primo die, non eſt ad propoſitum: quia punctum & dies ſolùm ſunt priora in executione, ſive ordine durationis; maxima autem

ex Aristotele & D. Thoma adducta, intelligitur de primo non solùm duratione, sed etiam perfectione; & ideò Aristoteles locò citatò non dixit, *primum*, sed *maximum in unoquoque genere*. Et S. Thomas 2. 2. qu. 163. art. 3. ad 3. ait, quòd primum in unoquoque genere est maximum. Videatur Capreolus in 2. dist. 14. qu. 1. ad 1.

6. Secunda ratio, quam D. Thomas ad probandam nostram conclusionem adducit in corpore articuli, sic potest proponi. Cujuslibet potentiæ actiones fiunt secundùm rationem objecti illius, sive tendunt ad objectum ipsius: Atqui objectum voluntatis est finis & bonum: Ergo actiones procedentes à voluntate humana tendunt in finem; atque adeò in illis homo agit propter finem.

7. Dices, Hic discursus non videtur efficax: tum quia supponit finem esse objectum adæquatum voluntatis, seu esse adæquatè idem quod bonum, ita quod media intrinsecè & in se rationem boni non participent; quod videtur falsum, & negatur à multis etiam è Schola D. Thomæ: tum etiam, quia hoc dato, consequentia non videtur legitima: ex eo siquidem quòd aliquid sit objectum alicujus potentiæ, non sequitur quòd talis potentia operetur propter illud, sed solùm quòd circa illud versetur. Hoc patet in visione: licèt enim omnis actus videndi sit circa colorem, non propterea sequitur quòd sit propter ipsum colorem (color quippe non est finis visionis) sed solùm quòd in ipsum tendat, & ad illum terminetur: Ergo ex eo quòd bonum & finis sit objectum voluntatis, non rectè probatur quòd actiones humanæ sint propter finem, nec causalitas finalis bene infertur ex objectiva.

8. Verùm hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infringunt. Et quidem ad primum fusè respondebitur infrà circa qu. 8. ubi disputabitur, an media habeant aliquam intrinsecam bonitatem, an verò solùm finis adæquatè sit bonus? Modò interim dicimus, vim probationis D. Thomæ tenere in utraque sententia: quia si solùm finis est intrinsecè bonus, & adæquatum objectum voluntatis, manifestum est quòd ad omnes actiones voluntatis se extendat: si verò non est adæquatum objectum terminativum voluntatis, seu ratio formalis quæ adæquata illius; est saltem in omnium sententia objectum ejus motivum, seu ratio formalis sub qua, & cujus gratiâ cætera appetuntur: unde præbet mediis motivum rationemque appetibilis, sicut lux coloribus vim movendi visum; subindeque ambit omnes actiones voluntatis, sicut lux omnes colores, & omnes actus videndi. Itaque ex eo quòd objectum voluntatis sit finis, rectè probat D. Thomas, omnes actiones humanas, seu ad voluntatem pertinentes, esse propter finem: quia licèt non omnes versentur circa finem, tanquam circa rem volitam, omnes tamen versantur circa illum, tanquam circa rationem volendi.

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

ARTICVLVS SECVNDVS.

Vtrum omnes actiones humanæ sint effectus finis, seu propter finem?

§ I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

SVPPONO primò ex D. Thoma hîc art. 1. actiones quæ ab homine procedunt esse in duplici differentia: quædam dicuntur hominis; aliæ dicuntur humanæ: Priores sunt quæ ab homine producuntur, sed tamen ipsi cum aliis ratione carentibus sunt communes: humanæ verò (inquit S. Doctor) vocantur illæ quæ sunt propriæ hominis inquantum est homo, seu quæ conveniunt homini inquantum differt ab aliis irrationalibus creaturis. Porro dupliciter homo differt à brutis in operando: primò quantùm ad substantiam operis, quia scilicet elicit operationes immateriales & intellectuales, quarum bruta capacia non sunt: secundò quantùm ad modum operandi, quia nimirum movet se, non solùm physicè & vitaliter, sicut irrationalia, sed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio suorum actuum. Unde duplici modo actiones ab homine procedentes possunt dici humanæ, nimirum quantùm ad substantiam, & quantùm ad modum: primò modò omnes operationes procedentes à gradu intellectivo, etiam quæ præveniunt omnem deliberationem rationis (cujusmodi sunt prima operatio intellectûs, motus primò primi voluntatis, & similes) dicuntur humanæ: secundò modò, solæ actiones liberæ.

10. Suppono secundò: quòd in Philosophia, aut Theologia morali, solæ posteriores actiones sunt dicendæ humanæ: Quia moralis considerat hominem, ut est agens morale, ejusque operationes prout sunt dignæ laude vel vituperiò, & habent rationem meriti vel demeriti: Sed hoc illis convenit præcipuè ratione libertatis: Ergo in Theologia morali solæ actiones liberæ humanæ dicuntur.

11. Confirmatur: Quemadmodum res aliqua dicitur esse politicè & civiliter alicujus, quando ille est ejus dominus, ac de ea potest propriâ authoritate disponere, eam conservando, vel consumendo, prout illi placuerit; ita illa actio propriè & moraliter dicitur esse hominis, & consequenter esse actio, seu actus humanus, quæ subjicitur ejus potestati & dominio; ita ut eam possit ponere vel non ponere, prout illi placuerit: Atqui homo habet dominium, & potestatem in suos actus, ratione libertatis: Ergo illæ solùm actiones propriè humanæ dici possunt, quæ ab homine liberè eliciuntur. Ita S. Thomas locò citatò, ubi sic discurrit: *Illæ solæ actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo est dominus: est autem homo dominus suorum actuum per rationem & voluntatem; unde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt.*

Ubi S. Doctor actiones humanas dicit esse illas, quarum homo est dominus, & quæ ex voluntate deliberata procedunt. Quæ duo, ut notat Conradus, solùm differunt verbis : nam hominem habere dominium suarum actionum, non est illas possidere tanquam suas ; quia suæ etiam sunt operationes merè naturales : neque est habere jus, ratione cujus liceat sibi eas exercere; quia sic homo non diceretur dominus actionis malæ : neque est etiam agere sponte & sine coactione ; quia hoc etiam convenit pueris & amentibus, qui tamen non habent dominium suarum actionum : Supereſt ergo quòd habere dominium suarum actionum, sit habere facultatem ad exercendum, vel omittendum illas (quod idem est ac eas à voluntate deliberata procedere) atque adeò quòd illa duo sint idem. Advertendum est etiam, D. Thomam volitionem liberam appellare *voluntatem deliberatam :* non quòd deliberatio sit actus voluntatis (deliberare enim ad rationem pertinet) sed quia volitio libera, necessariò præsupponit deliberationem ex parte intellectûs.

13. Suppono tertiò, actiones humanas esse adhuc in duplici differentia : quædam enim residen in ipsa voluntate, & appellantur actiones elicitæ : aliæ verò eliciuntur ab aliis potentiis, quæ tamen, quia fiunt ex motione & imperio ipsius voluntatis, liberè moventis, appellantur actiones à voluntate imperatæ. Rursum actus à voluntate eliciti plures distingui possunt: nam alij finem, alij media respiciunt ; idque vel in ordine intentionis, vel in ordine executionis. Primus actus est simplex voluntas finis, quæ non movet ad inquirenda media, sed inefficaciter fertur in finem ; & ideò velleïtas potiùs quàm absoluta voluntas solet appellari. Post hunc sequitur intentio finis, quâ voluntas tendit in finem, ut per media obtinendum. Deinde sequitur consensus, seu simplex complacentia circa media ; & postea electio mediorum quæ intellectus judicavit convenientia ad finem obtinendum. Et hi sunt actus quos voluntas elicit in ordine intentionis. Post quem sequitur ordo executionis ; in quo adhuc duplex datur actio à voluntate elicita : nam una versatur circa executionem mediorum, & appellatur vsus activus : alia versatur circa finem jam adeptum, & dicitur fruitio, gaudium, vel quies in fine adepto. Denique actus imperati sunt in duplici differentia : Primò enim propriè & strictè actus intellectûs, & aliarum potentiarum à voluntate, ad quorum productionem applicantur ab ipsa voluntate, dicuntur actus imperati. Secundò dum voluntas seipsam applicat & movet ad eliciendum actum amoris v. g. talis actus, quamvis ex quo à voluntate producitur, dicatur elicitus, ex quo tamen præsupponit alium actum voluntatis à quo fuit imperatus, potest latò modò dici actus imperatus.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

14. EX dictis in prima & secunda suppositione inferes primò, actum ridendi, flendi, admirandi, si fiant absque deliberatione, non esse propriè actus humanos : quia licèt sint proprij homini, quantùm ad substantiam & rationem specificam, non tamen quantùm ad modum quò fiunt ; utpote cùm fiant modò necessariò qui est proprius modus operandi irrationalium. Econtra verò actus comedendi & bibendi, si fiant cum deliberatione rationis, sunt verè & propriè actus humani, quia licèt quantùm ad substantiam non conveniant homini, quatenus differt à brutis, quoad modum tamen quò fiunt, scilicet cum indifferentia & libertate, homini duntaxat conveniunt.

15. Inferes secundò, primam intellectûs cogitationem, & motus voluntatis indeliberatos, non esse propriè actus humanos : quia licèt conveniant homini, quatenus differt à brutis in essendo, non tamen quatenus differt in operando moraliter, seu cum indifferentia & libertate ; in illis siquidem actionibus voluntas nec seipsam movet, nec intellectum applicat, sed utraque potentia specialiter movetur & applicatur ab Authore naturæ, ut infrà patebit.

Adverte tamen cum Joanne à S. Thoma, quòd licèt ejusmodi actus indeliberati non possint dici simpliciter & absolutè actus humani, possunt tamen appellari humani secundùm quid, nempe causaliter & initiativè : quia quamvis non sint actus deliberati, sunt tamen principium & initium delibrationis: sicut motus cordis est initiativè vitalis, non consummativè; quia licèt in eo nondum perfectè se moveat animal, est tamen initium vitæ seu actionum in quibus animal se movet.

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

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

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

excludit ex ſua natura, & oppoſitionem moralem cum odio Dei, quam habet in via, retinet in patria.

19. Inferes quartò, actiones puerorum & amentium eſſe quidem actiones hominis, non tamen humanas; quia non ſunt perfectè liberæ, neque ex plena rationis deliberatione procedunt: pueri enim propter nimiam humiditatem, amentes verò propter ſiccitatem, aut læſionem alicujus organi, habent uſum rationis impeditum, ita ut non poſſint exactè cognoſcere quæ agenda ſunt, nec de illis conſultare aut perfectè deliberare, ſubindeque nec liberè operari. Unde preces & ſuaſiones quibus interdum erga illos utimur, non ad hoc tendunt, ut unum alterò omiſsò liberè eligant, ſed ut quod eis perſuadere volumus, tale appareat illis, ut non perceptâ aliquâ incommoditate aut malitiâ, judicent eſſe bonum, & ſic illud neceſſariò proſequantur.

20. Inferes ultimò, quadruplicis generis actiones in homine poſſe diſtingui. Quædam nec quoad ſubſtantiam, nec quoad modum humanæ ſunt, ſed purè brutales & animales, ut actiones corporeæ quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Aliæ ſunt humanæ, quoad ſubſtantiam, non verò quoad modum: cujuſmodi ſunt omnes intellectiones & volitiones neceſſariæ. Aliæ è contra ſunt humanæ quoad modum, non quoad ſubſtantiam; ut actus comedendi, & bibendi, aliæque actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione & imperio rationis. Aliæ denique quoad ſubſtantiam & modum humanæ ſunt, ut omnes actiones & volitiones liberæ; cujuſmodi ſunt intentio, electio, uſus, & alij actus ſupra enumerati, qui ſimpliciter & abſolutè humani dicuntur. Et de his præcipuè hîc inquirimus, an ſint propter finem, ſeu effectus finis?

§. III

Reſolvitur difficultas.

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

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

22. Dico ſecundò: Actus quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, ut ſimplex volitio, & intentio, ſunt effectus finis. Ita communiter Theologi contra Vazquem hîc diſp. 3. cap. 2. & Lorcam diſp. 3. ubi docent finem ſolùm exercere ſuam cauſalitatem reſpectu illorum actuum qui verſantur circa media, non verò reſpectu illorum qui verſantur circa finem.

23. Probatur primò ex D. Thoma hîc ar. 1. ubi ſic concludit: *Vnde oportet quòd omnes actiones humanæ propter finem ſint.* Non minùs autem ſunt humanæ, quæ finem reſpiciunt, quàm quæ circa media verſantur: Ergo tam illæ quàm iſtæ ſunt propter finem.

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

Sed hæc reſponſio facilè confutari poteſt, obſervando cum Conrado, quòd deliberatio dupliciter uſurpari ſolet, nempe vel propriè & ſtrictè, pro ea quæ ad electionem mediorum requiritur, & præſupponit intentionem finis; vel communiter, pro ea ſcilicet quæ requiritur ad operandum benè vel malè moraliter, ad quam ſufficit facultas ad diſcernendum inter bonum & malum morale: & de hac loquitur D. Thomas dum ait hîc art. 1. *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*; non verò de prima. Quod patet, quia aliàs ſequeretur ſolas actiones quæ circa media verſantur, eſſe humanas: quod eſt contra communem ſententiam Theologorum, tres actiones humanas circa finem conſtituentium, volitionem ſcilicet, intentionem, & fruitionem.

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

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

Sed contrà: Talis motio debet pertinere ad aliquod genus cauſæ: Sed non poteſt pertinere ad aliud genus cauſæ, quàm finalis, ut inductivè patet; non enim pertinet ad genus cauſæ materialis, vel formalis, ut manifeſtum eſt; neque ad genus cauſæ efficientis, cùm illa cauſet per realem & phyſicum influxum in effectum, & non per ſolam attractionem appetitûs, ſeu metaphoricam motionem: Ergo talis motio ſeu attractio ad genus cauſæ finalis pertinet. Nec inde propterea ſequitur, quòd bruta agant propter finem, ut objicit Vazquez: nam ut aliquod agens dicatur agere propter finem, non ſufficit quòd à bonitate objecti alliciatur, ſed inſuper requiritur quòd cognoſcat rationem finis, ſeu proportionem ejus ad media, & ad ſeipſum; quod ſoli creaturæ rationali convenire poteſt, ut patebit articulo ſequenti.

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

28. Reſpondet Vazquez, non eſſe neceſſarium, quòd in omni operatione cauſæ efficientis aſſignetur cauſa finalis in actu ſecundo, ſed ſufficere quòd ſit cauſa finalis in actu primo movens

voluntatem ad se , & potens in actu secundo A movere ad electionem.

Sed contrà : Nihil determinatur actu ab eo quod est tale solùm in potentia, aliàs effectus excederet virtutem suæ causæ : Ergo necesse est quòd actualis determinatio causæ efficientis procedat in genere causæ finalis à fine actu movente & alliciente , ac genus causæ finalis exercente.

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

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

Dico tertiò , actum delectationis & quietis D in fine jam adepto , qui fruitio appellatur, non esse propriè propter finem. Ita Martinez hîc dub. 1. corol. 4. & Ildephonsus disp. 9. dub. 3. fragmento 3. contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent hunc etiam actum esse propter finem, seu finis effectum.

31. Probatur primò ex D. Thoma qu. sequenti art. 6. ad 1. Cùm enim sibi objecisset in primo argumento, delectationem esse ultimum finem, eò quòd non appetatur propter aliud, sed propter se, respondet : *Quod ejusdem rationis est quòd appetatur bonum, & quòd appetatur delectatio, quæ nihil aliud est, quàm quietatio appetitûs in bono : sicut ex eadem virtute naturæ est quòd grave feratur deorsum, & quòd ibi quiescat. Vnde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita* E *delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly, propter, dicat causam finalem : si verò dicat causam formalem, vel potiùs causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis objectum, & per consequens est principium ejus, & dat ei formam : ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.* Ubi S. Thomas expressè asserit, quòd delectatio, seu quies in bono adepto, non est propter aliud, tanquam propter causam finalem, sed tanquam propter formam extrinsecè specificantem.

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

Verùm hæc responsio apertè repugnat tex- 33.
tui : nam D. Thomas ait : *Delectatio nihil aliud est, quàm quietatio appetitûs in bono :* Et in fine subdit : *Ex hoc delectatio habet quòd appetatur, quia est quies in bono desiderato :* Ergo non loquitur de delectatione objectivè sumptâ, seu de bono delectabili, sed de ipso actu à voluntate elicito , quo in fine jam adepto delectatur & quiescit, & qui *fruitio* à Theologis appellatur.

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

Probatur secundò conclusio : Si quies vel dele- 35.
ctatio esset propter finem, maximè respectû illius boni de quo est quies & delectatio : Sed respectû illius non est propter finem : Ergo nullô modô. Major est certa : nihil enim aliud potest assignari. Minor verò probatur. Quies seu delectatio ex propria ratione supponit bonum illud circa quod versatur , consecutum : At sic non habet rationem finis, sed causæ formalis, vel objecti : Ergo respectû illius non est propter finem. Minor probatur : nam finis in intentione, & finis in executione in hoc distinguntur, quòd finis in intentione est causa finalis , & prima omnium causarum ; finis verò in executione causa non est, imò est effectus ultimus : Ergo finis , ut in executione, non est vera causa finalis, propter quam sit quies vel delectatio.

Confirmatur : Quamvis aliquô modô dele- 36.
ctatio distinguatur à fine adepto, si tamen ad invicem comparentur, potiùs delectatio se habet ut finis, quàm bonum illud acquisitum : Ergo multò minùs potest dici quòd delectatio sit propter illud bonum tanquam propter finem, quam quòd bonum illud sit propter delectationem tanquam propter finem. Antecedens probatur : Delectatio est ultimum complementum superveniens bono illi seu fini : Sed bonum illud seu finis supponitur delectationi & quieti : Ergo quies seu delectatio potiùs haberet rationem finis. Revera tamen neutrum verè est finis alterius, sed vnum finem integrum simul componunt : si inter se verò comparentur , bonum illud est forma sive objectum delectationis seu quietis, & delectatio seu quies est veluti complementum ejus.

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

Dico ultimò, actiones imperatas esse effectus finis.

Probatur breviter : Quod fit propter finem, 37.
seu gratiâ finis, est ejus effectus : Atqui actio-

nes imperatæ fiunt propter finem, seu gratiâ finis: Ergo sunt ejus effectus. Minor probatur: Ideò enim voluntas imperat cæteris potentiis, easque applicat ad operandum, quia intendit finem: siquidem illarum operationes sunt quædam media, quibus de facto obtinetur finis; finis autem debet movere non solùm ad electionem, sed etiam ad usum & executionem mediorum, aliàs valde imperfecta esset ejus causalitas: Ergo hujusmodi operationes imperantur à voluntate ex intentione finis, subindeque fiunt propter finem. A B

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

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

CONTRA primam conclusionem nullum occurrit difficile argumentum. C

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

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

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

42. Explicatur & magis illustratur hæc solutio. Agere propter finem, est operari præsuppositâ motione finis: dupliciter autem potest finis movere ipsum agens; scilicet vel mediò desideriò & amore sui, ut cùm ex amore finis movemur ad appetendum media; vel solùm mediâ cognitione suæ bonitatis (bonitas enim rei cognita allicit & attrahit ad sui amorem) ut cùm quis movetur ad desiderandum sanitatem ex cognitione bonitatis & convenientiæ, quam sanitas habet in ordine ad ipsius naturam. Unde etiam agere propter finem, potest dupliciter accipi, nempe aut propter finem volitum & desideratum, moventemque ac finalizantem mediò amore & desideriò sui ipsius; aut propter finem cognitum, moventemque solùm mediâ cognitione suæ bonitatis & convenientiæ, & non præsuppositò aliquò desideriò & amore ipsius. Prima volitio non est propter finem primò, sed tantùm secundò modò: unde non sequitur dari processum in infinitum, & primum finis amorem, alium priorem supponere, sed solùm cognitionem bonitatis & convenientiæ finis ad illum prærequiri. E

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

44. Ad confirmationem dicendum est, nos assentiri principiis, propter principia, si ly *propter* sumatur intransitivè, & dicat rationem objecto intrinsecam; verè enim illis assentimur propter veritatem & necessitatem ortam ex connexione terminorum, tanquàm propter rationem formalem ipsis intrinsecam: secùs verò si ly *propter* transitivè accipiatur, & denotet rationem formalem ipsis extrinsecam, & aliunde provenientem: quia sicut finis est per se appetibilis, ita & prima principia sunt per se nota, & à se veritatem & cognoscibilitatem habent.

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

46. Hoc argumentum ex mera æquivocatione procedit. Intentio enim dupliciter sumitur: primò generaliter pro quacumque re quæ habet esse in intellectu seu in apprehensione, non à parte rei: secundò specialiter pro uno actu voluntatis, qui versatur circa finem, cum respectu ad media. Quando ergo Philosophi docent quòd finis causat, quatenus est in intentione, sumunt intentionem primò, non secundò modò; & solùm volunt finem causare prout est apprehensus, & secundùm esse intentionale quod habet in intellectu; quòd licèt non sit ratio formalis finalizandi, est tamen conditio necessariò requisita ut finis moveat appetitum, & suam causalitatem erga illum exerceat.

47. Objicitur tertiò: Finis & media in ratione causæ & effectus correlativa sunt: Ergo finis ut causa respicit solùm media, non verò actus qui circa ipsum versantur.

Respondeo distinguendo Antecedens: media sunt correlativum finis ut causæ, inadæquatum, concedo: adæquatum, nego. Cùm enim finis causalitas consistat in hoc quod est appeti & amari propter se, & propter ipsum alia, non solùm exercet suam rationem & causalitatem in ordine ad media, quæ propter ipsum appetuntur, sed etiam in ordine ad actiones voluntatis quibus ipse appetitur: imò priùs habet rationem & causalitatem finis respectû actuum quibus

quibus appetitur, quàm reſpectu mediorum quæ ad illum diriguntur; ſicut prius eſt velle finem, quàm dirigere media in illum, imò & quàm cogitare de mediis. Unde cùm D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 75. ait cauſalitatem finis conſiſtere in hoc quòd propter ipſum alia deſiderentur, non aſſignat cauſalitatem finis adæquatam, ſed tantùm inadæquatam: idem enim S. Doctor loco ſuprà citato ait, quod *ſicut influere cauſæ efficientis eſt agere, ita influere cauſæ finalis eſt appeti, ſeu deſiderari.*

48. Objicitur quartò contra tertiam concluſionem. D. Thomas hîc art. 1. ait quòd omnes actiones humanæ ſunt propter finem: Sed fruitio ſeu delectatio de fine adepto, eſt actio humana, ut patet ex ſuprà dictis: Ergo eſt propter finem.

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

49. Dices: Fruitio, ſeu delectatio de fine conſecuto & poſſeſſo, eſt verus actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo eſt verè & propriè propter finem. Conſequentia probatur: nam ut ſuprà arguebamus contra Vazquem & Lorcam, cùm finis ſit prima omnium cauſarum, & agens non moveatur ad agendum, niſi motum à fine, omne quod habet cauſam efficientem, neceſſariò debet habere cauſam finalem.

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

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

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: ſi ly *propter* dicat cauſam formalem, concedo: ſi dicat cauſam finalem, nego. Solutio eſt D. Thomæ locô ſuprà laudatô.

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

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

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

Pro reſolutione ſuppono ex duplici capite provenire, quòd actus voluntatis hominis ſint neceſſarij, ſcilicet vel ex imperfecta cognitione, ut in actibus indeliberatis & primò primis, cùm nimirum voluntas ita ſubitò fertur in objectum, ut non relinquat intellectui facultatem judicandi de bonitate vel malitia illius: vel ex perfectiſſima cognitione, ut in viſione beata; tunc enim voluntas neceſſariò fertur in Deum clarè viſum, abſque deliberatione, quia objectum eſt ſummum bonum, nullamque continet rationem mali. Hac diſtinctione ſeu diviſione ſuppoſitâ:

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

Secundò probari poteſt ratione: nam cauſalitas finis conſiſtit in hoc quòd moveat & determinet voluntatem ad ſui amorem: Deus autem clarè viſus non determinat voluntatem ad ſui amorem; cùm voluntas non ſit indeterminata ad amandum Deum clarè viſum, ſed ex ſe & ex ſua natura neceſſitata, tam quoad ſpecificationem (quia hic amor eſt amor ultimi finis, quem non poteſt voluntas odio habere) quàm quoad exercitium, quia infinitâ bonitate Dei clarè viſâ, neceſſariò rapitur ad exercitium talis amoris.

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

56. Dices cum Suare: Poſitâ intentione alicujus finis, ſi vnicum tantùm detur medium, per quod agens aſſequatur talem finem, tunc electio talis medij eſt neceſſaria & non libera, & tamen eſt propter finem; cùm electio medij ſit ex intentione finis, & ſtrictè propter finem, ut ſuprà diximus: Ergo quamvis aliqua actio ſit neceſſaria, poteſt eſſe propter finem.

Reſpondeo diſtinguendo illam partem Antecedentis: electio talis medij eſt neceſſaria, ſecundùm quid, & ex ſuppoſitione quòd voluntas velit proſequi intentionem illius finis, concedo

Antecedens: absolutè & simpliciter, nego. Cùm enim voluntas absolutè possit desistere ab illa intentione, manet etiam absolutè libera ad eligendum tale medium; ac proinde non mirum si ejus electio sit propter finem.

ARTICVLVS III.

An bruta operentur propter finem, movendo se in illum?

§. I.

Præmittitur quod fere apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

57. SVPPONIMVS tanquam certum, bruta & omnia alia agentia naturalia aliquô modô agere propter finem.

Hæc suppositio est contra aliquos antiquos Philosophos, qui dicebant creaturas rationis expertes non agere propter finem, sed casu & fortunâ. Hos autem impugnat Aristoteles 2. phys. cap. 8. & 9. probans opus naturæ esse opus intelligentiæ; & non solùm intellectum, sed etiam naturam agere propter finem. Idem supponit D. Thomas hîc art. 2. dicens quòd omnia agentia necesse est agere propter finem: idque probat ex eo quòd finis sit prima omnium causarum, à qua agens determinatur ad agendum hoc potiùs quàm illud. Colligitur etiam ex Sap. 11. ubi dicitur: *Omnia in mensura, & numero, & pondere disposuisti:* nomine enim *ponderis* intelligitur inclinatio cujuscumque rei in finem proprium, ut explicant Augustinus lib. 1. de Genesi ad litteram cap 3. & 4. & D. Thomas 1. p. qu. 45. art. 7. Denique regularis & uniformis naturalium actionum cursus & ordo, quo in certos terminos tendunt, eosque ut plurimum assequuntur per media apta & proportionata, quæ à natura instituta sunt, manifestè arguit eis inesse intrinsecam aliquam finis intentionem. Nam, ut egregiè argumentatur Cicero lib. 3. de natura Deorum, si characteres litterarum, temerè projecti, historias seu annales Ennij non perficiunt; neque aliquis tam demens est, ut credat librum eruditum compositum fuisse sine fine, & casu, ex fortuita litterarum coacervatione: quis crediderit mundum, adeò pulchrum & benè ordinatum, casu esse factum; aut operationes rerum naturalium, adeò propriæ conservationi & pulchritudini universi convenientes, casu & non propter finem fieri?

58. Hoc suppositô, inquirimus an bruta operentur propter finem, movendo se in illum, vel solùm ex motione & directione Authoris naturæ? vel, ut alij dicunt, an bruta non solùm physicè, sed etiam moraliter in finem se moveant?

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

§. II.

Conclusio negativa statuitur.

59. DICO breviter: Bruta non se movent & dirigunt in finem, operando gratiâ finis, sed ad illum diriguntur & moventur ab Authore naturæ. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc art. 2. ubi sic habet: *Considerandum est quòd aliquid sua actione vel motu tendit in finem dupliciter: unô modô, sicut seipsum ad finem movens, ut homo: aliô modô, sicut ab alio motum ad finem; sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quòd movetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis & rationis. Illa verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cùm non cognoscant rationem finis; & ideò nihil in finem ordinare possunt, sed solùm in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale: & ideò proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturæ verò irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta.* Quibus verbis S. Doctor utramque partem nostræ conclusionis & docuit & probavit: primam quidem, cùm dixit, quòd *illa quæ ratione carent, cùm non cognoscant rationem finis, ideò nihil in finem ordinare possunt.* Nam ut hîc ait Cajetanus, *Cognoscere rationem finis, est cognoscere habitudinem finis ad id quod est ad finem:* quia finis, inquantùm finis, seu in ratione causæ finalis ut sic, importat intrinsecè & necessariò habitudinem ad media, & ad actus qui fiunt propter finem, tanquam ad proprium effectum: Sed bruta non cognoscunt habitudinem & proportionem finis cum mediis, aut mediorum cum fine; quia non habent cognitionem intellectûs, sed sensûs duntaxat, qui naturas rerum, & relationes ac comparationes earum non potest percipere; unde Augustinus lib. 83. quæstionum qu. 30. ait, quòd *scire quò quidquam referendum sit, non datum est rationis expertibus.*: Ergo bruta non cognoscunt finem formaliter, sed tantùm materialiter, id est cognoscunt rem quæ est finis, non tamen rationem finis, subindeque non se movent in finem.

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

Verùm hæc sententia falsa & temeraria est, parùmque consentanea fidei: quia esse rationale, quocumque gradu vel perfectione rationalitatis, est differentia essentialis hominis; perfectior enim vel imperfectior rationis usus, non

mutat naturam eſſentialiter, ſed ſolùm accidentaliter : unde, ut infra dicemus, omnia mira quæ ab animalibus efficiuntur, non ex ratione & indifferentia libertatis, ſed ex inſtinctu, & determinatione naturæ procedunt. Accedit quod in 1. cap. Geneſis, aves & quadrupedia, eôdem modô facta narrantur, quô plantæ, herbæ, &c. cùm verò homo, in quo eſt diſcurſus, creandus fuit, ſpeciali modô locutùs eſt Deus, ait enim: *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram: & præſit piſcibus maris, & volatilibus cœli, & beſtiis, univerſæque terræ.* In qua diverſitate innuitur cætera omnia eſſe irrationalia, ſolum verò hominem rationalem eſſe.

Addo quod, ſi animalia bruta aliquô modô eſſent rationis capacia, eôdem modô videtur quod eſſent capacia cognitionis Dei, & ſalutis, felicitatiſque aliqualis: nam ſi ratione pollerent, utique & rationali appetitu, qui rationem ſequitur, ſicut ſenſitivus ſenſum: de qua re videatur Montezino hîc diſp. 7. quæſt. 5.

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

62. Confirmatur ex D. Thoma qu. 24. de verit. art. 2. ubi ſic diſcurrit: *Totius libertatis radix eſt in ratione conſtituta: unde ſecundùm quod aliquid ſe habet ad rationem, ſic ſe habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plenè & perfectè invenitur ſolùm in homine; unde in eo ſolùm liberum arbitrium plenariè reperitur. Bruta enim habent quandam ſimilitudinem rationis, inquantum participant quandam prudentiam naturalem, ſecundùm quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod eſt naturæ ſuperioris: quæ quidem ſimilitudo eſt ſecundùm quod habent judicium ordinatum de aliquibus: ſed hoc judicium eſt eis ex naturali æſtimatione, non ex aliqua collatione, cùm rationem ſui judicij ignorent: propter hoc etiam hujuſmodi judicium non ſe extendit ad omnia, ſicut judicium rationis, ſed ad quædam determinata. Et ſimiliter in eis eſt quædam ſimilitudo liberi arbitrij, inquantum poſſunt agere vel non agere ſecundùm ſuum judicium unum & idem, ut ſic ſit in eis quaſi quædam conditionata libertas: poſſunt enim agere ſi judicant eſſe agendum, vel non agere, ſi non judicant. Sed quia judicium eorum eſt determinatum ad unum, per conſequens & appetitus & actio ad unum determinantur: unde ſecundùm Auguſtinum 11. ſuper Geneſim ad litteram, moventur viſis; & ſecundùm Damaſcenum, aguntur paſſionibus: quia ſcilicet naturaliter de tali viſo & de tali paſſione ſic judicant: unde neceſſe habent ab ipſa viſione alicujus rei, vel à paſſione inſurgente, moveri ad fugiendum, vel proſequendum: ſicut ovis viſô lupô neceſſe habet timere; & canis inſurgente paſſione iræ, neceſſe habet latrare, & perſequi ad nocendum. Sed homo non neceſſariò movetur ab his quæ ſibi occurrunt, vel à paſſionibus inſurgentibus, quia poteſt ea recipere vel refutare: & ideò homo eſt liberi arbitrij, non autem bruta.*

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

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit bruta 64.
dirigi & moveri in finem ab Authore naturæ, evidens eſt: nam ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 2. ad 3. *Manifeſtum eſt quòd particulares cauſæ moventur à cauſa univerſali; ſicut cùm rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet ſuô imperiô omnia ſua particularia officia civitatis: & ideò neceſſe eſt quòd omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ ſe extendit in bonum univerſale, ſcilicet à voluntate divina.*

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

Confirmatur ampliùs: ſicut ex hoc quod ſa- 66.
gitta ſæpe attingit eundem ſcopum, colligitur ejus motum procedere à ratione, non quæ ſit in ipſa ſagitta, ſed in ſagittante: ita pariter, cùm videamus animalia, & alias creaturas rationis expertes, ferè ſemper ſuos fines particulares conſequi, colligitur evidenter illarum motus & operationes, à ratione, non quæ ſit in ipſis animalibus, & creaturis irrationalibus, ſed in earum Authore, derivari.

§. III.

Solvitur objectio in contrarium.

OBIICIES: In animalibus datur aliquis 67.
rationis uſus: Ergo illa poſſunt in finem ſe movere & dirigere, nec indigent in eum di-

rigi & moveri ab Authore naturæ. Consequentia patet: nam dirigere se in finem, est effectus rationis & prudentiæ. Antecedens verò suaderi potest, ex variis operationibus animalium, quæ non videntur aliter posse fieri quàm ratione & & prudentiâ. Harum plura adducit exempla D. Basilius homil. 7. 8. & 9. in Hexameron: nos aliqua breviter proponemus.

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

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

Quædam etiam videre est animalia, quæ si vulnere aliquo afficiantur, quandam inquirunt herbam, quæ illis apta nata est remedio esse, juxta illud Poëtæ:

——— *Non illa feris incognita capris*
Gramina, cùm tergo volucres hæsere sagittæ.

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

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

69. In hujus rei majorem confirmationem adduci potest id quod de Appollonio Tyaneo narrat Philostratus lib. 4. cap. 1. *Cùm aliquando (inquit) de communi concordia disputaret, doceretque oportere Ephesios sese mutuò nutrire; passeres fortè in arbore quadam taciti considerabant: unus autem ex ipsis tanquam alicujus rei nuntius vocem emisit, quâ visus est aliquid cæteris prædicere: eô auditô cæteri clamorem tollentes post ipsum volarunt. Tunc aliquandiu tacens Apollonius, sciens quidem quam ob causam passeres volitassent, nondum tamen auditoribus id narrabat. Vbi verò omnes in se conversos, & quasi portentum aliquod admirantes aspexit, tunc ruptô silentiô sic est locutus. Puer quidam lapsus effusum frumentum in aream demisit: cùm negligenter illud collegisset, abiit, multa grana passim in angiporto sparsa relinquens quæ cùm passer ille invenisset, cæteris (ut vidistis) nuncians, inventum cibum communicavit. His verbis permulti commoti, ad hoc visendum concurrere: ipse verò iis qui manserunt cœptum sermonem de communi societate servanda prosecutus est. Postquam verò qui visum ierant, cum clamore atque admiratione summa reversi sunt: videtis, inquit, Apollonius, quo pacto passeres mutuam de se curam habent.*

Huic objectioni respondetur, ex variis illis operationibus animalium, quæ sine ratione non videntur posse fieri, colligi evidenter illas procedere à ratione & sapientia, non quæ sit in ipsis animalibus, sed in eorum Authore Deo, qui ea movet & dirigit in suos fines: sicut ex hoc quod sagitta sæpe tendit in eundem scopum, colligitur ejus motum procedere à ratione, non quæ sit in ipsa sagitta, sed in sagittante, ut supra annotavimus. Unde in creaturis quæ nullum habent sensum videmus similia: vitis enim, & quædam alia arbusta, eò quòd per se erigi non valent, quædam ligamenta producunt, quibus ligata aliis, eriguntur; & similiter foliis vestita, fructus defendunt ab inclementia temporis. Item Heliotropium assiduè Solem intuetur, sequiturque indefessè ejus cursum: & herba quæ *sensitiva* appellatur, ad levissimum hominis tactum, statim marcescit, & folia complicat, ac si esset mortua. Sicut ergo ad hæc non est necesse discursum ponere, sed convenientissimè fieri dicuntur instinctu & determinatione naturæ: ita etiam ad illa mira quæ in argumento recensentur, & alia similia, sufficiet sagacitas, & naturalis instinctus, qui locô rationis & discursus datus est animalibus. 70.

Quod verò Spiritus Sanctus nos ad animalia mittat, ut ex eis prudentiam discamus, non innuit in illis esse prudentiam vel rationem, sed solùm in Deo eorum authore: & ideò aliquando etiam nobis res omnino insensibiles, objicit, de quibus vtrum rationem participent, nullatenus ambigi potest. Vt enim nimiam de necessariis sollicitudinem tolleret Christus, dixit Matth. 6. *De vestimento quid solliciti estis? considerate lilia agri quomodo crescunt, non laborant, neque nent.* Et ut notitiam Dei persuadeat insensatis Propheta, dicit Psalmo 18. *Cœli enarrant gloriam Dei, & opera manuum ejus annuntiat firmamentum.*

Ad confirmationem dicendum, quòd ad vocem animalis consurgit sine aliquo discursu rationis in animali repræsentatio vel pabuli, vel delectationis, ad quæ naturali instinctu movetur. Quod verò aliquando aves vicissim canant, hoc ex providentia Dei, ad majorem nostram delectationem, & ad ipsarum levamen effectum est: non ita quod sese intelligant, & sibi invicem loquantur, sed ita ut sese excitent. Unde 71.

ad aliud quod narrat Philoſtratus de Apollonio Tyaneo, reſpondeo quòd Apollonius fuit magus inſignis, Dæmonum ſocietate utens, à quibus in paſſeribus prædictis exiſtentibus, effuſionem frumenti, & quæ paſſeres facerent addiſcere potuit. Adde quod miranda illa quæ de Apollonio tradidit Philoſtratus, ab ipſo conficta eſſe creduntur, ut videri poteſt apud Baronium tom. 1. anno Chriſti 68. num. 31.

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

Reſpondeo breviter, juxta probabiliorem ſententiam, illum conſiſtere in repræſentatione quadam convenientis aut diſconvenientis, factâ per ſpecies inſenſatas, reſidentes in æſtimativa bruti, & à ſenſatis ſpeciebus eductas. Pro cujus intelligentia ſciendum eſt, dari in brutis æſtimativam potentiam, quæ eſt ſenſus quidam internus, cujus hoc eſt munus proprium, ut ex ſpeciebus ſenſibilibus eliciat ſpeciem inſenſatam: v. g. cùm ovis videt lupum venientem, ex ſpecie ſenſibili lupi ejus æſtimativa elicit ſpeciem inimicitiæ, quæ eſt inſenſibilis, & quæ inſenſata appellatur, quia à ſenſibus externis non percipitur. Hæc ergo æſtimativa bruti, ut inſtructa ſpeciebus illis inſenſatis, quibus ratio convenientis & diſconvenientis illi repræſentatur, naturalis ejus inſtinctus dicitur. Unde probabilitate caret illorum ſententia, qui aſſerunt naturalem inſtinctum animalium conſiſtere in ſpeciebus infuſis à Deo, eorum quæ ſunt illis convenientia aut nociva, repræſentativis: hic enim dicendi modus mures & formicas facit æquales Angelis, quibus ob naturæ perfectionem infunduntur à Deo ſpecies in primo inſtanti creationis, ut in tractatu de Angelis oſtenſum eſt. *Diſp. 4. art. 3.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum Deus agat propter finem?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis ſtatus difficultatis proponitur.

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

74. Suppono ſecundò contra Durandum, Suarem, & alios modernos, Deum non agere ad extra per actionem formaliter tranſeuntem. Probatur breviter: quia, ut oſtendimus in tractatu de Scientia Dei, potentia operativa in Deo non diſtinguitur ab intellectu & voluntate illius: Sed actio intellectus & voluntatis eſt formaliter immanens, cùm ſit actio vitalis: Ergo omnis operatio Dei eſt formaliter immanens; ſubindeque non formaliter, ſed virtualiter tantùm tranſiens. Unde ſicut Angeli operantur ad extra per actum imperij, virtualiter ſolùm tranſeuntem, ut docet S. Thomas opuſc. 11. art. 3. ubi ait quod *Angeli movent cœlos, conceptione ſui intellectûs efficaci*: ita & à fortiori Deus, quippe qui eſt naturæ magis ſimplicis, & cujus intellectus practicus, longè potentior eſt & efficacior intellectû Angelorum. *Diſp. 5. art. 4.*

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

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

Reſpondeo calefactionem dici concurſum Dei, quia mediante illâ producit ulteriorem effectum, ſcilicet calorem: quamvis comparata ad Deum, potiùs habeat rationem effectus, quàm actionis; quia procedit à Deo mediante aliâ actione diſtinctâ, & cum ipſa omnipotentia divina identificata, putà cum imperio efficaci divini intellectûs practici, qui eſt potentia Dei ad extra operativa.

76. Suppono tertiò, quòd ſicut in cauſa formali poſſumus ſeparare rationem formalem à cauſalitate formali; imò de facto reperitur ſeparata in Deo, reſpectu ſui (dicimus enim immutabilitatem Dei eſſe rationem formalem æternitatis ipſius, non verò cauſam) & tunc ratio formalis idem eſt quod cauſa formalis, ſeclusâ imperfectione: ita ſimiliter poſſumus præſcindere rationem finis à cauſalitate finis, & concipere quòd aliqua actio ſit propter finem duobus modis; ſcilicet propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem; & propter finem, tanquam propter rationem ſolùm finalem, præſcindendo ab imperfectionibus dependentiæ & diſtinctionis, quæ in omni vera & propria cauſalitate reperiuntur.

Quærimus ergo in hoc articulo, an Deus in ſuis actionibus tranſeuntibus & immanentibus agat propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, vel ſolùm tanquam propter rationem finalem? vel ut alij dicunt, an actiones divinæ, tam immanentes, quàm tranſeuntes, habeant cauſam finalem realiter, aut ſolùm virtualiter influentem.

§ II.

Quatuor ſequentibus concluſionibus difficultas propoſita reſolvitur.

DIco primò, Deum agere propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, in ſuis operationibus ad extra, quantùm ad terminationem paſſivam, & quatenus ſe tenent ex parte effectûs.

77. Probatur concluſio: Hujuſmodi actiones, ſecundùm terminationem paſſivam, ſunt ipſimet effectus producti, ſeu ipſæmet creaturæ: Sed effectus ſeu creaturæ ſunt propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem: Ergo & operationes ad extra, quantùm ad terminationem paſſivam quam important. Major patet ex prima ſuppoſitione. Minor etiam eſt evidens: nam creaturæ inter ſe ſubordinantur, una tendit ad aliam ut ad finem, & omnes tandem ordinantur ad divinam bonitatem. Sic Deus vult pluviam propter paſcua, paſcua propter pecora, pecora propter homines, & homines propter ſeipſum. Vel ut ait D. Thomas 1. p. qu. 19. art. 5. ad 3. & primo contra gentes cap. 86. Deus voluit hominem habere manus, ut deſerviret intellectui, operando diverſa opera; & voluit eum habere intellectum, ut eſſet homo; & voluit eum eſſe hominem, ad complementum univerſi; & tandem voluit bonum & complementum univerſi, ut ſuam ſapientiam, bonitatem, potentiam, aliaſque perfectiones manifeſtaret. Unde Proverb. 16. dicitur: *Vniverſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.* Et ad Roman. 11. *Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia.* Quem locum exponens D. Thomas ait, quòd cùm Apoſtolus dicit, *ex ipſo*, deſignat cauſam efficientem; cùm ait, *per ipſum*, cauſam exemplarem; & quando addit, *in ipſo*, cauſam finalem creaturarum, quæ non eſt alia quàm divina bonitas.

Dico ſecundò, Deum non agere propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, in ſuis actionibus ad extra, quatenus ſe tenent ex parte ipſius Dei, & quantùm ad terminationem activam.

78. Probatur primò ex D. Thoma in 2. diſt. 1. qu. 2. art. 1. ad 4. ubi ſic habet: *Actio divina eſt eſſentia ejus: & ex hac parte non quæritur finis ejus, ſed ex illa parte quâ effectum creaturæ communicat:* Ergo ſentit D. Thomas, quòd Deus non agit propter finem, ita quòd ly *propter* importet cauſalitatem in actionem, ſed ſolùm in effectum per illam productum.

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

80. Dices, repugnare quidem enti increato quòd habeat cauſam efficientem, non tamen quòd habeat cauſam finalem: quia cùm cauſalitas finalis conſiſtat in allicientia ad bonitatem finis, & in motione ſolùm metaphorica, nullam A infert imperfectionem in ea actione quæ eſt propter cauſam finalem.

81. Sed contra primò: Impoſſibile eſt quòd aliquid habeat cauſam finalem, & non habeat efficientem: Ergo ſi eſt imperfectio quòd aliquid habeat cauſam efficientem, erit etiam imperfectio quòd habeat cauſam finalem. Antecedens probatur: quia de ratione cauſæ finalis eſt ut gratiâ ejus aliquid fiat: Ergo cauſa finalis neceſſariò connotat in effectu dependentiam à cauſa efficiente: nam gratiâ finis aliquid fieri idem eſt quòd produci, ac proinde habere cauſam efficientem: unde in multorum ſententia cauſalitas cauſæ efficientis & finalis, eadem eſt ſecundùm rem.

82. Secundò, Hoc quod eſt eſſe à cauſa finali, B præcisè ſumptum, includit imperfectionem dependentiæ: in hoc enim præcisè diſtinguitur cauſa à principio, quòd cauſa neceſſariò infert dependentiam, non verò principium: unde in Divinis conceditur unam perſonam eſſe ab alia tanquam à principio, non verò tanquam à cauſa: Ergo cùm cauſa finalis ſit vera cauſa, non poteſt intelligi aliquid eſſe à cauſa finali ſine dependentia.

83. Probatur tertiò concluſio: Si volitio Dei libera, ſecundùm illud quod importat in recto, & quantùm ad terminationem activam, cauſam finalem realiter cauſantem haberet, deberet cauſari finaliter à bonitate divina, vel à bonitate creata: Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Minor pro prima parte ratione factâ ſuadetur: Nam inter cauſam finalem & effectum realis diſtinctio requiritur; cùm cauſa finalis ſit verè & propriè realis cauſa: Sed volitio Dei, libera non diſtinguitur realiter à divina bonitate: Ergo nec cauſatur realiter ab illa in genere cauſæ finalis. Pro ſecunda verò parte ſic oſtenditur: Dependere ab aliquo creato ut à fine, maxima imperfectio eſt: Ergo talis dependentia relegari debet à divina volitione. C

84. Addo quòd cauſa finalis & efficiens, ſibi invicem correſpondent: unde omnium quorum Deus eſt finis, eſt etiam cauſa efficiens, juxta illud Apocal. 1. *Ego ſum Alpha & Omega, principium & finis:* Sed actio Dei libera, quantùm ad terminationem activam quam importat in recto, non poteſt ab aliquo creato ut ab efficiente procedere; cùm ſub hac ratione & formalitate ſit quid increatum & divinum, ipſaque Dei ſubſtantia, ut ſupra dicebamus: Ergo ſub hac ratione non poteſt finaliter à creatura cauſari. D

85. Hinc colliges, non poſſe dici abſolutè quòd Deus creaverit mundum, propter veram cauſam finalem: ſenſus enim eſſet quòd ipſa creatio, quatenus ſe tenet ex parte Dei, & quantùm ad terminationem activam (terminationem enim activam deſignat verbum illud *creavit*) fuit propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem; quod repugnat, ut oſtendimus Dici tamen poteſt, quòd mundus eſt productus à Deo propter veram cauſam finalem: ſenſus enim eſt, quòd ipſa creatio, ut ſe tenet ex parte effectûs, & ſecundùm terminationem paſſivam (terminationem enim paſſivam deſignat paſſivum illud *creatus eſt*) fuerit propter veram cauſam finalem; quod conſtat eſſe verum ex præcedenti concluſione. Hæc diligentiſſimè obſerva. E

Dico tertiò, Deum in omnibus actionibus

liberis, etiam quatenus ſe tenent ex parte ipſius Dei, agere propter finem, tanquam propter rationem finalem.

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

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

Quem non externæ pepulerunt fingere cauſæ
Materiæ fluitantis opus, verùm inſita ſummi
Forma boni, livore carens, &c.

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

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

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

90. Huic, inquam, argumento patet ſolutio ex jam dictis. Sicut enim cùm Deus dicitur operari ad extra, hoc intelligitur ſecluſis imperfectionibus cauſalitatis & dependentiæ actionis à principio: ita cùm dicitur operari propter finem, hoc debet intelligi, ſecluſis imperfectionibus, quæ in effectu cauſæ finalis reperiuntur, inter quas, ut diximus, eſt dependentia operationis à fine. Hac autem imperfectione ſeclusâ poteſt dici quòd divina bonitas eſt finis actionis divinæ, ſeu potiùs ratio finalis illius; ſicut immutabilitas dicitur ratio à priori, & cauſa virtualis æternitatis: nam ſicut ſi æternitas poſſet habere veram cauſam efficientem, nullam aliam haberet, quàm immutabilitatem; ita ſi operatio Dei ad extra poſſet habere veram cauſam finalem, nullam aliam haberet, quàm divinam bonitatem. Unde in forma ad argumentum reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: Eſt exercere operationem propter finem, ita ut ly *propter* ſemper dicat veram & rigoroſam cauſalitatem, nego Antecedens: ita ut dicat veram cauſalitatem, vel rationem à priori, ſeu cauſalitatem tantùm virtualem, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam. Ut enim Deus abſolutè dicatur agere propter finem, ſufficit quòd effectus ab illo producti, ſint propter ejus bonitatem, tanquam propter veram cauſam finalem ipſorum; & ejus actiones ab eadem infinita bonitate, ut à ratione à priori, cauſaque virtuali procedant.

91. Dico ultimò, Deum in actibus neceſſariis, eſſentialibus, aut notionalibus, non agere propter finem, tanquam propter veram cauſam finalem, vel etiam tanquam propter rationem à priori.

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

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

93. Reſpondeo quòd quamvis ille modus operandi importet perfectionem reſpectu naturæ intellectualis creatæ, non ſequitur quòd etiam importet perfectionem reſpectu increatæ, & quantùm ad actus neceſſarios, eſſentiales, aut notionales: major enim perfectio eſt, quòd de-

terminatio ad illos actus proveniat ex intrinseca determinatione & perfectione divinæ naturæ, quàm quòd ad eam sit necessarium præsupponi directionem aliquam in finem. Imò neque in natura creata ille modus operandi importat perfectionem, universaliter quoad omnes actiones, sed solùm quoad eas quibus tendit in finem: unde suprà diximus, quòd actus consequentes possessionem finis, ut fruitio & delectatio de fine adepto, non sunt propter finem, sed corollarium & complementum illius.

Articulô 3. quærit D. Thomas, utrum actiones humanæ specificentur à fine? de quo dicemus infrà qu. 18.

ARTICVLVS V.

Vtrum finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis?

PARTEM negativam tenet Vazquez hîc disput. 4. cap. 2. affirmativam verò cæteri Theologi, tam domestici, quàm extranei. Unde sit

§ I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DICO igitur fines intermedios verè & propriè rationem finis habere.

94. Probatur primò ex Scriptura: Apostolus enim 1. ad Timoth. 1. ait: *Finis præcepti est charitas*: At constat quòd charitas non est finis ultimus, sed intermedius, sive ad Deum comparetur, sive ad beatitudinem: Ergo ex Scriptura finis intermedius est verè & propriè finis.

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

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

97. Tertiò suaderi potest conclusio ratione quâ utitur idem S. Doctor hîc art. 6. quæ potest sic proponi. In causis efficientibus licèt detur una prima causa efficiens, ex cujus virtute & subordinatione aliæ causæ intermediæ & proximæ operantur, nihilominus causæ secundæ, & subordinatæ verè & propriè causant in genere causæ efficientis: Ergo licèt detur unus finis ultimus, ad ulteriorem non ordinatus, ex cujus motione omnia aguntur, hoc non obstante concedi debent fines intermedij, qui quamvis ex motione finis ultimi agant, tamen veri sint fines, & causent in genere causæ finalis. Consequentia probatur ex paritate rationis: non minùs enim causa efficiens debet esse aliquid primum, quàm causa finalis exigat esse aliquid ultimum; unde propterea definitur id à quo primò incipit motus, sicut causa finalis, id quod per se ultimò appetitur: Sed non minus repugnat illi quod est primum subordinatio ad aliquid prius, quàm repugnet illi quod est ultimum subordinatio ad aliquid ulterius: Ergo subordinatio æquè repugnare videtur causæ efficienti, ac finali. Si igitur causa dependens ab alia priori, eique subordinata, habeat veram rationem causæ efficientis; finis etiam veram rationem causæ finalis obtinebit, quamvis sit intermedius, & alteri subordinatus. 98.

Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, sicut principium in speculativis: Sed in speculativis ratio formalis principij non salvatur tantùm in principiis primis & universalissimis, sed etiam in intermediis, ex quibus immediatè conclusiones deducuntur: Ergo similiter ratio formalis finis salvatur non solùm in fine ultimo simpliciter, sed etiam in finibus intermediis.

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

Respondet Vazquez, negando consequentiam, & paritatem: quia, inquit, causæ secundæ efficientes, & principia intermedia, habent virtutem & veritatem intrinsecam, per quam possunt verè influere in effectus, vel in conclusiones; fines verò intermedij non gaudent bonitate intrinsecâ, quâ possint movere & terminare appetitum. 100.

Sed contrà: In causis efficientibus secundis 101.
quædam sunt instrumentales, & quædam principales; & principales quidem, per propriam virtutem agunt, instrumentales verò, virtute causæ principalis, & tamen verè agunt: Ergo ad rationem causæ efficientis, non semper requiritur quòd agat virtute propriâ: Ergo pariter ratio causæ finalis non semper exigit gaudere bonitate sibi propriâ, & ab alio ulteriori fine independente. Hæc consequentia videtur legitima: quia major requiritur rigor ad veram causalitatem efficientem, quàm ad finalem; cùm hæc sit metaphorica respectu illius: unde si ad veram causalitatem efficientem sufficit virtus participata,

participata, multò magis sufficiet ad causalitatem finalem bonitas participata.

§. II.

Solvuntur objectiones.

102. OBjicies primò: Finis definitur ab Aristotele: *id cujus gratiâ cætera fiunt:* Sed hæc definitio convenit solùm fini ultimo, non verò finibus intermediis; cùm omnia non fiant gratiâ ipsorum: Ergo ratio finis soli fini ultimo verè & propriè competit.

103. Respondeo primò, particulam illam *cætera*, non poni ab Aristotele in definitione finis, nec haberi in textu Græco, sed additam fuisse ab Argiropolo interprete, ut observavit Ægidius à Præsentatione, lib. 1. de fine in communi qu. 3. art. unico §. 2. unde finis ut sic definitur *id cujus gratiâ aliquid fit*; finis verò ultimus simpliciter, *quod non est alterius gratiâ, sed cujus gratiâ cætera*: iste siquidem nulli alteri fini subordinatur, sed omnes alii ab eo dependent.

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

Objicies secundò: Aristoteles 2. Metaph. textu 8. & D. Thomas hîc art. 4. ex eo probant non dari processum in infinitum in finibus, quia si daretur, non posset assignari ultimus finis unde inciperet operatio, & sic nunquam agens ageret propter finem: At si fines intermedii essent verè & propriè fines, hæc ratio non valeret; quia etsi non posset assignari finis ultimus, adhuc agens posset agere propter aliquem finem intermedium. Ergo fines intermedij non sunt verè & propriè fines.

105. Respondeo negando sequelam Minoris. Ad cujus probationem dicendum, quòd cùm de ratione finis intermedii, seu proximi, sit quòd fiat ex motione ulterioris seu ultimi finis, hinc est quòd ablatô fine ultimô, non manet finis intermedius: nam vel finis qui est intermedius appetitur absque relatione ad alterum, & sic est finis ultimus; vel cum relatione, & sic necessariò supponit illum ultimum ex cujus motione procedit; unde ablatô ultimô, nullus remanet finis. Eadem ratione convincitur in causis efficientibus non dari processum in infinitum, etiamsi dentur causæ secundæ: quia cùm omnes causæ secundæ agant ex motione primæ, si non assignatur prima, nulla causa secunda operatur, & sic ablatâ primâ aufertur operatio.

106. Objicies tertiò: De ratione finis est quòd appetatur propter se: Atqui finis intermedius non appetitur propter se, sed propter ulteriorem finem ad quem ordinatur: Ergo non est verè & propriè finis.

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

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

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

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

Respondeo distinguendo Antecedens: idem significat quod ultimum simpliciter & omnibus modis, nego Antecedens: idem quod ultimum, vel simpliciter, vel respectivè, concedo Antecedens, & nego consequentiam. Solutio est D. Thomæ infrà qu. art. 2. ubi sibi objicit: *Intentio respicit finem secundùm quòd est terminus: Sed terminus habet rationem ultimi finis: Ergo intentio semper respicit ultimum finem.* Et respondet: *Ad secundum dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.*

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

112. Respondeo distinguendo Majorem: Deus ageret propter finem, ex parte rei volitæ, concedo Majorem: ex parte actûs volendi, nego Majorem. Hoc enim inter voluntatem divinam & nostram reperitur discrimen, quòd in nobis creaturæ & fines intermedij, sunt rationes motivæ nostræ voluntatis ut operetur; atque adeò non solùm sunt fines inter se, sed etiam respectu nostræ voluntatis: sola autem bonitas divina, est ratio motiva voluntatis Dei: unde finis intermedius, cùm sit bonitas quædam inferior & creata, comparatur ad divinam voluntatem, solùm ut effectus, non verò ut ratio causaque volendi. Solutio est D. Thomæ 1. parte qu. 19. art. 5. ubi ait: *Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*: id est,

Deus ex parte objecti vult unam creaturam esse propter aliam, tanquam propter finem proximum, v. g. herbam propter pecora, pecora propter hominem; non tamen vult unam propter aliam, ita ut una creatura sit ratio motiva volitionis divinæ : omnia enim immediatè vult propter suam bonitatem, tanquam propter rationem motivam, & unicum finem suarum operationum. A

ARTICVLVS VI.

Vtrum idem homo pro eodem tempore possit habere duos vel plures fines ultimos totales & adæquatos? B

§. I.

Prænotanda.

113. NOTANDVM primò, seu potiùs suppo-
nendum tanquam certum, cum D. Thoma hîc ar. 4. in finibus per se ordinatis non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessariò ad unum finem ultimum, propter quem cæteri appetantur. Ratio est, quia si darentur fines infiniti, nemo unquam inciperet quidquam agere propter finem. Quod sic probatur: ut enim aliquis incipiat agere propter finem, necesse est quòd aliquis finis incipiat movere: Sed si essent infiniti fines, nullus inciperet movere: Ergo nemo unquam inciperet agere propter finem. Major constat: qui enim agit propter finem, debet priùs moveri à fine: Ergo ut incipiat agere propter finem, necesse est quòd aliquis finis incipiat movere. Probatur. Minor: Non possunt fines proximi movere, nisi primus moveat; quia in causis essentialiter subordinatis, secunda nunquam agit, nisi prima priùs saltem naturâ opereur, eò quòd secunda dependeat essentialiter & per se in ratione causæ à prima, nec possit unquam agere, nisi à prima moveatur: Atqui si in finibus esset processus in infinitum, primus nunquam moveret; siquidem nunquam reperiretur hic primus, cùm infinitum, nec primum, nec ultimum habeat: Ergo si essent infiniti fines, nullus unquam inciperet movere agens ad operandum. C D

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

115. Confirmatur ampliùs: Cùm finis non moveat, neque alliciat nisi ad agendum, idem erit dari processum infinitum in finibus, seu in causis finalibus, ac dari processum infinitum in agentibus, seu causis efficientibus: Sed hic processus infinitus repugnat, ut docent Aristoteles 8. Physic. tex. 34. & D. Thomas 1. p. qu. 2. art. 3. & 1. cont. Gentes cap. 13. & fusè ostendimus 1. p. tract. 1. disp. 1. art. 2. Ergo &c.

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

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

118. Secundò dici potest cum eodem S. Doctore hîc art. 4. ad 1. quòd primum bonum in infinitum se diffunderet, *si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita: Sed quia primum bonum habet diffusionem secundùm intellectum, cujus est secundùm aliquam causam certam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam; & ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur Sapient. 11. Deus omnia disposuit in numero, pondere, & mensura.* Supposito ergo in finibus non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessariò ad aliquem finem ultimum: videndum restat, an talis finis ultimus necessariò sit unus, vel an possit esse multiplex? Pro cujus resolutione,

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

120. Notandum tertiò, nos non loqui hîc de fine ultimo formali, seu abstracto, qui est bonum ut sic, & beatitudo in communi, non constituta in aliqua re determinata. Cùm enim talis finis & fœlicitas concipiatur abstractè, evidens est eam non posse concipi, nisi per modum unius; quia abstractum, ut abstractum, unum est, nec potest multiplicari; & sic qui appetit esse beatus absolutè & præcisè, non potest in ipsa beatitudine varietatem & multitudinem excogitare, donec descendat ad rem, quâ beatificandus est. Agimus ergo hîc de ultimo fine materialiter, in particulari, & in concreto.

121. Notandum ultimò, propositam quæstionem posse agitari, non solùm de volitione efficaci ultimi finis adæquati, sed etiam de inefficaci: potest enim quæri, an idem homo pro eodem

tempore poſſit habere duos ultimos fines ſimpliciter, unum efficaciter, alium verò vel alios inefficaciter ? Porrò tunc judicamus finem ultimum eſſe efficaciter volitum, quando homo convertit ſe & omnia ſua in ipſum, ſeque avertit à quocumque alio ultimo fine, ſi in alium erat converſus ; ut contingit cùm homo juſtus peccat mortaliter ; vel è contra, cùm exiſtens in peccato mortali, convertitur in Deum per charitatem. Tunc verò judicamus finem ultimum eſſe volitum inefficaciter, quando licèt ex ſe capax ſit ad ſe convertendi hominem, & omnia quæ ipſius ſunt, eumque ab omni alio fine avertendi, id tamen non præſtat ; vel defectu plenæ libertatis, ſeu perfectæ deliberationis ipſius hominis, ut contingit in eo qui peccat venialiter ex indeliberatione ; vel ob parvitatem materiæ, ut in juſto venialiter peccante ex deliberatione.

§ II.

Statuitur prima concluſio.

DIco primò: Impoſſibile eſt quòd idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adæquatos.

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

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

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

125. Confirmatur : Sicut appetitus incipit ab ultimo fine, ita & in eo deſinit, ac per illum terminatur : Atqui repugnat appetitum hominis duplici termino adæquato terminari : Ergo & duplicem finem ultimum totalem & adæquatum habere. Major patet : finis enim ita appellatur, eò quòd finiat & terminet appetitum. Minor verò probatur : nam ſicut ſi linea duplici termino adæquato terminaretur, uterque eſſet & non eſſet adæquatus, ut demonſtrari ſolet in phyſica : ita pariter, ſi appetitus hominis duplici gau-

A deret fine ultimo totali, uterque eſſet & non eſſet adæquatus ; quia extra ſe relinqueret aliquid appetendum, quod non clauderetur in illo tanquam pars, nec ad ipſum ordinaretur tanquam medium ; ſicut illud punctum non eſſet terminus adæquatus lineæ, extra quod aliquid illius lineæ reperiretur.

126. Tertia ratio D. Thomæ ſic poteſt proponi : Eodem proportionali modo ſe habet voluntas in ordine ad ultimum finem, quò intellectus in ordine ad prima principia ; nam ut communiter dici ſolet, finis ſe habet in appetibilibus, ſicut principia in ſpeculativis : Sed omnia quæ intellectus intelligit, ad unum primum principium reducuntur : Ergo & omnia quæ voluntas appe-B tit, ad unum finem ultimum debent referri.

127. Dices, In intellectu dari plura prima principia, in quæ reſolvuntur ea quæ cognoſcit, & demonſtrat de rebus in particulari : Ergo pariter poſſunt dari plures ultimi fines, in quos ea quæ voluntas appetit, referantur.

Sed contrà : Licèt intellectus reſolvat concluſiones in plura prima principia, omnia tamen reducuntur ad unum ſimpliciter prius, quod in intellectu ſpeculativo iſtud eſt : *Quodlibet eſt vel non eſt* ; & in intellectu practico : *Bonum eſt ſequendum, malum autem fugiendum :* Ergo ſimiliter, licèt voluntas poſſit habere plures fines C intermedios, & ultimos ſecundùm quid, omnes tamen debent reduci & referri ad unum finem ultimum ſimpliciter.

128. Dices rurſus : Omnes volitiones & electiones bonorum particularium, reduci ad volitionem boni ut ſic, & beatitudinis in communi, non verò ad intentionem unius ultimi finis in particulari.

Sed contrà. Nam, ut oſtendemus articulo ſequenti, homo in omni operatione humana agit propter aliquem finem ultimum materialem & in particulari, & non ſolùm propter finem ultimum formalem, ſeu beatitudinem in communi : quia cùm intentio ſit appetitus efficax finis, non poteſt ferri in illum ut omnino abſtractum D à ſubjecto, ſed ſolùm ut applicatum alicui rei vel ſubjecto, in quo re vera exiſtit, vel ſaltem ſecundùm falſam & erroneam hominis exiſtimationem creditur poſſe exiſtere.

129. His tribus rationibus D. Thomæ adjungo aliam non minoris ponderis & efficaciæ, quæ ſumitur ex natura ultimi finis ſimpliciter, & quæ poteſt ſic deduci. De ratione ultimi finis ſimpliciter eſt quòd omnia ordinentur ad ipſum, & quòd ipſe ad nihil aliud ordinetur : Sed implicat contradictionem, quòd aliqua duo ita ſe habeant, ut omnia ordinentur ad quodlibet illorum, ipſumque ad nihil alium ordinetur : Ergo implicat dari duos ultimos fines ſimpliciter. Major patet, Minor probatur. Nam vel E unus ex illis duobus ultimis finibus ordinaretur ad alium, v. g. finis A ad finem B, vel non ? Si primum dicatur, finis A non habebit rationem finis ultimi ſimpliciter ; cùm de ratione illius, ut nomen ipſum indicat, ſit non ordinari ad alium finem ulteriorem. Si ſecundum aſſeratur, finis B non habebit rationem ultimi finis ſimpliciter ; cùm de ratione ultimi finis ſimpliciter, ſit quòd omnia ad illum ordinentur, & quòd nihil omnino excludatur ab ordinatione in illum ; aliàs ſi aliquid à tali ordinatione excluderetur, non eſſet finis ſimpliciter, ſed ſecundùm quid.

130. Hæc ratio non ſolùm probat voluntatem non A poſſe habere plures ultimos fines totales actualiter, ſed nec etiam habitualiter, aut unum actualiter, & alium habitualiter, vel è contra: cùm de ratione ultimi finis ſit quòd omnia ordinentur ad ipſum, & ipſe ad nihil aliud actualiter vel habitualiter referatur. Probat etiam, quòd nec etiam disjunctivè poſſit homo appetere plures ultimos fines ſimpliciter, ita ut velit conſequi non quidem utrumque ſimul, ſed unum vel alterum: nam cùm aliquis ſub diſjunctione vult aliqua duo bona, ita ut unô ſit contentus, neutrum illorum ordinat ad alterum; de ratione autem ultimi finis ſimpliciter eſt quòd omnia ordinentur ad ipſum. Item eadem B ratio demonſtrat, non poſſe eundem hominem habere ſimul duos ultimos fines, quorum unus ſit poſitivus, & alter negativus: implicat enim contradictionem, ut ab eodem homine ſimul omnia amentur propter aliquem finem, ad ipſumque referantur, & aliquid non ametur propter talem finem, nec ad illum referatur: hoc autem ſequeretur, ſi idem homo haberet ſimul unum finem ultimum poſitivè, & alterum negativè; nam finis ultimus poſitivè eſt, propter quem omnia amantur, & ad quem omnia referuntur; finis verò ultimus negativè, ille eſt qui non amatur propter alium, nec ad alium refertur.

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

§. IV.

Statuitur ſecunda concluſio.

DIco ſecundò: Poteſt idem homo, pro eodem tempore, habere duos ultimos fines ſimpliciter, unum efficaciter, alium verò inefficaciter.

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

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

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

135. Confirmatur: Valde probabile eſt quòd juſtus, venialiter peccans, ex defectu plenæ deliberationis, habeat pro fine ultimo, inefficaciter tamen volito, creaturam; aliunde verò cùm ſit in gratia & charitate (quæ per peccatum veniale non amittitur) habet pro ultimo fine efficaciter volito ipſum Deum: Ergo tunc habet duos ultimos fines, unum inefficaciter, alium efficaciter volitum. Conſequentia patet, Antecedens verò quoad primam partem, de qua ſolùm dubitari poteſt, ſic oſtenditur. Actus qui eſt peccatum veniale ſolùm ex indeliberatione, habet idem objectum, & eundem finem, quem habet actus deliberatus circa idem objectum, & eundem finem, & ſolùm eſt differentia in hoc quòd unus eſt plenè deliberatus, non verò alter: Sed ſi eſſet plenè deliberatus, haberet pro ultimo fine creaturam abſolutè volitam, quia eſſet peccatum mortale: Ergo cùm non eſt plenè deliberatus, eundem finem ultimum reſpicit, & ſolùm eſt differentia penes plenam vel non plenam deliberationem, juxta quas eſt veniale vel mortale.

§. V.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBIICIES primò contra primam con- 136.
cluſionem. Homo mortaliter peccans

conſtituit ultimum finem in creatura, quam inordinatè diligit, ut communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo poteſt diverſa peccata, etiam diſparatè ſe habentia, committere, ſicut fornicationem, furtum, ſuperbiam, &c. ſubindeque diverſas creaturas inordinatè diligere: Ergo poteſt ſimul habere plures ultimos fines ſimpliciter.

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

138. Contra hunc tamen dicendi modum militat hoc difficile argumentum. Peccator ipſe reſpectu actûs peccati mortalis eſt finis *cui:* Ergo non eſt finis *cujus gratiâ.* Antecedens eſt certum: cùm enim quis inordinatè appetit honores, divitias, delectationes, certum eſt quòd hæc ſibi appetit: Ergo eſt finis *cui.* Conſequentia verò probatur: nam finis *cujus gratiâ* diſtinctus eſt à fine *cui*; cùm ille ſit res ipſa quæ appetitur, iſte verò ſubjectum cui appetitur: Ergo ſi ipſe peccans ſit finis *cui* reſpectu actûs peccati mortalis, non poteſt eſſe finis *cujus gratiâ.*

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

140. Verùm hoc argumentum non eas habet vires, quas ejus Authores exiſtimant: reſponderi enim poteſt, finem *cui*, & finem *cujus gratiâ*, formaliter diſtingui; non autem eſſe opus ut ſemper realiter diſtinguantur: nam in hoc actu dilectionis: volo Deo Divinitatem, æternitatem, omnipotentiam, & omnes ejus perfectiones: Deus eſt finis *cui*, Divinitas verò & attributa finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ*; & tamen Deus non diſtinguitur realiter à natura divina, & ejus attributis. Cùm ergo peccator dupliciter conſiderari poſſit, materialiter ſcilicet & ſecundùm ſe, & formaliter in ratione termini actûs peccaminoſi, ſeu ut fruens & affectus divitiis, honore, delectatione, & aliis bonis temporalibus quæ inordinatè appetit; primò modò poteſt habere rationem finis *cui* reſpectu actûs peccaminoſi, & ſub alia conſideratione induere rationem finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ*, vel propter quem, in ordine ad eundem actum: appetit enim tanquam ultimum finem ſe ut divitem, honoratum, &c. ſeque non refert ad honores, divitias, &c. ſed has potiùs ad ſeipſum perficiendum, tanquam medium ad finem ordinat. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem: Minor enim diſtinguenda eſt. Peccator non vult conſequi ſeipſum, abſolutè & ſecundùm ſe, concedo: ut affectum & ornatum bonis illis temporalibus quæ inordinatè appetit, nego.

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

Sed negatur ſequela: licèt enim homo ſit finis *cui* ſpei Theologicæ, tamen nullo modo poteſt eſſe finis *qui*, ſeu *cujus gratiâ*, ob duplicem rationem. Prima eſt, quia ſpes ex propria ratione eſt motus rectus in Deum, ut eſt beatitudo noſtra: & ideò non poteſt reflecti ſupra ipſum ſperantem; ſicut contingit in peccato, quod eſt motus obliquus. Secunda ratio eſt, quia ſpes eſt virtus Theologica, de cujus ratione eſt quòd directè reſpiciat Deum: peccatum verò eſt affectus propriæ dilectionis, de cujus ratione eſt tendere in ipſum dilectum.

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

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

144. Ex his patet reſolutio difficultatis propoſitæ, quomodo ſcilicet ille qui plura peccata mortalia diſparatè ſe habentia committit, & varia bona creata inordinatè diligit, non habeat plures fines ultimos totales & adæquatos, ſed unum tantùm. Nam ſicut pater reſpicit ut terminum

formalem & totalem ſuæ relationis filium à ſe genitum; hunc verò eſſe duplicem, vel triplicem, materialiter ſe habet; & ſi fuerit triplex filius ab illo genitus, quilibet illorum eſt terminus partialis: ita qui peccat mortaliter, reſpicit ut finem ultimum totalem, vel ſeipſum ut bonis temporalibus ornatum & affectum, vel bonum proprium & privatum: quòd verò bona temporalia quæ appetit ſint plura, vel dumtaxat unum, materialiter ſe habet; & ſi fuerint plura, quodlibet illorum eſt tantùm finis partialis illius, vel finis proximus in quem tendit, & à quo ejus actus ſpecificatur. De quo fusè in tractatu de peccatis. *Diſp. 9. art. 2.*

§. VI.

Aliud argumentum diſſolvitur.

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

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

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

148. Reſpondetur tamen diſtinguendo Antecedens: impoſſibile eſt quod homo ſimul apprehendat duos ultimos fines, ſi hoc intelligatur de apprehenſione practica tantùm, verum eſt; non enim poteſt homo judicare hîc & nunc in una re eſſe ſuam beatitudinem, & ad illam omnia alia ordinari debere, & ex alia parte hîc & nunc eſſe aliam rem appetibilem non comprehenſam in illa, & non ordinatam ad ipſam: ſi autem intelligatur antecedens de diverſo genere cognitionis, uno ſcilicet ſpeculativô, & aliô practicô, falſum eſt: nam peccans mortaliter judicat ſpeculativè ſolùm Deum eſſe ultimum finem; practicè verò bonum commutabile, quod inordinatè diligit, ut finem ultimum apprehendit; ſubindeque ſimul apprehendit duos ultimos fines. Cùm ergo ad volitionem inefficacem ſufficiat cognitio ſpeculativa, & ad efficacem requiratur practica; hinc fit quòd homo poſſit ſimul habere duos ultimos fines, quorum unus ſit efficaciter volitus, alius verò inefficaciter: non tamen habere poteſt duos ultimos fines efficaciter volitos, etiam disjunctivè; quia illi requirunt diverſa judicia practica omnino incompoſſibilia. Alias hujus difficultatis ſolutiones trademus in tractatu de peccatis, diſp. 9. art. 4. ubi exponemus quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat.

ARTICVLVS VII.

Vtrum quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur.

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

150. Notandum ſecundò, hominem poſſe agere propter ultimum finem quatuor modis, actualiter, habitualiter, virtualiter, & interpretativè. Actualiter, cùm actu expreſſo voluntatis tendit in finem ultimum; & tunc etiam dicitur agere propter ultimum finem formaliter. Habitualiter, quando habitualis diſpoſitio reperitur in homine ad finem ultimum: homo enim ratione hujuſce diſpoſitionis, ipſi dominantis, dicitur omnia habitualiter referre in ultimum finem. Virtualiter, quando actualis volitio præcedens manet in virtute, & ratione ejus virtutis relictæ homo operatur, etiamſi tunc

nihil cogitet de tali fine : ſicut ſi quis determinat A ire Jeroſolymam ad ſanctum ſepulchrum, & in virtute hujus intentionis conducit equum, pergit ad portum, navem ingreditur, & iter longiſſimo tempore facit, omnia hæc ſunt propter illum finem virtualiter, etiamſi non cogitet ampliùs de illo fine, eò quòd virtus ejus maneat in illis mediis. Tandem dicitur agere propter finem interpretativè, quando operatur circa aliquod objectum, quod ex natura ſua ordinatur ad finem, quem tamen pro tunc neque actu cognoſcit, neque actu intendit : v. g. qui dat eleemoſynam propter honeſtatem miſericordiæ, nihil de Deo, vel de beatitudine cogitans, cenſetur operari interpretativè propter Deum, & propter beatitudinem; quia ipſum bonum honeſtum, quod expreſsè intenditur, ex natura ſua refertur in Deum, & eſt medium quô tendimus in beatitudinem. Hic modus operandi propter finem dicitur à quibuſdam virtualis ex parte objecti ſive operis, alter verò appellatur virtualis ex parte agentis ſive operantis.

151. Notandum tertiò, ſive potiùs ſupponendum, quòd homo non omnia vult actualiter propter ultimum finem formalem, ſeu beatitudinem in communi : experientiâ ſiquidem conſtat, quòd intellectu non cogitante formaliter de illa, ſæpe C voluntas operatur. Admittunt etiam omnes, hominem habitualiter aliquô modô operari, propter ultimum finem formalem, ratione propenſionis & inclinationis naturalis, quam res omnes habent ad ſuam beatitudinem : Solùm ergo reſtat controverſia inter Theologos, an tendat ſemper in finem ultimum virtualiter, vel interpretativè ſolùm; vel ut alij dicunt, an velit omnia propter ultimum finem virtualiter ex parte operantis, vel ſolùm virtualiter ex parte operis?

§. II.

Reſolvitur difficultas propoſita.

152. Dico primò. Quotieſcumque voluntas liberè & humanô modô operatur, tendit ad finem ultimum formalem, ſaltem interpretativè. In hac concluſione conveniunt omnes fere Theologi, exceptis illis qui cenſent voluntatem poſſe ferri in malum ſub ratione mali, quos adducemus infrà qu. 8. art. 1.

153. Probatur ratione D. Thomæ hîc artic. 6. Voluntas non poteſt velle niſi bonum, ut loco citato oſtendimus : Vel ergo appetit bonum perfectum & conſummatum, vel imperfectum & inchoatum? Si primum, revera intendit finem ultimum formalem : bonum enim perfectum & ſatiativum appetitûs, eſt ipſe finis. Si ſecundum: ergo ſaltem interpretativè tendit ad finem ultimum : quia quando intenditur pars vel inchoatio alicujus boni, interpretativè appetitur totum, vel conſummatio ejus. Exempli gratiâ, qui fundamenta domûs jacit, cenſetur velle domum conſtruere, quia fundamentum eſt inchoatio domûs, & ipſa domus inchoata : & in naturalibus generans, ſeu natura, producens formam embrionis, interpretativè cenſetur velle formam animalis, ſeu perfecti viventis, cujus embrio eſt veluti quædam inchoatio : Atqui bonum imperfectum eſt pars vel inchoatio ultimi finis, ſcilicet boni perfecti & conſummati; incipit enim perficere ipſum hominem, & ejus appetitum aliqualiter ſatiare : Ergo quotieſcunque voluntas liberè & humanô modô operatur, tendit ad finem ultimum formalem, ſaltem interpretativè.

Confirmatur : Tunc voluntas dicitur interpretativa, quando operans appetit aliquid quod ex natura ſua ordinatur ad aliud, de quo tamen operans tunc non cogitat : v. g. cùm quis ſumit alimentum, quod ex natura ſua ordinatur ad nutritionem, ſed de nutritione pro tunc nihil cogitat, cenſetur interpretativè velle nutritionem. Similiter qui dat eleemoſynam ex motivo miſericordiæ, nihil cogitans de Deo, B nec illum quidem cognoſcens (ut Paganus) cenſetur interpretativè illam dare propter Deum auctorem naturæ; quia eleemoſyna ex ſe ad illum ordinatur. Item dum homo vult aliquid contra rationem naturalem, ex conſequenti & interpretativè vult illud contra legem æternam, ad quam ratio naturalis ordinatur, & cujus eſt participatio : Ergo ſimiliter, cùm quis vult bonum particulare, nihil cogitans de fine ultimo, virtualiter vult finem ultimum, eò quòd bonum particulare ex natura ſua ad finem ultimum ordinetur, & ſit veluti quædam ejus inchoatio & participatio. Hinc Sancti Patres & Philoſophi ſæpè dicunt, omnia quæ appetit homo, appetere ut felix & beatus ſit. Quod adeò verum eſt, ut D. Auguſtinus tractatu de Epicureis & Stoïcis cap. 3. dicat : *Qui malus eſt, malus non eſſet, niſi inde ſe beatum eſſe poſſe ſperaret.* Et paulò poſt : *Pone aliquem furem, quæro ab illo quare furtum facit? ut habeam, inquit, quod non habebam. Quare vis habere quod non hobebas? quia miſerum eſt non habere. Si ergo miſerum eſt non habere, beatum putat habere : ſed in eo imprudens eſt & errat, quia de malo vult beatus fieri.* Idem docet ſerm. 1. in Pſalm. 118. his verbis : *Beatum eſſe tam magnum eſt bonum, ut hoc & boni velint & mali. Nec mirum eſt, quòd boni propterea ſint boni : ſed illud eſt mirum, quòd* D *etiam mali propterea ſunt mali, ut ſint beati; nam quiſquis libi dinibus deditus, dxuriâ ſtupriſque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit.*

154.

Dico ſecundò : Quidquid homo vult in parti- 155.
culari liberè & humanô modô, vult propter ultimum finem formalem, virtualiter ex parte operantis. Ita docent plures ex noſtris Thomiſtis, contra Curielem, Lorcam, Suarem, Vazquem, & alios.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 6. in 156.
reſp. ad 3. Cùm enim ſibi objeciſſet, quòd non ſemper homo, cùm vult aliquid, cogitat de ultimo fine, atque adeò non ſemper operatur propter illum : reſpondet, quòd *non oportet ut ſemper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque* E *aliquid appetit vel operatur : ſed virtus primæ intentionis, quæ eſt reſpectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuſcumque rei, etiamſi de ultimo fine actu non cogitetur : ſicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet paſſu cogitet de fine.*

Reſpondent Adverſarij : quòd cùm D. Tho- 157.
mas inquit virtutem primæ intentionis eſſe in quolibet appetitu cujuſcumque rei, non loquitur de intentione formali præcedenti, ſed de virtuali, quæ continetur virtualiter in appetitione cujuſcumque boni particularis, & quæ, ut diximus notabili 2. *interpretativa* à Theologis nuncupatur.

Sed contra primò : Hæc expoſitio eſt violen- 158.

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

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

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

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

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

161. Secundò probatur idem Antecedens. Actus quo voluntas vult finem ultimum in communi, eſt naturalis & neceſſarius, quantùm ad ſpecificationem, ut oſtendemus infrà qu. 9. Ergo ſemper præcedit omnes actus voluntatis circa bona particularia. Probatur conſequentia: quia voluntas priùs eſt natura, quàm potentia libera; natura enim voluntatis ſupponitur libertati, & non è contra: Ergo actus ejus naturales & neceſſarij, ut eſt volitio finis ultimi in communi, debent præcedere liberos, quales ſunt volitiones bonorum particularium.

162. Confirmatur: Omne quod eſt varium & incertum, reducitur in aliquod certum & ſtabile, ne detur proceſſus in infinitum: ſicut ob eandem rationem, omnis motus in aliquid fixum & immobile debet reduci: Sed omnis volitio libera, qualis eſt actus voluntatis circa bonum particulare, eſt varia, mobilis, & incerta, juxta illud Sapien. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ:* Ergo debet reduci ad aliquam volitionem naturalem & neceſſariam, qualis eſt volitio finis ultimi in communi, ſubindeque eam præſupponere.

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

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

165. Verùm hæc ſolutio & doctrina, in qua conſiſtit præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum, facilè poteſt confutari. Cùm enim intentio finis ultimi in communi, ſeu beatitudinis, ſit volitio finis generalis, ejus influxus debet, virtualiter ſaltem, ſe extendere ad omnes volitiones ſecundarias; ſicut influxus primæ & univerſaliſſimæ cauſæ efficientis, ad omnes in univerſum effectus ſe extendit.

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

167. Ratio etiam id ſuadet: cùm enim voluntas humana de ſe ſit in potentia ad omnes actus, & ab exiſtente in potentia, ut tali, non poſſit procedere actus determinatus; voluntas hominis non poteſt ſe movere ad aliquem actum determinatum, nec bonum aliquod particulare appetere, niſi priùs ſaltem naturâ conſtituatur in actu,

per

per aliquem alium actum præcedentem, ad quem non ſe moveat, ſed moveatur & applicetur à Deo: Sed hic actus non eſt intentio finis particularis: tum quia in intentione finis particularis ſæpiſſimè peccat voluntas, & per conſequens ad eam ſpecialiter non movetur à Deo: tum etiam quia finis proximus non eſt ratio adæquata movendi voluntarem ad operandum, cùm non ſit ipſius ſatiativus: Ergo voluntas non poteſt aliquid velle de novo, nec aliquod bonum particulare appetere, niſi priùs, ſaltem naturâ, ſit conſtituta in actu, per volitionem finis ultimi communis, ſeu beatitudinis ut ſic, ex qua deinde ſe moveat ad hunc vel illum particularem finem appetendum, qui eſt pars & inchoatio finis communis. Unde D. Thomas infrà qu. 9. art. 6. ad 3. *Deus movet voluntatem hominis, ſicut univerſalis motor ad univerſale objectum voluntatis, quod eſt bonum; & ſine hac univerſali motione homo non poteſt aliquid velle.* Valde ergo probabile eſt, quòd non ſolùm in principio uſûs rationis, quando homo humanô modô incipit operari, ſed etiam quotieſcumque incipit aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinatus, Deus ut motor generalis movet & applicat ejus voluntatem ad volitionem finis ultimi, ſeu beatitudinis in communi; ex quo poſtea voluntas ſe movet ad volitionem quorumcumque bonorum particularium.

Neque obſtat ſi dicas, nos ſæpe experiri, quòd appetimus finem proximum & bona particularia, non cogitando de fine ultimo in communi, & de beatitudine ut ſic: cùm enim intentio illa ſit imperfecta & confuſa (ſicut & objectum commune & confuſum eſt) & fiat ſine reflexione & attentione, non mirum, ſi ad eam non advertamus, vel illius non recordemur. Quòd etiam in intellectu apprehendente primò ens in communi, quàm objecta particularia, contingit.

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

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

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

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

§. III.

Solvuntur objectiones.

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

Propter hanc rationem, & utriuſque S. Doctoris authoritatem, aliqui cenſent omnes 172.

actiones hominis, etiam peccaminosas, esse propter Deum, ut authorem naturæ, & respicere illum ut finem ultimum.

Verùm si illi Authores loquantur de actibus malis, secundùm malitiam & deformitatem quam de formali important, eorum sententia est plusquam falsa: cùm enim talis deformitas à Deo ut primâ causâ efficiente non procedat, sed à sola voluntate humana, ut primâ causâ deficiente, & difformiter ad regulas motum operante, originem trahat, non potest Deum ut ultimum finem respicere: imò potiùs illi adversatur, & ab eo ut ultimo fine avertit. Si verò sermo sit de peccatis, quantùm ad entitatem quam de materiali includunt, vera est illa sententia: quia cùm entitas illa sit creata, & à Deo participata, atque ab illo ut prima causa efficiente ac generali motore procedat, non potest non referri in ipsum tanquam in ultimum finem; ratio enim primi principij & ultimi finis in Deo convertuntur, juxta illud Apocalipsis 1. *Ego sum Alpha & Omega, principium & finis.*

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

174. Ad testimonia verò D. Augustini & S. Thomæ dicendum est, illos solùm velle peccatorem, dum peccat, imitari aliqualiter Deum, appetendo similitudinem aliquam divini boni; & ideò non penitùs recedere à Deo, quia adhæret alicui bono, quod est imitatio & participatio boni divini: nam, ut ibidem ait Augustinus, *Superbia celsitudinem imitatur, cùm tu sis unus super omnia excelsus: & ambitio quid nisi honores quærit & gloriam; cùm tu sis præ cunctis honorandus unus & gloriosus in æternum? & sævitia potestatem timeri vult: quis autem timendus nisi unus Deus? Luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari; tu autem es plenitudo & indeficiens copia incorruptibilis suavitatis.* Quia tamen in hoc peccator perversè imitatur Deum, bona illa creata inordinatè appetit, detorquendo illa ab ordine quem habent ad Deum, & illa ad seipsum tanquam in ultimum finem referendo, peccando non appetit Deum ut authorem naturæ, nec propter illum ut finem ultimum interpretativè operatur, sed potiùs ab illo ut ab ultimo fine avertitur: sicut licèt lapis ex natura sua tendat in centrum, ut in terminum & finem sui motûs; si quis tamen violenter eum sursum projiciat, definit tendere in proprium finem, & projiciens non censetur velle, etiam interpretativè, quòd descendat in centrum, imò potiùs censetur velle oppositum.

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

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

177. Objicies tertiò: Voluntas est libera circa ultimum finem in communi, & circa bona particularia: Ergo sibi propositô objectô & bonô particulari, cum ordine ad bonum in communi, potest velle illud objectum, cum tali ordine, vel sine illo.

178. Respondeo voluntatem circa ultimum finem in communi non esse liberam, quantùm ad specificationem, sed solùm quantùm ad exercitium: quare licèt possit suspendere omnem actum circa beatitudinem in communi, supposito tamen quòd velit aliquod bonum in particulari, necessarium est quòd illud velit in ordine ad illam. Unde Boëtius: *Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diversô calle procedit; sed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire.* *Lib. 3. de consolat. prosa 2.*

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

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

180. Quærit D. Thomas art. 7. utrum sit unus ultimus finis omnium hominum? Et respondet omnes homines convenire in ultimo fine formaliter sumpto, quia omnes appetunt beatè vivere: secùs verò in fine ultimo materialiter considerato, seu in re illa in qua constituitur fœlicitas; nam quidam appetunt divitias, tanquam consummatum bonum, alij honores, alij voluptates, &c. sicut & omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aliis dulcedo lactis. De quo videri possunt Cicero in Tusculanis quæstionibus, & in libro de finibus bonorum & malorum: Seneca in libro de Beata vita; D. Ambrosius lib. de officiis cap. 2. D. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 4. & Lactantius lib. 3. de divin. instit. cap. 7.

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

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

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

lib. 4. de conſol. metro 6.

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

DISPVTATIO II.

De beatitudine objectiva hominis.

Ad quæſtionem 2. D. Thomæ.

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

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

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

ARTICVLVS PRIMVS.

In quo conſiſtat beatitudo objectiva hominis?

VARIA fuerunt in hac controverſia Philoſophorum placita: Auguſtinus enim 19. de civit. cap. 1. refert ex Marco Varrone ducen- 1.

tas octoginta de ſummo bono ſententias : veruntamen omnes poſſunt ad tres claſſes reduci, juxta diſtinctionem illam bonorum, quam primò tradiderunt Academici, teſte Cicerone 1. Academ. quæſtionum, deinde Ariſtoteles 1. libro magnorum moralium cap. 3. Bona enim hominis ſunt triplicis generis, ſcilicet bona animæ, bona corporis, & bona exteriora, ſive fortunæ. Bona fortunæ ſunt divitiæ, honores, gloria, poteſtas, & quæ ſub his continentur. Bona corporis, ſunt valetudo, robur, pulchritudo, voluptas, & quæ ad hæc reduci poſſunt. Bona verò animæ ſunt virtutes & ſcientiæ, & quæ ad eas conducunt. Ut ergo omnes antiquorum Philoſophorum errores penitùs excludantur, per hæc tria bonorum genera breviter diſcurrendum eſt, ac demonſtrandum in nullo eorum veram hominis fœlicitatem poſſe conſiſtere.

§. I.

Beatitudo non conſiſtit in bonis fortunæ.

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

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

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

4. Item beatitudo poſſeſſa affert omnia bona, & excludit omnia mala, ut conſtat ex ejus definitionibus ſuprà adductis : At verò bona fortunæ, nec omnia bona afferunt, v. g. valetudinem, aut ſapientiam, juxta illud Proverb. 17. *Quid prodeſt ſtulto habere divitias, cùm ſapientiam emere non poſſit.* Nec omnia mala excludunt, quin potiùs multas pariunt curas & afflictiones ; nam ut ait Bernardus Epiſt. 105. *Poſſeſſa onerant, amata inquinant, amiſſa cruciant* : & propterea Chriſtus Lucæ 8. divitias ſpinas appellat, quia (inquit Gregorius homil. 15. in Evang.) *cogitationum ſuarum punctionibus mentem lacerant.* Unde egregiè Cyprianus ad Donatum : *Quos fœlices opinaris, infinita ac ſine terminis rura latiùs porrigentes, quibus argenti & auri maximum pondus &c. hos inter divitias ſuas trepidos, cogitationis incerta ſollicitudo diſcrutiat, ne prædo vaſtet, ne percuſſor infeſtet, ne inimica cujuſque locupletioris invidia, calumnioſis litibus inquietet. Non cibus ſecurè ſomnuſque contingit. Suſpirat ille in convivio, bibat licèt in gemma ; & cùm epulis marcidum corpus, thorus mollior alto ſinu condiderit, vigilat in pluma ; nec intelligit miſer ſpecioſa ſibi eſſe ſupplicia, auro ſe alligatum teneri, & poſſideri magis quàm poſſidere divitias.* Bellè quoque Regius Pſaltes divites avaros, *viros divitiarum* appellavit, non divitias virorum, ut oſtenderet eos non eſſe poſſeſſores divitiarum, ſed à divitiis ſuis poſſideri, ut rectè annotavit D. Ambroſius libro de Naboth. cap. 15.

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

6. Idem dicendum de honoribus, dignitatibus, ac ſæculari potentia : nam hæc etiam bona ſunt purè externa, & humani cordis famem non ſatiant, ſed acuunt, & ut ait Seneca ad Polibium : *Cum labore poſſidentur, cum invidia conſpiciuntur, eoſque ipſos quos exornant, onerant & premunt.* Illa etiam lubrica ſunt, fluxa, caduca, & tranſitoria. Unde mundi gloria ac poteſtas Jacobi 4. vocatur, *Vapor ad modicum parens* : & Sap. 5. dicitur, *Quaſi umbra tranſiens.* Item Daniel. 7. terrena regna marinis fluctibus comparantur. *Vidi, & ecce quatuor venti pugnabant in mari magno* : quia (inquit Theodoretus) ſicut marini fluctus, pro vario ventorum flatu, huc illucque fluunt & refluunt, ſic regna à gente ad gentem tranſeunt ; Aſſyriorum regnum ad Perſas, Perſarum ad Medos, Medorum ad Græcos, Græcorum ad Romanos, Romanorum ad Germanos & ad Turcas. Hinc etiam tot ſubitæ mortes Regum, Imperatorum, Dynaſtarum, quæ præter omnem expectationem leviſſimâ occaſione contigerunt. Unde Propheta Pſal. 36. *Vidi impium ſuperexaltatum, & elevatum ſicut cedros Libani, & tranſivi, & ecce non erat ; quæſivi eum, & non eſt inventus locus ejus.* Et Sapiens Eccleſ. 10. *Rex hodie eſt, & cras morietur.*

7. Nec in prophana tantùm, ſed in ſacra etiam poteſtate, tales mutationes videre eſt, ſive tales eorum inopinatas mortes, qui poſt illam adeptam breviſſimè vixerunt, & vix illius adminiſtrationem attigerunt. Exemplo ſunt multi ſupremi Pontifices, qui nec integrum menſem, imò nec hebdomadam integram ſui Pontificatûs numerare potuerunt. Sic Stephanus II. dies 4. Urbanus VII. dies 7. Bonifacius V I. dies 15. Cœleſtinus IV. dies 17. Siſinnius dies 20. Marcellus II. dies 21. Damaſus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuiſſe, tamque brevi ſpatio abſolviſſe dicuntur. Hinc Bernardus ad Eugenium ſcribens, & hanc Pontificatûs brevitatem inculcans, Ep. 237. *In omnibus operibus memento te eſſe hominem*, inquit, *& timor ejus, qui aufert ſpiritum Principum, ſemper ſtet ante oculos tuos. Quantorum in brevi Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aſpexiſti ? Ipſi te prædeceſſores tui certiſſimæ & citiſſimæ deceſſionis admoneant ; & modicum tempus dominationis eorum, paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi. Iugi proinde meditatione, inter hujus præſentis gloriæ blandimenta, memorare noviſſima tua : quia quibus ſucceſſiſti in Sedem, ipſos ſine dubio ſeque-*

ris ad mortem, &c. Et propter hoc refert Bellarminus lib. 3. de ſummo Pontifice cap. 24. ubi & citat librum primum ſacrarum ceremoniarum, quòd in promotione ſummi Pontificis incenditur ſtupa coram eo, & dicitur ei: *Sic tranſit gloria mundi:* ſcilicet ut hoc ſymbolô moneatur, quàm brevi ſit fruiturus illâ gloriâ, in quam eum Pontificia dignitas evehit, memineritque vicinæ mortis, quæ totam illam pompam brevi diſſipatura eſt. Ad quod idem pertinet, quòd mox acceptas claves, velut ſymbolum Pontificiæ poteſtatis, alteri tradit, ut nimirum ſignificet ſe poteſtatem, cujus indicia ſunt, non diu ſervaturum.

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

§. II.

Beatitudo in bonis corporis conſiſtere nequit.

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

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

9. Confirmatur: quia hæc bona communia ſunt hominibus & brutis; imò in brutis ſæpè reperiuntur perfectiori modo quàm in hominibus, ut vita longior, valetudo firmior, vires majores, ſenſus acutiores. Unde Seneca: *Ratio perfecta proprium hominis bonum eſt; cætera illi cum animalibus communia ſunt: eſt fortis, & leones: formoſus eſt, & pavones: velox eſt, & equus: habet vocem, ſed quantò clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, dulciorem & ſuaviorem lucinia?* Addo etiam quòd bona corporalia citò tranſeunt; beatitudo autem incorruptibilis eſt.

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

11. Confirmatur: nam (ut diſcurrit D. Thomas loco citato) *Summa perfectio hominis eſſe non poteſt in hoc quod conjungitur rebus ſe inferioribus, ſed per hoc quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim eſt melior eô quod eſt ad finem: delectationes autem præmiſſæ conſiſtunt in hoc quòd homo ſecundùm ſenſum conjungitur aliquibus ſe inferioribus, ſcilicet ſenſibilibus quibuſdam: non eſt igitur in talibus delectationibus fœlicitas ponenda.* Unde bellè Seneca Epiſt. 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis, aut belluæ, quibus venter laxior eſt, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illæ cibo avidius utuntur, venere non æquè fatigantur.* Addit Simplicius, ſapientiſſimè hoc à natura conſtitutum eſſe, nempe carnales delicias citò tranſire, uſuque ſuo perire, ne diu inſani eſſemus: voluptas enim, brevis inſania eſt.

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

13. Tertiò ſuadetur eadem pars, ex eo quòd beatitudo, ut ſuprà dicebamus, debet omnia mala excludere: voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, ſed potiùs multis amaritudinibus reſperſæ ſunt. Unde bellè Hugo à S. Victore: *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorſo.* Et Boëtius lib. 3. de conſolat.

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulis agit fruentes;
Apumque par volantum,
Vbi grata mella fudit,
Fugit, & nimis tenaci
Ferit icta corda morſu.

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

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

Item delectatio appetitur propter ſeipſam, & omnia alia gratiâ ipſius: Ergo eſt ultimus finis, ac proinde ſummum bonum. Utraque conſequentia patet, Antecedens probatur. Ideò appetitur bonum, ut ejus præſentiâ & poſſeſſione quieſcat appetitus: Sed hujuſmodi quies eſt idem quod delectatio: Ergo omnia propter delectationem appetuntur, ipſa verò gratiâ ſui appetitur.

15. Ad primum argumentum reſpondeo, negando Antecedens: mors enim & peccatum ſunt

majora mala, quàm dolor, cùm privent majori bono, nempe vitâ, & rectitudine rationis, atque amicitiâ Dei. Item error & ignorantia, quæ ſunt mala nobiliſſimæ potentiæ, ſcilicet intellectûs, ejuſque perfectiſſimo actui opponuntur, ſunt pejora quàm dolor & triſtitia, quæ ſunt mala partis ſenſitivæ.

16. Ad ſecundum, nego etiam Antecedens: delectatio enim ideò appetitur, quia conſequitur poſſeſſionem boni quod deſideratur, vel quia ut ſuprà dicebamus, eſt veluti condimentum boni honeſti. Ad probationem in contrarium diſtinguenda eſt Major de duplici quiete appetitûs: prima, eſt ipſa boni poſſeſſio; quæ quies dicitur, quia adeptô terminô ceſſat motus, & mobile quieſcit: Secunda verò, eſt illa delectatio quæ conſequitur poſſeſſionem boni deſiderati, illamque ſupponit, & quæ etiam à Theologis quies ſeu fruitio appellatur. Si ergo ſermo ſit de quiete primô modô ſumptâ, verum eſt quòd illa quæritur propter ſe: ſecùs autem, ſi loquamur de quiete in ſecunda acceptione; illa enim non habet ex ſe appetibilitatem, ſed ex poſſeſſione boni quod ſupponit: eſt autem contra rationem ſummi boni, quòd habeat appetibilitatem ab alio; unde talis quies, ſeu delectatio, non poteſt eſſe ſummum bonum, nec ſubinde hominis fœlicitas.

§. III.

Beatitudo in bonis animæ ſita non eſt.

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

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

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

20. Idem dicendum eſt de virtutibus. Nam ut rectè diſcurrit S. Thomas 3. contra gentes cap. 34. *Fœlicitas humana non eſt ad ulteriorem finem ordinabilis, ſi ſit ultima: omnes autem operationes morales ſunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quæ inter eas ſunt præcipuæ: operationes enim fortitudinis quæ ſunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam & ad pacem, ſtultum enim eſſet, propter ſe tantùm bellare. Similiter operationes juſtitiæ, ad ſervandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quòd unuſquiſque quietè quod ſuum eſt poſſidet: & ſimiliter patet in omnibus aliis. Non eſt igitur in operationibus moralibus ultima hominis fœlicitas.* Unde Auguſtinus lib. 22. de civit. cap. 3. *Præmium virtutis erit ipſe qui virtutem dedit.* Et tract. de Epicureis & Stoïcis cap. 8. *Eſt virtus animi res laudabilis, prudentia, mala & bona diſcernens, juſtitia ſua cuique diſtribuens, temperantia libidines, fortitudo moleſtias æquanimiter ſuſtinens. Magna res, laudabilis res: lauda Stoïce quantùm potes, ſed dic unde habes? Non virtus animi tui te facit beatum; ſed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inſpiravit, & poſſe donavit.* Et capite præcedenti: *Conſtitutis* (inquit) *ante oculos noſtros tribus, Epicureo, Stoïco, Chriſtiano, interrogemus ſingulos. Dic Epicuree, quæ res faciat beatum? Reſpondet: Voluptas corporis. Dic Stoïce? Virtus animi. Dic Chriſtiane? Donum Dei.* Demum ſerm. 13. de verbis Apoſtoli, rurſus inter ſe comparans Epicureorum, Stoïcorum, & Chriſtianorum ſectam, hæc ſcribit: *Dicebat Epicureus, mihi frui meâ carne bonum eſt. Dicebat Stoïcus, mihi frui meâ mente bonum eſt. Dicebat Apoſtolus, mihi autem adhærere Deo bonum eſt.*

§. IV.

In nullo bono creato, vera hominis beatitudo conſiſtere poteſt.

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

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

Poteſt etiam ſecundò probari concluſio ex illo Iſaiæ 55. ubi Spiritus Sanctus à rebus creatis & temporalibus avertit hominem, & ad Deum vocat, ſub metaphora aquæ & cibi, quæ à ſitientibus & eſurientibus expetuntur: *Omnes ſitientes* (inquit) *venite ad aquas, &c. Quare appenditis argentum non in panibus, & laborem veſtrum non in ſaturitate?* Quaſi dicat, omnem laborem, acquirendæ beatitudinis gratiâ aſſumptum, fruſtraneum eſſe, ſi beatitudo ex- 23.

tra Deum quæratur in his rebus terrenis & caducis, quæ appetitum ſatiare non poſſunt. Unde egregiè Anſelmus: *Cur ergo permulta vagaris homuncio, quærendo bona animæ tuæ & corporis tui? ama unum bonum, in quo ſunt omnia bona, & ſufficit: deſidera ſimplex bonum, quod eſt omne bonum, & ſatis eſt.*

cap. 25. Proſolog.

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

Serm. 20. in Cantic.

25. Poſſet tertiò probari concluſio multis Sanctorum Patrum teſtimoniis, quæ brevitatis causâ prætermitto. Unus ſufficiet Auguſtinus, qui lib. de moribus Eccleſiæ c. 8. ſic ait: *Bonorum ſumma Deus nobis eſt; Deus eſt nobis ſummum bonum, nec infrà remanendum nobis eſt, nec ultrà quærendum alterum: alterum enim periculoſum, alterum nullum eſt.* Et lib. 4. Confeſſ. cap. 5. *Infœlix homo qui ſcit illa* (ſcilicet bona creata) *te autem neſcit: beatus autem qui te ſcit, etiamſi illa neſciat: qui verò te & illa novit, non propter illa beatior, ſed propter te ſolum beatus.*

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

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

Confirmatur exemplo materiæ primæ horum corruptibilium, quæ quia omnem formam ſublunarem appetit, per nullam illarum poteſt perfectè ſatiari; ſed tunc ſolùm perfectè ſatiaretur, ſi vel omnes reciperet, vel aliquam eminenter alias continentem: Atqui ſimiliter voluntas hominis appetit bonum in univerſali, ſive ad omne bonum in appetendo extenditur: Ergo per nullum illorum quietari poteſt perfectè, ſed ſolùm perfectè ſatiabitur, ſi omnia bona poſſideat, vel aliquod in quo omne bonum eminenter contineatur; cùmque iſta continentia ſoli bono increato poſſit competere, conſequens fit, quòd ſolum bonum increatum poſſit perfectè hominis appetitum ſatiare. 28.

Confirmatur ampliùs: Totus mundus per globum, ſeu circularem figuram repræſentatur; cor autem hominis eſt figuræ pyramidalis, ſeu triangularis, cujus baſis eſt ſuprà, & cuſpis infrà, teſte experientiâ anathomicâ: Sed datô & poſitô circulô ſupra triangulum, ſemper aliquis angulus trianguli manet inexpletus, & per alium duntaxat triangulum repleri poteſt, ut demonſtrant Mathematici: Ergo cor hominis per nullas creaturas in mundi globo contentas, ſed ſolùm per alium triangulum, nempe Sanctiſſimam Trinitatem, repleri poteſt. 29.

Tertia ratio, quæ eſt deſumpta ex parte intellectûs, & quam proponit D. Thomas qu. ſequenti art. 8. poteſt ſic formari. Non minùs eſt de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm ſatiare voluntatem: At omnibus creaturis diviſivè aut collectivè cognitis, intellectus non quietaretur, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret: Ergo in nullo creato beatitudo objectiva hominis poteſt conſiſtere. Major patet: beatitudo enim eſt bonum perfectè ſatiativum hominis, ſubindeque utriuſque potentiæ in anima ejus exiſtentis, intellectûs ſcilicet & voluntatis. Minor verò probatur: Naturale eſt homini, cognitis effectibus, deſiderare cognoſcere cauſam, non ſolùm quantùm ad an eſt, ſed etiam quantùm ad quid eſt, ſeu habere cognitionem quidditativam illius; objectum enim intellectûs eſt quod quid eſt, id eſt, eſſentia & quidditas rei, ut dicitur in 3. de anima: Ergo omnibus creaturis, quantumcumque perfectè cognitis, non quietaretur intellectus, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret. 30.

§. V.

Solvuntur objectiones.

GEntilium & Hæreticorum argumenta nullius ponderis ſunt, & idcirco omittenda. Sed poteſt contra primam rationem D. Thomæ objici primò: Objectum noſtræ voluntatis eſt bonum univerſale in prædicando, hoc eſt bonum abſtractum ut ſic, ſicut etiam verum in communi eſt objectum noſtri intellectûs: Atqui Deus non eſt bonum univerſale in prædicando, vel in cauſando, id eſt, omnis boni perfectionem formaliter vel eminenter in ſe continens: Ergo ex eo quòd objectum noſtræ voluntatis eſt bonum univerſale, non rectè infert D. Thomas, ſolum Deum poſſe ejus appetitum perfectè ſatiare; ſed committit æqui- 31.

vocationem, argumentando à bono universali in prædicando, ad bonum universale in essendo, vel in causando.

32. Secundò, contra eandem rationem arguitur: Appetitus humanus est aliquid finitum: Ergo per objectum finitum satiari potest. Consequentia probatur: tum quia finitum ad sui quietem seu satietatem nequit aliquid infinitum expoſcere: tum etiam quia appetitus humanus, ex eo quòd infinitus est, satiatur formaliter, seu tanquam per formam, per aliquid finitum, nempe per visionem beatificam, vel beatificum amorem: Ergo eadem de causa poterit objectivè per aliquod bonum finitum satiari.

33. Hæc tamen parùm urgent, & facilè dilui possunt. Unde ad primum respondetur, concesso Antecedente, negando Consequentiam: possumus enim rectè & absque æquivocatione argumentari ab uno ad aliud, quando unum in alio continetur: quare cùm tota perfectio boni universalis in prædicando, contineatur eminentissimò modò in bono universali in essendo & in causando, rectè infert D. Thomas, ex eo quòd appetitus humanus extendatur ad omne bonum, posse solùm quietari possessione boni increati, quod est universale in causando, continens in se omnis boni perfectionem, ab imperfectionibus depuratam.

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

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

35. Ad secundum dicendum: quòd etsi appetitus noster sit in se finitus & limitatus, est tamen in appetendo syncathegorematicè infinitus, quia non tot appetit, quin plura in infinitum appetere possit; & ideò solùm per infinitum bonum potest quietari. Unde concesso Antecedenti absolutè, nego Consequentiam. Ad primam probationem distinguo Antecedens: id quod est omni modo finitum, concedo Antecedens: quod aliquâ ratione est infinitum, nego Antecedens, & Consequentiam: quia humanus appetitus est infinitus modò explicatò.

Ad secundam probationem, concesso Antecedenti, nego Consequentiam: appetitui namque finito repugnat per formam infinitam à se elicitam actuari; & idcirco non petit ad sui satietatem formam infinitam: non autem repugnat ei ad aliquid infinitum objectivè terminari, sed potiùs id petit, etsi finitus sit: & ideò in solo bono infinito tanquam in objecto potest quiescere.

36. Dices, si appetitus esset infinitus entitativè, ad sui satietatem non ampliùs expoſceret quàm infinitum objectum: Ergo cùm sit entitativè finitus, id non potest petere. Patet Consequentia: nam id quod est finitum in genere entis, nequit ad sui satietatem idipsum exigere, quod postulat infinitum entitativè.

37. Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Non potest idem petere, & eôdem modò, concedo Antecedens: idem diversò modò, nego Antecedens. Modi autem diversitas consistit in hoc, quòd si appetitus esset infinitus entitativè, attingeret modò infinitò objectum infinitum, & sic satiaretur: sed quia est finitus in genere entis, etsi petat objectum infinitum, illud tamen non petit attingere modò infinitò, sed finitò.

38. Instabis: Ratio D. Thomæ, vel probat debere attingi objectum infinitum modò infinitò, ut appetitus noster quietetur, vel non convincit petere objectum infinitum: At primum non convincit, ut modò asseruimus: Ergo nec secundum. Major probatur: ex eo enim probavimus nostrum appetitum non satiari per bona creata, quia quævis illorum, vel omnibus illis per intellectum cognitis, restat cognoscendum bonum increatum, ad cujus cognitionem appetitus noster inclinatur: similiter, cùm bonò increatò, finitò modò cognitò, adhuc restet idemmet objectum ut perfectiori modò cognoscibile; & ad istam majorem seu perfectiorem cognitionem detur inclinatio in nobis, non quietabitur hominis appetitus, nisi ad infinitum modum cognitionis, quò perfectior non sit, perveniat.

39. Respondeo negando Majorem; ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem. Ratio discriminis in eo consistit, quòd inclinatio ad cognoscendum Deum, qui est creaturarum causa, est substantialis nostro appetitui; inclinatio autem ad majorem perfectionem cognitionis habitæ de Deo, est veluti modalis ejusdem appetitus perfectio: unde quia beatitudo objectiva non debet nostrum appetitum satiare quoad omnem modum, seu perfectionem intensivam illius (est enim impossibile quoad istam rationem unquam plenè satiari) sed solùm debet illum quietare quoad substantiam suæ inclinationis; & tamen cognitis omnibus creaturis, & ignoratò seu non cognitò Deò quidditativè, non ita satiatur appetitus humanus, id est, quoad substantiam suæ inclinationis, ideò benè intulimus cum D. Thoma, non posse in aliquo, præterquam in Deo quidditativè cognito, objectivam hominis fœlicitatem consistere.

ARTICVLVS II.

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

40. CERTVM est, visâ divinâ essentiâ de facto videri omnes Personas Divinas, imò celebriores Theologi docent non posse essentiam divinam videri sine Personis, etiam de potentia Dei absoluta, ut in tractatu de visione beata fusè ostendimus. Veruntamen, quia licèt interdum uti suppositione impossibili, ad investigandam rationem formalem & essentialem alicujus rei; ut patet quando quæritur, an si Spiritus Sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab illo? ideò ad explorandam essentiam & rationem formalem objectivæ beatitudinis, quâ Sancti perfruuntur in cœlo, inquirunt hîc Theologi, an Deus ut unus sit objectum sufficiens ad nos beatificandum, ita quòd, si per impossibile lateret ut Trinus, essentia beatitudinis adhuc subsisteret?

Partem

Partem affirmativam tenent Scotus & ejus Discipuli in 1. dist. 1. qu. 2. quibus adhærent Molina, Suarez, & alij ex modernis: negativa verò communis est in Schola D. Thomæ, eamque docent Lorca, Vazquez, Salas, Montesino, & alij.

A

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

41. DIco igitur, essentiam divinam, sine Personis, non esse sufficiens objectum ad beatificandum hominem: unde si per impossibile Sancti in cœlo Deum ut Trinum non cognoscerent, non essent verè beati, & periret essentia beatitudinis. B

Colligitur ex D. Thom. 2. 2. qu. 2. art. 8. ad 3. ubi ex duplici capite probat videri non posse à Beatis essentiam divinam sine Personis: primò quia videtur prout est in se: Trinitas autem Personarum est illi prout sic essentialis. Secundò idem probat ex eo quòd ipsa Personarum visio perducit nos in beatitudinem: id est (inquit ibidem Caïetanus) quia Personarum visio pertinet ad substantiam objecti beatifici.

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

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

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

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

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

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

Probatur primò conclusio ratione fundamen- 45. tali. Ut essentia divina sit sufficiens objectum ad nos beatificandum, debet videri ut est in se: At illâ visâ sine Personis, non videretur ut est in se: Ergo ut sic non esset ad beatificandum sufficiens. Minor est certa: Deus enim prout est in se, non solùm est unus, sed etiam Trinus, absque ulla distinctione reali inter essentiam & relationes: Ergo visâ per impossibile essentiâ divinâ sine Personis, Deus non videretur ut est in se. Major autem probatur primò ex illo 1. Joan. 3. *Cùm apparuerit, similes ei erimus* (scilicet in beatitudine) *quoniam videbimus eum sicuti est*: ubi ponderanda est causalis illa *quoniam*: significat enim causam seu rationem à priori, cur visio Dei sit beatifica, esse, quia terminatur ad illum ut est in se.

Secundò probatur eadem Major: Ut cognitio Dei sit perfectè beatifica, debet esse intuitiva, & non purè abstractiva: Sed cognitio Dei intuitiva, debet ad illum, ut in se est, terminari; quia per hoc distinguitur cognitio intuitiva ab abstractiva, quòd hæc apprehendit objectum proportionaliter ad captum intellectûs, & distinguit illud, non ut est in se, sed tantùm in habitudine ad ipsum intellectum; illa verò videt & intuetur objectum ut est in se à parte rei, ut ostendimus in tractatu de scientia Dei: Ergo *disp. 4. art. 8. concluf. ultima.* cognitio Dei, ut sit beatifica, debet ad illum ut in se est, terminari.

Tertiò eadem Major suadetur: Illa solùm cognitio Dei est beatificativa, quæ quietat appetitum innatum gratiæ: Sed appetitus innatus gratiæ est ad Deum videndum, prout est in

seipso; nam gratia, utpote semen gloriæ, inclinat ad Deum videndum, eô modô quô de facto à Beatis videtur: Ergo cognitio Dei sufficiens ad beatificandum, debet terminari ad illum ut in se est.

46. Secundò probatur conclusio: Non minùs est de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm satiare perfectè voluntatem: At si visio terminaretur ad essentiam divinam, & non ad modum quô subsistit in tribus Personis, non quietaret intellectum: Ergo non esset beatifica. Major patet ex supra dictis, Minor probatur. Videns aliquam formam, desiderat videre modum quô subsistit, & non quietatur donec videat illum: sicut ergo si essentia divina subsisteret in unico tantùm supposito, non quietaretur intellectus qui eam videret, & non videret illam ut subsistentem in uno illo supposito; ita si visio terminaretur ad essentiam divinam, & non ad modum quô de facto susistit in tribus personis, non quietaret intellectum.

Tertiò suadetur conclusio: Deus, præcisè ut unus, non est sufficiens objectum suæ beatitudinis: Ergo nec nostræ. Consequentia patet: quia cùm nostra beatitudo sit participatio divinæ fœlicitatis, idem debet esse objectum utriusque; sicut quia charitas est participatio amoris quô Deus seipsum diligit, idem habet objectum quod divina dilectio. Antecedens autem sic ostenditur. Dei beatitudo est formaliter Dei comprehensio: Sed Deus ut unus non est sufficiens objectum comprehensionis sui: Ergo neque suæ beatitudinis. Major est certa: beatifica enim cognitio, quâ Deus beatus est, debet esse perfectissima & infinita, subindeque comprehensiva. Minor probatur: Objectum comprehensionis debet esse cognitum, quantùm cognoscibile est: Sed Deus cognitus præcisè ut unus, non cognoscitur quantùm cognoscibilis est; cùm etiam sit cognoscibilis ut Trinus: Ergo Deus cognitus præcisè ut unus, non est sufficiens objectum comprehensionis sui.

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

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

Respondetur tamen negando sequelam. Ad
49. cujus probationem dicendum, quòd creaturæ pertinent ad objectum comprehensionis Dei, non primariò, sed tantùm secundariò, ut termini connexi cum divina omnipotentia: at verò relationes divinæ pertinent ad objectum primarium ejusdem comprehensionis & beatitudinis Dei: Primò quia sunt modi intrinseci & essentiales naturæ divinæ, ut in tractatu de Trinitate ostendimus. Secundò, quia eadem cum illa gaudent immaterialitate, ratione cujus aliquid constituitur intra objectum primarium divinæ cognitionis. Tertiò, quia sunt termini intrinseci & essentiales divinæ fœcunditatis. Unde licèt prædictæ relationes sint de essentia objecti beatifici Dei, subindeque ad objectum nostræ beatitudinis essentialiter pertineant: non tamen creaturæ, sed istæ ad ejus objectum duntaxat materiale & secundarium spectant.

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

§. II.

Solvuntur objectiones.

50. OBIICIES primò: Essentia beatitudinis consistit in hoc quòd sit visio seu ostensio omnis boni, juxta illud Exodi 19. *Ego ostendam omne bonum tibi:* Sed visâ divinâ essentiâ, etiamsi non viderentur personæ, ostenderetur & videretur omne bonum; cùm relationes, ut supponimus, nullam addant bonitatem & perfectionem ad essentiam: Ergo visâ divinâ essentiâ sine personis, beatitudo subsisteret.

51. Confirmatur: Assecutô bonô infinitô quietatur voluntas: Sed visio essentiæ divinæ sine personis, esset assecutio boni infiniti: Ergo per illam perfectè quietaretur voluntas, subindeque talis visio esset perfectè beatifica; cùm beatitudo, ut suprà dicebamus, nihil aliud sit quàm perfecta quies, seu satietas appetitûs rationalis.

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

53. Objicies secundò: Sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ; Ergo eâ visâ, licèt non viderentur personæ, essentia beatitudinis subsisteret. Consequentia videtur bona: cùm enim specificatio actûs sumatur ab objecto formali, isto remanente, ille subsistit. An-

tecedens verò docetur à noſtris Thomiſtis in tractatu de viſione beata, & probatur: quia viſio beatifica eſt participatio divinæ intellectionis; ſubindeque habet idem objectum formale ac illa: Sed objectum formale, tam motivum quàm terminativum divinæ intellectionis, eſt divina eſſentia, ut virtualiter ab attributis & relationibus diſtincta, ſicut oſtendimus in tractatu de attributis: Ergo ſola eſſentia divina eſt objectum formale viſionis beatificæ. *diſp. 2. art. 5.*

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

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

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

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

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

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

60. Ad confirmationem, diſtinguo Majorem: eſſet ejuſdem rationis, in ratione viſionis, tranſeat Major: in ratione beatificantis, nego Majorem: & conceſsâ Minori, nego Conſequentiam. Ratio autem diſtinctionis eſt, quia (ut ſupra dicebamus) viſio Dei non habet quòd ſit beatifica ex præciſo conceptu viſionis ſummi boni, ſed ex conceptu viſionis Dei, prout eſt in ſeipſo: in caſu autem quem fingimus, cùm Deus ſupponatur non Trinus, viſio illius, prout eſt unus præcisè, eſſet viſio Dei, prout in ſeipſo, & conſequenter foret beatitudo: in caſu verò noſtræ diſputationis, cùm Deus ſupponatur in re Trinus & Unus, & viſio ſupponatur terminata ad illum, prout unum præcisè; talis viſio non terminaretur ad ſummum bonum, prout in ſeipſo eſt; & conſequenter, etſi cum viſione in altero caſu admiſſa conveniat in ratione viſionis, non tamen conveniet cum illa in ratione beatitudinis.

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

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

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

Explicatur: Dupliciter poteſt conſtitutio divinæ naturæ conſiderari, ſcilicet ut phyſica, & ut metaphyſica: phyſica Dei conſtitutio coaleſcit ex omnibus prædicatis divinis, tam abſolutis quàm relativis; quippe cùm omnia Dei prædicata ſint realiter cum Deo identificata: metaphyſica verò illius conſtitutio, fit per illam per-

fectionem, quæ primò objicitur intellectui cum fundamento in re, & ſe habet veluti radix & origo aliarum; & hoc genere conſtitutionis Deus in noſtra ſententia per ipſum intelligere puriſſimum & actualiſſimum conſtituitur, ut docuimus in tractatu de attributis: Dicimus *Diſp. 2. art. 1.* ergo, quòd licèt relationes non ſint de metaphyſica conſtitutione Divinitatis, pertinent tamen ad illam eſſentialiter, ſecundùm phyſicam conſtitutionem: unde cùm viſio beatifica eſſentialiter petat terminari ad Deum, prout eſt in ſe phyſicè, non verò prout objicitur inadæquatis conceptibus noſtri intellectûs, eſſentialiter petit terminari non ſolùm ad naturam divinam, & attributa, ſed etiam ad relationes & perſonas. Quare ad confirmationem, conceſsâ Majori, diſtinguo Minorem: relationes non ſunt de quidditate Dei, prout eſt ultimus finis, ſecundùm metaphyſicam ipſius conſtitutionem in ratione ultimi finis, tranſeat Minor; ſecundùm phyſicam ejus conſtitutionem, negatur Minor, & Conſequentia.

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

Reſpondeo negando conſequentiam: nam cùm viſio beata petat pro objecto Deum prout eſt in ſe, & finem ultimum prout eſt in ſeipſo; quod eſt de eſſentia finis ultimi, prout eſt in ſeipſo, eſt de primaria conſtitutione objecti beatifici, inquantum beatificum eſt.

65. Objicies ultimò: Pater æternus eſt beatus ex vi viſionis ſolius eſſentiæ, præciſæ à perſonis: Ergo eſſentia præcisè ſumpta, & ut prævenit relationes, eſt ad beatificandum ſufficiens. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò: quia Pater æternus pro illo priori originis, quô producit Filium, intelligitur & eſt perfectè beatus: Sed pro illo priori non intelligitur viſio illius terminata ad Filium; cùm pro illo priori nondum intelligatur Filius productus, nec proinde exiſtens: Ergo Pater æternus intelligitur perfectè beatus, viſione terminatâ ad eſſentiam, ut prævenientem relationem Filij.

Secundò probatur idem Antecedens: Pater æternus eſt ſeipſo beatus, & non à Filio, aut Spiritu Sancto; aliàs acciperet ab illis maximam perfectionem, quod eſt inconveniens, cùm à ſe ſit infinitè perfectus: Ergo eſt beatus ex viſione eſſentiæ, prout prævenit relationes.

Probatur tertiò: Eſſentialia in divinis ſunt priora notionalibus, ut ſæpè docet D. Thomas: At beatitudo eſt prædicatum eſſentiale in Deo: Ergo eſt prior relationibus, & conſequenter Pater æternus, ex vi viſionis ſolius eſſentiæ præciſæ à Perſonis, intelligitur beatus.

66. Reſpondeo negando Antecedens: ad cujus primam probationem, conceſsâ Majori, nego Minorem: prioritas enim originis ſolùm eſt prioritas *à quo*, non *in quo*, etiam ſecundùm rationem: unde licèt Pater ſit prior origine Filio, non tamen poteſt eſſe nec intelligi beatus ſine illo. Sicut in creatis, etſi priùs ſit in genere cauſæ efficientis, quòd ventus aperiat feneſtram, quàm quòd ingrediatur; non licet tamen inferre, quòd in illo priori ingreditur ventus feneſtrâ clausâ: & ſimiliter licèt in genere cauſæ materialis præſupponatur materia formæ, utpote ſubjectum ejus, tamen non priùs materia exiſtit, quàm forma. Quam doctrinam quia non attendit Vazquez hîc diſp. 13. cap. 2. in fine, inſufficienter argumento reſpondet.

Ad ſecundam probationem, diſtinguo Antecedens: Pater æternus eſt ſeipsô beatus, objectivè adæquatè, nego Antecedens: principiativè, id eſt per excluſionem principij communicativi ſuæ beatitudinis, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam: quia ut beatitudo ejus non ſalvetur in viſione ſolius eſſentiæ, ſufficit quòd ex parte objecti ingrediantur relationes, etſi non intrent ex parte principij.

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

Reſpondet Caietanus, & benè, quòd licèt utrumque neceſſarium ſit ad intellectionem, non tamen eodem modô; potentia enim exigitur ut intellectionis principium, objectum verò ut intellectionis terminus: unde ſi viſio Patris eſſet ab intellectu ut in Filio, Filius eſſet principium à quo Pater viſionem acciperet, & conſequenter ab alio procederet: ex eo autem quòd eſſentia, prout in Filio, objectivè beatificet Patrem, non infertur illam, prout in Filio, eſſe principium beatitudinis Patris, neque quòd Pater ſeipſo non ſit beatus, per excluſionem principij originis. 68.

Sed urgent adhuc Diſcipuli Scoti: Cognitio non ſolùm ab intellectu, ſed etiam ab objecto ut principio, effectivè procedit, juxta illud commune axioma ex Auguſtino deſumptum: *Ab objecto & potentia paritur notitia:* Ergo ſi eſſentia ut in Filio objectivè beatificat Patrem, erit in Filio principium beatitudinis Patris. 69.

Facilè tamen reſpondetur, diſtinguendo Antecedens: cognitio procedit ab objecto formali quo & motivo, concedo Antecedens: ab objecto formali quod & purè terminativo, nego Antecedens & Conſequentiam: nam Filiatio, etſi objectivè beatificet Patrem, non tamen habet rationem objecti motivi; cùm non gerat vices ſpeciei intelligibilis, ſed purè terminativi, & ideò non concurrit ex parte principij.

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

Vel etiam dici poteſt cum Marco à Serra qu. ſequenti ar. 8. dubio unico, doctrinam illam D. Thomæ intelligendam eſſe de eſſentialibus, quæ non intelliguntur cum ordine ad notionalia, ſecùs verò de illis quæ intelligi nequeunt, niſi cum ordine ad notionalia: voluntas enim quâ Deus vult Filij generationem, & ſcientia quâ Deus cognoſcit Perſonas, licèt ſint abſoluta, & ad eſſentialia pertineant, non tamen præintelliguntur generationi, aut Perſonis, quæ ad notio-

nalia ſpectant. Unde cùm beatitudo intelligatur non ſolùm cum ordine ad eſſentialia, ſed etiam ad notionalia quæ Deus per illam videt, non præintelligitur illis; vel ſi præintelligitur, non concipitur adæquatè, ſed inadæquatè, nempe ut terminata ad objectum veluti partiale & inadæquatum. A

DISPVTATIO III.

De eſſentia beatitudinis formalis. B

Ad quæſtionem 3. D. Thomæ.

PRÆMISSIS his quæ ad beatitudinem objectivam pertinent, accedimus ad examinanda illa quæ ſpectant ab beatitudinem formalem. Sed quia plura ad illam ſpectantia in tractatu de viſione beatifica declarata ſunt, in præſenti ſolùm adducemus quæ ibi deſiderantur, ad materiam beatitudinis pertinentia.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum beatitudo formalis ſit aliqua operatio creata, & à Beato elicita? C

1. PARTEM negativam tenuere olim plures antiqui Theologi, qui circa eſſentiam beatitudinis formalis variè opinati ſunt. In primis enim quidam aſſeruere hominem beatificari per increatam viſionem Dei ſibi unitam. Quam opinionem quibuſdam ſuo tempore placuiſſe, ait D. Bonaventura in 3. diſt. 14. art. 1. fuiſſeque publicè defenſam Pariſiis, refert Gregorius in 3. diſt. 7. qu. 2. Eam expreſsè tenet Hugo de S. Victore tomo 3. tract. de ſapientia animæ Chriſti, ubi ait non aliter animas ſapientes conſtitui, Deumque cognoſcentes, niſi Dei cognitione & ſapientiâ; & de Deo loquens, ita concludit: *Ipſe eſt ſapientia quâ cognoſcimus; ipſe amor quò diligimus; ipſe gaudium quò exultamus.* D

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

Tertia, quæ eſt D. Bonaventuræ in 4. diſt. 49. qu. 1. ad ultimum, aſſerit quòd beatitudo formalis conſiſtit ſimul in habitu & operatione, & principaliùs in habitu, quàm in operatione.

Ultima, quæ tribuitur Nominalibus, docet quidem beatitudinem formalem in ſola operatione conſiſtere, ſed vult intellectum beati ad illam merè paſſivè ſe habere, illam recipiendo à Deo, qui ſit illius unica & adæquata cauſa. Cui ſententiæ favent quidam Recentiores, qui etſi negent beatum de facto ad propriam beatitudinem comparari merè paſſivè, affirmant tamen non repugnare, quòd per operationem à ſe non elicitam conſtituatur beatus. Ita Valentia in præſenti diſp. 1. qu. 3. puncto 2. Vega lib. 6. in Trident. cap. 8. Ægidius lib. 10. de beatitudine qu. 1. art. 4. E

§. I.

Rejicitur prima ſententia.

DICO primò, homines increatâ Dei viſione non beatificari. 2.

Hanc concluſionem probat Vazquez ex Concilio Viennenſi in Clementina *ad noſtrum* de hæreticis, ubi definitur lumen gloriæ creatum neceſſarium eſſe ad videndum Deum: ſi autem, inquit, viſione increatâ videretur, non eſſet neceſſarium lumen creatum. Valentia verò eam probat: quia ex oppoſita ſententia ſequeretur Beatos comprehendere Deum: haberent enim in ſe increatam Dei viſionem, quæ eſt comprehenſiva illius.

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

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

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

Addo quòd intellectio eſt actio non ſolùm vitalis, ſed etiam immanens: unde licèt eſſe intrinſecam altero ex iſtis modis non peteret ex præciſo conceptu vitalis, id tamen ex conceptu immanentis expoſceret; ut magis conſtabit ex infra dicendis, cùm ſententiam Nominalium refellemus.

Dices, increatam Dei intellectionem, neque per identitatem, neque per informationem uniri intellectui creato, ſed aliô modô, ab utroque diſtinctô, ſcilicet in eſſe intelligibili, abſque eo quòd illi per identitatem, aut per informationem uniatur. 4.

Sed contra primò: Ideò non eſt neceſſaria

in ſpecie unio ſecundùm eſſe phyſicum & naturale, quia ſe tenet ex parte objecti, & vices ejus ſupplet: Atqui intellectio non ſe tenet ex parte objecti, ſed ex parte potentiæ intellectivæ, ut ultima ejus actualitas in linea intelligibili activa: Ergo requirit majorem unionem quàm in eſſe intelligibili, nempe per informationem, aut per identitatem.

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

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

§. II.

Solvuntur objectiones.

5. OBIICIES primò: Auguſtinus 4. de Trinit. cap. ultimo, duo dicit de viſione, quâ Sancti beatificantur in cœlo, nempe quòd illâ Deus eſt bonus & beatus, & quòd ipſa ſola eſt ſummum bonum: Sed hæc duo de viſione creata verificari nequeunt: Ergo noſtra beatitudo formalis eſt aliquid increatum.

6. Ad primum reſpondeo ex Cajetano 3. p. qu. 9. art. 1. §. *ad authoritatem Auguſtini*, quòd non intendit Auguſtinus, eandem numero viſionem eſſe beantem Deum & nos, ſed eandem objectivè & modaliter, quatenus idem objectum, & idem modus eſt utriuſque: utraque enim terminatur ad Deum, prout eſt in ſeipſo: ipſumque clarè & intuitivè cognoſcit.

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

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

Secundò probatur: Non minùs eſt de ratione actus primi vitalis eſſe, intrinſecum viventi in actu primo, quàm de ratione actionis vitalis eſſe intrinſecam viventi actualiter: Sed divina eſſentia, ut gerens vices ſpeciei, conſtituit intellectum beati in actu primo proximè viventem vitalitate ſupernaturali: Ergo etiam poterit illum viventem in actu ſecundo conſtituere, licèt non ſit ei intrinſeca per informationem, vel per identitatem.

Probatur tertiò: Ratio ſpeciei, & ratio intellectionis actualis, non diſtinguntur in Deo vitualiter, cùm ad eandem lineam pertineant, ut in tractatu de attributis oſtenſum eſt: Ergo repugnat eſſentiam divinam uniri mentibus Beatorum, ſub conceptu & formalitate ſpeciei, niſi etiam illis uniatur per modum intellectionis actualis. *Diſp. 2. art. 1.*

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

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

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

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

12. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem, diſtingo Antecedens: de ratione verbi propriè & adæquatè accepti, concedo Antecedens: accepti communiter & inadæquatè, nego Antecedens & Conſequentiam.

Explicatur: Verbum, ut ibidem aſſerit D. Thomas, poteſt dupliciter accipi, vel propriè, vel communiter: priori modo acceptum, eſt vitale terminativè, & ideò in divinis ſolùm notionaliter dicitur: acceptum verò ſecundo modo, ſolùm expoſcit, quòd ſit repræſentatio actualiſſima objecti; & hoc modo in divinis etiam dicitur eſſentialiter, nam divina eſſentia reſpectu cognitionis ſui eſt actualiſſima repræ- B ſentatio ſui; & in hac acceptione habet rationem verbi reſpectu intellectûs Beati, non verò in prima: intellectio verò, quomodocumque accepta, dicit vitalitatem, & ideò non poteſt ſuppleri ab eſſentia divina.

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

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

§. III.

Secundus dicendi modus refellitur.

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

15. Probatur prima pars: Primò, quia Deo non convenit beatitudo *ſecundùm rationem eſſentiæ*, E *ſed magis ſecundùm rationem intellectûs*, vt ait D. Thomas 1. p. qu. 26. art. 2. ad 1. ſubindeque nec animæ noſtræ: At ſi beatitudo eſſet illapſus Dei in eſſentiam animæ, conveniret illi ſecundùm rationem eſſentiæ: Ergo in tali illapſu beatitudo formalis non conſiſtit.

16. Probatur ſecundò: Deus non illabitur ſpecialiter in eſſentiam animæ, niſi producendo & conſervando in ea gratiam ſanctificantem: Sed hic illapſus non eſt beatitudo formalis; aliàs omnes juſti, etiam dum ſunt in ſtatu viæ, eſſent beati, ſicut & animæ in purgatorio exiſtentes: Ergo beatitudo non conſiſtit in illapſu Dei in eſſentiam animæ. Minor patet, Major autem probatur. Cùm enim Deus non ſit præſens rebus, A *diſp. 4.* niſi per operationem, ut in tractatu de at- *art. 5.* tributis oſtendimus, non habet ſpecialem præ- *§. 4.* ſentiam aut illapſum in eſſentiam animæ, niſi producendo & conſervando in ea formam aliquam aut qualitatem ſupernaturalem; quæ non poteſt eſſe alia quàm gratia ſanctificans, quæ ſola reſidet in eſſentia animæ, aliæ verò in ejus potentiis ſubjectantur: Ergo nullus alius datur ſpecialis Dei illapſus intra eſſentiam animæ, niſi ille qui fit per infuſionem, conſervationem, vel augmentum gratiæ ſanctificantis.

Tertiò: Si formalis beatitudo conſiſtat in il- 17. lapſu Dei in eſſentiam animæ, anima ſeparata à ſuis potentiis poſſet eſſe beata: ſicut poſſet ſalvari eſſentia gratiæ ſanctificantis in anima, etiamſi Deus deſtrueret omnes ejus potentias: Sed hoc eſt falſum, quia impoſſibile eſt quòd ſit beatus qui non cognoſcit ſuam fœlicitatem; ideò enim in rebus cognitione carentibus beatitudinem non ponimus, quia ſuum bonum non cognoſcunt, & eadem ratione Ariſtoteles 12. metap. cap. 9. textu. 51. dixit: *Si Deus eſt dormiens, non erit beatus:* Ergo idem quod priùs.

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

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

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

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

§. IV.

Solvuntur argumenta in contrarium.

22. OBIICIES primò: Beatitudo formalis eſt perfectiſſima unio animæ cum Deo: Sed unio per illapſum Dei in eſſentiam animæ, eſt omnium perfectiſſima, vel ſaltem perfectior illâ quæ fit per operationem; cùm per iſtam Deus non uniatur immediatè ipſi eſſentiæ animæ, ſed ſolùm ejus potentiis: Ergo in unione per illapſum conſiſtit formalis beatitudo.

23. Reſpondeo beatitudinem formalem non eſſe unionem perfectiſſimam ſimpliciter, & in ratione entis (aliàs beatitudo Chriſti conſiſteret in unione hypoſtatica, quæ eſt maxima unionum, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 2. art. 9.) ſed in unione perfectiſſima in ratione aſſecutionis objecti beatifici: perfectiſſima autem unio, quâ ſummum bonum aſſequimur, eſt per modum operationis & actûs, & non per modum illapsûs immediati in eſſentiam animæ.

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

25. Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem, diſtinguo Majorem. Perfectiſſimæ formæ debetur perfectiſſimum ſubjectum, abſolutè, nego (aliàs gratia & gloria non deberent eſſe in homine, ſed in Angelo, neque in omnibus Angelis, ſed in ſupremis) proportionaliter & in ſuo genere, concedo. Cùm ergo gratia pertineat ad genus eſſendi, non debet poni in potentia aliqua, ſed in eſſentia animæ: è contra verò, cùm beatitudo formalis ad genus operationis ſpectet, debet habere perfectiſſimum ſubjectum ex his quæ poſſunt eſſe ſubjecta operationum, ſubindeque reſidere in nobiliori potentia animæ, ſcilicet in intellectu, non verò immediatè ſubjectari in ejus eſſentia.

§. V.

Tertia ſententia impugnatur.

26. DICO tertiò, beatitudinem formalem non eſſe habitum, aut actum primum, ſed operationem, ſeu actum ſecundum.

Probatur primò ex Ariſtotele 1. Ethic. cap. 5. lect. 5. & lib. 10. cap. 6. lect. 9. apud D. Thomam, ſic dicente: *Diximus itaque fœlicitatem habitum non eſſe: ineſſet enim dormienti, plantarum vitâ viventi, & in calamitatibus maximis conſtituto.*

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

28. Dices, hanc rationem ſolùm probare beatitudinem non conſiſtere in ſolo habitu, non autem convincere quòd non conſiſtat in habitu, prout habet adjunctum actum.

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

Confirmatur: Intantum requiritur habitus ad beatitudinem, inquantum neceſſarius eſt ad producendum actum, in quo beatitudo conſiſtit: Sed hoc non ſufficit ad hoc ut ſit de eſſentia beatitudinis; aliàs potentia eſſet etiam de illius eſſentia, quia neceſſariò præſupponitur ad actum: Ergo &c.

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

Secundò, Perfectior ſimpliciter eſt actus ſecundus, quàm actus primus: Sed operatio eſt actus ſecundus, habitus verò eſt actus primus: Ergo operatio eſt ſimpliciter perfectior habitu.

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

§. VI.

Reſpondetur argumentis adverſæ ſententiæ.

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

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

Ad objectionem reſpondeo, diſtinguendo Majorem: viſio beatifica non eſt ultima perfectio Chriſti, intra ordinem ſupernaturalem, nego Majo-

Majorem: intra ordinem hypoſtaticum, concedo Majorem: & conceſſa Minori, diſtinguo Conſequens: Non petit in ultima perfectione ordinis ſupernaturalis conſiſtere, nego: in ultima omnis ordinis, concedo. Habet itaque Chriſtus Dominus perfectiones duplicis ordinis, ſupernaturalis ſcilicet & hypoſtatici: verùm quia ut ſpectat ad hypoſtaticum, non eſt beatificabilis aliqua beatitudine diſtincta ab illa quæ ad ordinem ſupernaturalem pertinet, ſed ſolùm illâmet quæ attinet ad ſupernaturalem ordinem; hinc fit quòd illius beatitudo conſiſtere debeat, non in ultima eius perfectione comparata ad ordinem hypoſtaticum, ſed i ultima ordinis ſupernaturalis, quæ eſt ipſa viſio beatifica.

33. Ad confirmationem diſtinguo Antecedens: gratia habitualis & lumen gloriæ ſunt quid perfectius viſione beatâ, in ordine entitativo, tranſeat: in linea aſſecutionis ſummi boni, nego Antecedens, & Conſequentiam: nam quando D. Thomas aſſerit beatitudinem formalem in majori hominis perfectione conſiſtere, loquitur ſolùm de majori perfectione in linea aſſecutionis, non verò de majori in genere entis. Vnde hîc art. 1. ad 2. ait: *Beatitudo dicitur eſſe ſummum bonum, quia eſt adeptio, vel fruitio ſummi boni.*

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

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

Tertiò, Bonum quantò magis ſe extendit ad plura, eò eſt perfectius: Sed habitus ad plura ſe extendit quàm actus: ergo actum in perfectione ſuperat.

35. Reſpondeo primò, diſtinguendo Antecedens: habitus eſt perfectior ſua operatione, in genere entis, tranſeat Antecedens: in linea aſſecutionis ſummi boni, nego Antecedens, & conſequentiam. Solutio patet ex ſuprà dictis.

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

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

Ad ſecundam probationem Antecedentis dicendum eſt, illud quod ex natura ſua permanens eſt, præſtantius eſſe eô quod citò tranſit, ſi cætera ſint paria; non autem ſi diuturnius in multis ſuperetur à minus diuturno: ut patet in materia prima, quæ eſt ingenerabilis & incorruptibilis, & tamen non eſt præſtantior formâ quæ generatur & corrumpitur. Unde cùm actus in multis excedat habitum, præſertim in actualitate, & ſit finis ad quem ordinatur habitus, ratio illa diuturnitatis non facit quòd iſte ſit illo præſtantior.

Ad tertiam probationem dicatur, quòd licèt bonum quod ſe extendit ad plura, extenſivè perfectius ſit, intenſivè tamen poteſt eſſe minùs perfectum aliô, quod non tam latè patet, nec ad tot objecta ſe extendit: v. g. qui uni pauperi dat centum nummos aureos, præſtantiorem actum charitatis elicit, quàm qui mille pauperibus mille denarios largitur. Unde ex eo quòd habitus ad plura objecta ſe extendat, quàm actus, ſolùm inferri poteſt, quòd extenſivè & ſecundùm quid ſit perfectior actu.

§. VII.

Nominalium error proſcribitur.

DIco ultimò: formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati: & implicat contradictionem, intellectum beati ad illam merè paſſivè ſe habere.

Probatur prima pars contra Nominales, ex Tridentino Seſſ. 6. Canone 4. ubi definitur hominem non ſe habere merè paſſivè ad actus fidei, ſpei, charitatis, & contritionis, quibus ad juſtificationem diſponitur, ſed activè ad illos concurrere: At eadem eſt ratio de viſione beatifica, (in qua, ut oſtendemus articulo ſequenti, beatitudo formalis conſiſtit) ac de actibus ſupernaturalibus, quibus homo ad juſtificationem diſponitur: Ergo formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati. 37.

Confirmatur: Ibi Concilium pro eodem reputat, ut inanime quoddam ſe habere, & merè paſſivè ad actus ſupernaturales concurrere, ut patet ex verbis illius Canonis, ubi dicitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil Deo cooperari &c. ac veluti inanime quoddam nihil omnino agere, merèque paſ-* 38.

ſivè ſe habere, anathema ſit: Sed beatus reſpectu beatitudinis formalis ſe habet ut vivens, & non ut inanime quoddam, juxta illud Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum:* Ergo non ſe habet merè paſſivè. Ex quo patet Vazquem hîc diſp. 9. cap. 3. inconſiderate dixiſſe, fruſtra ad noſtrum intentum Canonem illum Tridentini à nobis adduci; cùm Concilium, inquit, non loquatur ibi de beatis, ſed de viatoribus ad juſtificationem ſe diſponentibus. Nam licèt Concilium ibi non definiat noſtram ſententiam, nec loquatur de beatis, ſed de viatoribus: cùm tamen eadem ſit ratio de viſione beatifica, ac de aliis actibus ſupernaturalibus, quibus homo ad juſtificationem diſponitur, illaque non minùs ſit vitalis, ac actus fidei, ſpei, vel charitatis; ex illo Tridentini Canone efficax argumentum contra Nominales deſumitur.

39. Probatur ſecundò eadem pars: Dato quòd de potentia abſoluta poſſet à ſolo Deo produci operatio, in qua noſtra beatitudo conſiſtit (quod tamen eſſe impoſſibile oſtendemus in probatione ſecundæ partis) negari tamen non poteſt, ſuaviùs & connaturaliùs hominem beatificari per formam effectivè ab ipſo cauſatam, quàm per formam ſolùm in ipſo receptam: At Deo ſemper, & maximè reſpectu beatorum, debemus adſcribere id quod ſuavius eſt, & naturis rerum conformius, niſi oppoſitum ſit revelatum, vel impoſſibile; quia ut dicitur Sapient. 8. *Attingit à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter:* Ergo cùm non repugnet beatum effectivè cauſare formalem beatitudinem, neque revelatum ſit quòd illam non cauſet, tenemur aſſerere ipſum effectivè ad illam concurrere, & non merè paſſivè ſe habere.

40. Secunda pars, in qua eſt major difficultas, contra Recentiores ſupra relatos oſtenditur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 2. hæc ſcribente: *Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu Sancto, movente humanam mentem, quòd humana mens ſit mota tantùm, & nullò modò ſit principium hujus motus, ſicut cùm aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente: hoc enim eſt contra rationem voluntarij, cujus oportet principium in ipſo eſſe. Vnde ſequeretur quod diligere non eſſet voluntarium; quòd implicat contradictionem, cùm amor de ſui ratione importet quòd ſit actus voluntatis.* Ex quibus verbis ſic arguo: Contradictionem implicat quòd voluntas diligat ſupernaturaliter Deum, per actionem à ſe non elicitam: Ergo etiam implicat quòd intellectus videat ſupernaturaliter Deum, per actionem à ſe non elicitam. Conſequentia patet: quia quantùm ad hoc eadem eſt ratio de actibus intellectûs, ac de actibus voluntatis. Antecedens autem eſt D. Thomæ, & ſuadetur ratione illius loco jam citato.

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

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

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

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

§. VIII.

Nominalium argumenta ſolvuntur.

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

46. Reſpondeo duplicem eſſe motum, unum intentionalem, & alium phyſicum: iſte eſt actus imperfecti, ut communiter docent Philoſophi; & ideò petit ſubjectum taliter in potentia, quòd illum non contineat actu, nec formaliter, nec eminenter; aliàs ſi illum eminenter contineret, actus imperfecti non eſſet: unde idem non poteſt eſſe movens & motum prædictô motu; quia

ut poſſet eſſe movens, neceſſarium eſſet quòd motum & terminum ejus eminenter ſaltem in ſe haberet. Alter verò motus, cùm actus imperfecti non ſit, etſi exigat ſubjectum in potentia, per excluſionem continentiæ formalis, non tamen expoſcit ſubjectum in potentia, per excluſionem continentiæ ſui eminentialis: neque adeò intellectus, qui, ut elevatus lumine gloriæ, præcontinet in ſe virtualiter viſionem beatificam, prout eidem lumini ſubeſt, poteſt eſſe in potentia ad illam recipiendam formaliter.

47. Objicies ſecundò: Beatitudo formalis eſt præmium meritorum: Sed de ratione præmij eſt quòd procedat effectivè à ſolo præmiante: Ergo beatitudo formalis à ſoloDeo effectivè procedit.

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

48. Ad objectionem reſpondeo, conceſſa Majori, diſtinguendo Minorem: de ratione præmij eſt quòd procedat effectivè à ſolo præmiante, loquendo de præmio objectivo, verum eſt: loquendo de conſecutione ſeu tentione illius præmij, falſum: nam cùm hæc ſit actio noſtra, à nobis debet effectivè procedere. Et hujus clarum eſt exemplum: conducit aliquis operarios in vineam ſuam, & in mercedem laboris promittit ipſis prandium; peractoque labore, de facto prandium illis exhibet: tunc conducens, ſive præmians, ſolùm alimenta, & objectum ſeu materiam prandij dat, non verò ipſam manducationem præſtat; quia cùm hæc ſit actio vitalis, non poteſt ab extrinſeco agente procedere. Sic pariter juſtis promittit Deus beatitudinem in præmium & mercedem laborum, dat lumen gloriæ, & ſeipſum in ratione beatitudinis objectivæ: ſed quia debet obtineri per viſionem, quæ eſt operatio vitalis, formalis beatitudo non à ſolo Deo, ſed etiam ab homine debet effectivè procedere.

Ad confirmationem diſtinguo Majorem: homo ſeipſum beatificaret, ſecundùm quid, concedo: ſimpliciter, nego. Nam ut homo diceretur ſimpliciter beatificare ſeipſum, oporteret quòd eſſet cauſa eorum quæ requiruntur ad ipſam beatitudinem, nempe luminis gloriæ, & unionis divinæ eſſentiæ in ratione ſpeciei: ut autem ſecundùm quid beatificare ſeipſum dicatur, ſufficit quòd effectivè producat viſionem, in qua formaliter ejus beatitudo conſiſtit: ſicut dicitur quòd homo ſe juſtificat, vel ſanctificat, juxta illud 1. Ioan. 3. *Qui habet hanc ſpem in eo, ſanctificat ſe*, quia ad actus diſponentes ad juſtificationem effectivè concurrit.

49. Objicies tertiò: Homo nec effectivè cauſat, nec poteſt cauſare, etiam de potentia Dei abſoluta, gratiam ſanctificantem, ut docent noſtri Thomiſtæ in tractatu de gratia: Ergo nec viſionem beatam. Probatur Conſequentia: Repugnantia primi oritur ex eo quòd gratia ſanctificans eſt formalis participatio naturæ divinæ, & conſequenter improducibilis, niſi ab habente naturam divinam per eſſentiam: Atqui etiam viſio beatifica eſt formalis participatio intellectionis divinæ, in qua Dei eſſentia conſiſtit, ut in tractatu de Attributis docuimus: Ergo pariter viſio beatifica nec cauſatur, nec cauſari poteſt ab ullo intellectu creato.

Diſp. 2. art. 1.

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

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

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

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

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

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

§. IX.

Solvuntur aliæ inſtantiæ contra ſecundam partem concluſionis.

53. CONTRA ſecundam partem noſtræ concluſionis, in qua diximus implicare contradictionem, quòd intellectus creatus videat Deum, per viſionem à ſe non elicitam, & in eo ſolùm paſſivè receptam, ſic arguunt Adverſarij. Poteſt Deus ſe ſolo de potentia abſoluta producere viſionem beatam, abſque concurſu & cooperatione intellectûs creati: Ergo per illam ſic productam, & in intellectu receptam, poterit homo vel Angelus videre Deum, & beatificari formaliter. Conſequentia videtur legitima, Antecedens verò probatur multipliciter. Primò quia Deus poteſt producere ſe ſolô quicquid producit mediâ cauſâ ſecundâ, ut docet D. Thomas 1. p. q. 105. art. 2. his verbis: *Erroneum eſt dicere, Deum non poſſe facere per ſeipſum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque cauſam creatam:* At mediante intellectu, elevato per lumen gloriæ, poteſt producere viſionem beatam: Ergo & ſine illo.

54. Secundò probatur idem Antecedens: Ideò Deus poteſt ſine igne producere calorem quem medio igne producit, quia eminenter continet illum: At etiam eminenter continet virtutem intellectûs creati, quô mediante producit intellectionem: Ergo pariter poteſt ſine concurſu intellectûs creati intellectionem producere.

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

56. Quartò: Verbum, utpote vitale, non minùs pendet ab actione vitali intellectûs, quàm actio vitalis à principio vitali: At poteſt Dens ſe ſolo producere verbum, ſine media intellectione: Ergo & viſionem, abſque intermedio concurſu intellectûs creati.

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

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

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

59. Ad argumentum reſpondeo negando Antecedens. Ad primam probationem, diſtinguo Maiorem: Deus poteſt ſe ſolo producere quicquid producit mediâ cauſâ ſecundâ, ſi ſit purè efficiens, concedo Majorem: ſi ſimul ſit formalis, nego Majorem: & conceſsâ Minori, nego B Conſequentiam: quia intellectus non ſolùm eſt cauſa efficiens, ſed etiam formalis extrinſeca reſpectu intellectionis, quæ à principio vitali ſpeciem deſumit.

Vel ſecundò, reſpondeo veram eſſe majorem de illis effectibus, qui non habent dependentiam eſſentialem ab aliqua cauſa, ſecùs verò de illis qui eſſentialiter ab aliqua cauſa dependent, quia Deus non poteſt eſſentias rerum deſtruere: viſio autem beatifica, cùm ſit actio vitalis, eſſentialiter dependet ab intellectu creato. Et poteſt fieri inſtantia de generatione, nutritione, augmentatione, & aliis actionibus de prædicamento actionis, quas Deus nequit ſe ſolo producere. Unde

60. Ad ſecundam probationem dicendum eſt, C Deum non ideò tantùm poſſe ſine igne producere calorem, quem unà cum illo producit, quia eminenter illum continet, ſed etiam quia calor non dependet eſſentialiter ab igne.

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

Meliùs tamen, & conformiùs ad jam dicta reſpondetur, negando Majorem: intellectio enim, ut ſuprà dicebamus, conſiſtit eſſentialiter in D actuali exercitio intelligendi, unde exiſtere nequit abſque intellectu intelligente exercitè; cùmque intellectus nequeat intelligere, niſi influat activè, conſequens fit quòd intellectio exiſtere non poſſit, abſque activo influxu intellectûs: At verò potentia intellectiva, cùm non conſiſtat in exercitio actuali, exiſtere poteſt abſque radicali principio actu influente; illiuſque vitalitas ſubſiſtit, per hoc quòd petat connaturaliter influxum animæ, etſi præternaturaliter abſque illo exiſtere valeat.

62. Ad quartam probationem reſpondeo ex dictis §. 1. in reſp. ad 3. objectionem, verbum accipi poſſe dupliciter, propriè ſcilicet & adæ- E quatè, & communiter ac inadæquatè: in priori acceptione non ſolùm importat actualem repræſentationem objecti, ſed etiam eſſentialiter dicit expreſſionem à principio vitali actu intelligente, teſte D. Thoma 1. p. qu. 34. art. 1. ubi ait: *Conceptus cordis de ratione ſua habet quòd ab alio procedat, ſcilicet à notitia concipientis*; quare verbum, propriè & adæquatè ſumptum, ſine actuali intellectûs concurſu produci nequit; quia licèt non ſit vitale, ut actio, eſt tamen vitale vitalitate eſſentiali, conſiſtente in actuali terminatione actûs intelligendi: in ſecunda verò acceptione ſolùm dicit eſſe actualem repræſentationem objecti. Quocirca, ut

ibidem diximus, divina eſſentia, licèt non ſit ab intellectu beatorum expreſſa vel producta, ſortitur tamen rationem verbi in viſione beata: quia actualiſſimè ſeipſam repræſentat intellectui beatorum, & eorum intellectionem in actu ſecundo terminat. Quare ſi verbum hoc ſecundo modo accipiatur, fateor quòd poteſt à ſolo Deo produci, abſque influxu & concurſu intellectûs creati; non quidem extra intellectum, cùm de illius eſſentia ſit intellectui vitaliter repræſentare objectum; nec in intellectu non intelligente, ob eandem rationem; ſed intra intellectum contemplantem objectum, etſi non producentem ipſum verbum: ſed inde non ſequitur viſionem creatam poſſe pariter à ſolo Deo produci.

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

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: non eſſet ejuſdem rationis, comparatione factâ ad objectum, nego Antecedens; comparatione factâ ad principium, concedo Antecedens: ex quo ſolùm ſequitur prædictam qualitatem non eſſe verbum in adæquata & propria verbi accetione, non autem illam non habere rationem verbi impropriè & inadæquatè ſumpti.

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

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

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

ARTICVLVS II.

Vtrum beatitudo eſſentialiter conſiſtat in operatione intellectûs, vel voluntatis, aut utriuſque?

§ I.

Quibuſdam præmiſſis, referuntur ſententiæ.

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

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

68. Præterea advertendum eſt, quòd cùm quæſtio iſta ſit prorſus metaphyſica, & Scripturæ, Concilia, & SS. Patres non definiant, quid in operationibus à Beatis elicitis, & ad beatitudinem concurrentibus, ſe habeat per modum eſſentiæ, quidve per modum proprietatis, & perfectionis concomitantis, aut conſequentis; vix aliquid certi haberi poteſt in hac parte ex authoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum, quæ à quibuſdam adduci & accumulari ſolent. Nam Scripturæ loca, quibus beatitudo gaudium, delectatio, fruitio, aliiſque nominibus ad voluntatem ſpectantibus appellatur, poſſunt à nobis in ſenſu cauſali intelligi & explicari: beatitudo enim eſt cauſa perfectiſſimi gaudii, & ſummæ delectationis. Vel etiam poteſt beatitudo dici gaudium, ſeu delectatio, completivè: quia eſſentia beatitudinis per gaudium, ut per ſui proprietatem, completur & perficitur, ut docet S. Thomas hîc art. 4. ubi ait beatitudinem ab Auguſtino vocari *gaudium de veritate*, quia ipſum gaudium eſt conſummatio beatitudinis. Quando verò in Scriptura, vel SS. Patribus, nominibus ad intellectum pertinentibus declaratur, reſponderi poteſt à Scoti Diſcipulis, formalem beatitudinem vocari præſup-

positivè visionem, aut cognitionem: quia licèt A in actu voluntatis consistat, supponit tamen cognitionem ex parte intellectûs. In quo sensu explicari solent à nostris Thomistis testimonia Scripturæ, in quibus prædestinatio (consistens in actu intellectûs) appellatur nominibus pertinentibus ad voluntatem, ut sunt dilectio, electio, & similia: quia scilicet actus imperij (in quo prædestinationis essentia consistit) electionem ex parte voluntatis supponit. Cùm ergo ex authoritate Scripturæ, & SS. Patrum, nihil firmum haberi possit in hac materia, & illorum testimonia facilè possint eludi; ad rationes metaphysicas, ex essentia beatitudinis formalis desumptas, recurrendum est. Porro ut B illarum vis meliùs percipiatur:

69. Notandum est tertiò, ac præ oculis semper habendum, essentiam beatitudinis formalis esse assecutionem finis ultimi, seu objecti beatifici: unde illa actio, vel illæ actiones censendæ sunt ad formalem beatitudinem pertinere, quæ essentialiter & formaliter sunt assecutio finis ultimi: è contra verò illæ quæ ad rationem assecutionis ultimi finis, & objectivæ beatitudinis, materialiter, concomitanter, vel accidentaliter se habent, non spectant ad rationem formalem beatitudinis, sed ejus essentiam comitantur vel subsequuntur. Hoc est unicum fundamen- C tum, quô in hac parte utitur D. Thomas ad explorandam quidditatem & essentiam beatitudinis formalis, ut patet qu. 1. art. 8. & qu. 2. art. 7. & hîc art. 1. 3. & 4: ubi ex hoc infert essentiam beatitudinis in actu intellectûs consistere: unde huic principio firmiter adhærendum est, & ab illo nullatenus recedendum. His præmissis,

70. Circa resolutionem difficultatis propositæ plures reperio Authorum sententias, quæ tamen ad tres præcipuas reduci possunt. Prima docet beatitudinem formalem plures operationes essentialiter includere, sine quibus illa neque esse, neque concipi potest. Quæ autem sint illæ operationes, non eôdem modô explicant Authores ejusdem sententiæ. Holcot enim in 4. qu. 8. art. D 2. asserit, beatitudinem formalem includere plures operationes non solùm intellectûs & voluntatis, sed etiam sensuum. Verùm ille, ut existimo, loquitur de beatitudine quoad statum & perfectionem, non verò quoad ejus essentiam, seu rationem formalem: unde licèt nihil dicat à veritate alienum, id tamen de quo in præsenti est controversia, non attingit. D. autem Bonaventura in 4. dist. 49. art. 1. qu. 5. sumendo beatitudinem, non pro statu, sed pro essentia, ait illam constare tribus actibus, scilicet visione, amore, & fruitione. Alij ex duplici tantùm actu, nempe ex visione & amore, illam E coalescere ponunt. Ita ex antiquis Hugo Victorinus, Gregorius, & Richardus, & ex modernis Molina, Valentia, Suarez, & Salas. Alii denique illam ex visione & fruitione essentialiter constare existimant. Sic Marsilius in 4. qu. ultimâ.

Secunda sententia docet, quòd beatitudo essentialiter consistit in unica & simplici operatione, in actu scilicet amoris amicitiæ, quô diligitur Deus propter se; actu intellectûs, nempe visione divinæ essentiæ, præsuppositivè se habente. Hanc tenet Scotus in 4 dist. 49. qu. 4. quem sequuntur ejus Discipuli, & præter eos (inquit Vazquez) nulli ei assentiuntur.

Tertia, huic extremè opposita, in actu intellectûs, visione scilicet divinæ essentiæ, formalis beatitudinis essentiam adæquatè constituit; & amorem, ac fruitionem, seu delectationem, esse duntaxat illius proprietates ad illam consequentes, & ab ea inseparabiles, affirmat. Ita S. Thomas hîc art. 4. & omnes ejus Discipuli, quibus adhærent Tostatus, Curiel, Lorca, Vazquez, Granado, Beccanus, & Bellarminus lib. 4. de æterna fœlicitate Sanctorum, cap. 2.

Eandem sententiam tenet Carthusianus in 4. dist. 49. qu. 1. illamque tribuit Augustino, Hilario, Bernardo, & aliis Patribus, & refert D. Hieronymum jam beatitudine coronatum, apparuisse Augustino, & ei dixisse: *Tota beatitudo nostra est videre, nec est unus nostrum beatior alio, nisi inquantum faciem Deitatis clariùs videt.* Unde ipse Augustinus in soliloquiis cap. 16. *Hoc est*, inquit, *plena beatitudo, & tota glorificatio hominis, videre faciem Dei sui.* Et 10. de civit. cap. 16. *Illa visio tantæ pulchritudinis visio est, & tanto amore dignissima, ut sine hac, quibuslibet aliis bonis præditum, atque abundantem, non dubitet Plotinus infœlicissimum dicere.*

§. II.

Primus dicendi modus refellitur.

DIco primò: Formalis beatitudo, non in pluribus, sed in uno actu consistit. 71.

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

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

Secundò alij sic eam probant: Formalis beatitudo debet consistere in perfectissima operatione: At operatio perfectissima solùm est una; eo enim ipso quòd duæ operationes specie inter se differunt, necessariò una debet esse perfectior altera, cùm species se habeant sicut numeri, qui in indivisibili consistunt: Ergo nequit formalis beatitudo consistere, nisi in una tantùm operatione. 72.

Sed nec ista ratio apertè convincit, nisi aliunde roboretur: si enim per impossibile perfectissima operatio non esset assecutio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non consisteret: Ergo quòd aliqua operatio, beatitudo sit vel non sit, non ex solo perfectionis excessu, sed præcipuè ex eo quòd sit vel non sit assecutio ultimi finis, colligi debet. Unde

Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Illa operatio constituit essentialiter forma-

lem beatitudinem, quæ primò Deum aſſequitur, & radicaliter ſeu cauſaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Sed hoc uni tantùm operationi convenit: Ergo in unica, & non in multis operationibus, conſiſtit eſſentialiter formalis beatitudo. Major eſt certa: nam in aliis eſſentiis id intelligimus eſſe conſtitutivum formale, quod primò illis competit, & in quo radicaliter cæteræ perfectiones continentur; ut patet in homine, cujus conſtitutivum eſt rationalitas, quia primò ei competit, & eſt radix riſibilitatis, & aliarum proprietarum quæ conveniunt naturæ humanæ: Ergo cùm beatitudo formaliter in Dei aſſecutione ſit poſita, in illa operatione debet conſtitui, cui primò convenit ratio aſſecutionis, continentis cauſaliter reliquas perfectiones, quæ beatitudinem comitantur. Minor autem, in qua eſt difficultas, probatur: quia inter duas operationes naturæ rationalis, pertinentes ad diverſas potentias, intellectum ſcilicet & voluntatem, neceſſariò intervenit ordo; cùm enim nihil ſit volitum, quin prægnitum, actus voluntatis ſupponunt actus intellectûs, eiſque ſubordinantur: Ergo utraque operatio nequit eſſe prima aſſecutio ultimi finis, aliarum potentiarum perfectiones & operationes radicaliter continens: ſicut quia inter rationalitatem & riſibilitatem reperitur ordo ac ſubordinatio, & riſibilitas ſupponit rationalitatem, impoſſibile eſt quòd utraque eſſentiam hominis primò conſtituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones quæ competunt naturæ humanæ.

74. Ex quo præcluditur via ſolitæ evaſioni Adverſariorum, qui vim hujus rationis infringere conantur, aſſerendo plures operationes, ad diverſas potentias pertinentes, non poſſe quidem adæquatè & totaliter concurrere per ſe primò ad conſecutionem ultimi finis, benè tamen inadæquatè & partialiter, attingendo illum diverſò modò, & ſub diverſa ratione ſub qua, ſicuti attingunt intellectio & volitio; nam intellectio illum aſſequitur ſub ratione veri, volitio autem ſub ratione boni. Præcluditur, inquam, via huic evaſioni: quæro enim, an per intellectionem, quæ eſt prævia ad actum voluntatis, homo verè aſſequatur ultimum finem, vel ſolùm per illam præparetur ac diſponatur ad ejus aſſecutionem? Si primum dicatur, talis operatio erit prima conſecutio ultimi finis, & prima radix cauſaliter continens aliarum potentiarum perfectiones, ſubindeque ipſa beatitudo formalis. Si verò ſecundum aſſeratur, intellectus operatio erit tantùm præparatio & diſpoſitio ad aſſecutionem finis; & prima finis aſſecutio fiet per actum voluntatis, ac in illa eſſentialiter conſiſtet formalis beatitudo; in actu verò intellectûs ſolùm præſuppoſitivè ac diſpoſitivè: & ita quicquid dicatur, beatitudo formalis eſſentialiter in unica operatione conſiſtet, quamvis plures includat præſuppoſitivè, concomitanter, vel conſecutivè.

75. Neque obſtat quod illi dicunt, nempe diverſas illas operationes partialiter ſe habere ad conſecutionem ultimi finis, & diverſò modò, ſeu ſub diverſa ratione *ſub qua*, nempe ſub ratione veri & boni, illum attingere. Cùm enim Deus ſit res ſimpliciſſima & indiviſibilis, unicâ actione totus teneri & poſſideri poteſt; & tentio ſeu poſſeſſio rei non regulatur penes modum tendendi diverſum, ſed penes rationem rei in ſua ſubſtantia; ſic enim ſimpliciter poſſidetur, & noſtra redditur: ut patet cùm quis unâ tantùm manu apprehendit, & tenet burſam plenam pecuniis; quis enim propterea neget eam perfectè & ſimpliciter ab eo poſſideri, eò quòd utrâque manu, vel ore, ac dentibus, & omnibus aliis modis quibus apprehendi poteſt, illam non teneat? Addo quòd, licèt Deus dici poſſit aſſequibilis non ſolùm ſub ratione veri, ſed etiam ſub ratione boni, ſi ly *ſub* dicat rationem *quæ* aſſequibilem, non tamen ſi dicat rationem *ſub qua* aſſequibilitatis: ut ex ſolutione argumentorum patebit.

Probatur ſecundò concluſio aliâ ratione: Beatitudo formalis, cùm ſit perfectior & ſuperior omnibus formis quæ poſſunt advenire creaturæ, debet eſſe illis ſimplicior; ſicut Angelus quò ſuperior & perfectior exiſtit, eò ſimplicior eſt, & eò paucioribus & univerſalioribus utitur ſpeciebus, ut in tractatu de Angelis oſtenſum eſt: ſi autem beatitudo ex multis operationibus coaleſceret, non eſſet ſimplicior aliis rebus creatis, imò potiùs eſſet veluti unum per accidens, & per aggregationem plurium; nam plures operationes ſunt plura entia, & ex pluribus entibus in actu, non fit unum per ſe, ſed per accidens: Ergo formalis beatitudo, non in pluribus, ſed in uno tantùm actu conſiſtit. 76. *Diſp. 6. art. 5.*

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

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

78. OBICIVNT in primis Recentiores varia Scripturæ teſtimonia, in quibus beatitudo ſignificatur nominibus pertinentibus modò ad operationem intellectus, ut cùm appellatur viſio, contemplatio, cognitio; modò ad operationem voluntatis, ut cùm dicitur dicitur gaudium, delectatio, fruitio: ut enim cuncta hæc teſtimonia verificentur, dicendum videtur, beatitudinem formalem non eſſe unicam ſimplicem operationem, ſed plures actus eſſentialiter include-

re. Addunt Benedictum XII. in quadam extravaganti quam refert Alphonsus à Castro, verbo *Beatitudo*, hæresi 74. definire, animas justorum, qui jam decesserunt, ante generale judicium esse verè beatas, *Divinæ Essentiæ visione & fruitione.* Item addunt quòd Catechismus Romanus jussu Pij V. editus, parte 1. ad illa verba symboli, *vitam æternam*, ait *essentialem beatitudinem in eo sitam esse, ut Deum videamus, ejusque pulchritudine fruamur.* A

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

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

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

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

Respondeo, formalem beatitudinem non consistere in perfectissima conjunctione absolutè & simpliciter; aliàs deberet consistere in unione hypostatica, quæ est summa & perfectissima omnium unionum; sed in perfectissima conjunctione, in genere assecutionis: licèt autem actus voluntatis addat rationem conjunctionis super actum intellectûs, non tamen addit rationem assecutionis; quia ut ostendemus §. sequenti, actus voluntatis assecutivus non est: adeoque tametsi ex utroque actu, visionis scilicet & amoris, resultet perfectior cum Deo conjunctio, non tamen perfectior ejus assecutio, seu possessio. 83.

Dices: Factâ assecutione per actum intellectûs, adhuc Deus est ulteriùs assequibilis: Sed non restat acquisibilis nisi per actum voluntatis: Ergo iste non solùm addit rationem conjunctionis, sed etiam rationem assecutionis. Minor est certa, Major autem probatur. Per actum intellectûs solùm possidetur Deus sub ratione veri: Sed Deus non solùm est assequibilis sub ratione veri, sed etiam sub ratione boni; cum ut sic habeat rationem ultimi finis, de cujus conceptu est quòd sit consequibilis à creatura rationali: Ergo assecutô Deô per visionem beatam, adhuc est ulteriùs assequibilis. 84.

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: per actum intellectûs solùm possidetur Deus, sub ratione veri: ly *sub* dicente rationem *sub qua* assequibilitatis, concedo Majorem: dicente rationem *quæ* assecutam, seu assequibilem, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Deus est assequibilis sub ratione boni, tanquam ratione *sub qua*, nego Minorem: tanquam ratione *quæ*, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Itaque sicut intellectus non solùm intelligit rationem veri, sed etiam rationem entis & boni, & omnes formalitates quæ cuivis enti competere possunt; licèt omnes illas sub ratione veri, ut ratione *sub qua* intelligat: ita non solùm assequitur veritatem Dei, sed etiam ejus bonitatem, pulchritudinem, suavitatem, omnesque alias formalitates & perfectiones divinas; omnes tamen sub ratione veri, ut ratione *sub qua*, attingit & consequitur; & quia Deus solùm est assequibilis sub ista ratione, tanquam ratione *sub qua*, quamvis ut ratio *quæ* sit assequibilis sub omni alia, ideò adæquatè tenetur ab intellectu; & ultrà visionem beatam, non restat assecutio ulterior, licèt restet ulterior conjunctio. 85.

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

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

Objicies tertiò: Beatitudo formalis debet

seipsâ

ſeipsâ hominis appetitum adæquatè ſatiare: At ſola viſio illum adæquatè non ſatiat, benè tamen viſio & amor beatificus; cùm non ſolùm homo inclinetur ad videndum Deum, ſed etiam ad ipſum amandum: Ergo beatitudo formalis in uno ſimplici actu non conſiſtit, ſed ſimul viſionem & amorem includit. A

88. Confirmatur: Ex eo probavimus ſuprà, in viſione eſſentiæ divinæ ſine perſonis non ſalvari formalem beatitudinem, quia appetitus hominis per talem viſionem non eſſet perfectè ſatiatus, ſed adhuc maneret inquietus, & pendulus: At etiam visô Deô, & non amatô ab homine, illius appetitus ſuſpenſus, & inquietus exiſteret: Ergo viſio ſine amoris conſortio beatitudo non eſt; & conſequenter amor ad beatitudinem eſſentialiter exigitur. B

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

90. Reſpondeo ſecundò, beatitudinem ſeipsâ formaliter ſatiare debere primariam inclinationem hominis, ſecundarias autem non per ſeipſam formaliter, ſed cauſaliter tantùm, cauſando ſcilicet actus per quos illæ ſatiantur formaliter: hoc autem ſolùm competit viſioni beatæ; illa enim ſeipsâ formaliter ſatiat inclinationem naturalem quam homo habet ad veri cognitionem, & quæ primariò ei convenit (cùm primum prædicatum eſſentiale hominis ſit eſſe intellectivum) inclinationem verò quam habet ad amorem bonitatis, ejuſque fruitionem, cauſaliter ſatiat, inquantum cauſat amorem beatificum, & ſummum gaudium & delectationem de poſſeſſione Dei. Cæterùm amor beatificus, cùm radicaliter non contineat viſionem beatam, nec formaliter, nec cauſaliter ſatiare poteſt inclinationem quam homo habet ad cognoſcendum verum; nec proinde eſſe beatitudo formalis, ut §. ſequenti contra Scotum oſtendemus. D

Unde patet reſponſio ad confirmationem, & diſparitas ad exemplum quod ibidem adducitur: ſiquidem inclinatio ad videndas divinas perſonas eſt primaria, & ideò viſio illam non ſatians, beatitudo non foret; inclinatio verò ad amandum Deum, ſecundariò tantùm homini convenit (cùm volitio ſit inclinatio conſequens ad intellectionem) & ita ſufficit quòd viſio cauſaliter eam ſatiet. E

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

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

§. IV.

Opinio Scoti reÿcitur.

DIco ſecundò: Beatitudo formalis non conſiſtit in actu voluntatis.

93. Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 4. & 3. contra gent. cap. 26. Beatitudo formalis conſiſtit eſſentialiter in aſſecutione ultimi finis, ſeu beatitudinis objectivæ: Sed nullus actus voluntatis poteſt eſſe aſſecutio ultimi finis: Ergo beatitudo formalis in nullo actu voluntatis eſſentialiter poteſt conſiſtere. In Majori omnes conveniunt: Minor autem probatur primò ratione generali. Velle eſt quoddam appetere: Atqui appetere non eſt conſequi rem appetitam, ſed inclinari & tendere in eam: unde videmus quòd res cognitione carentes per appetitum innatum tendunt in bonum conveniens ſuæ naturæ; animalia verò per appetitum elicitum excitantur ad illud quærendum, & conſequuntur illud per actum alterius potentiæ, v. g. lapis per gravitatem, quæ eſt inclinatio ipſius, tendit ad centrum, per quantitatem verò & per ubi ipſi unitur: item ovis per famem & appetitum incitatur ad quærendum pabulum, & dentibus ac ore illud attingit & conſequitur: ſimiliter homo per voluntatem appetit divitias, cibos, flores, odores, voluptates, & ſimilia, & per diverſas potentias ac ſenſus illa conſequitur: manu enim apprehendit pecunias, cibos verò, flores, odores, & voluptates, guſtu, odoratu, & tactu: Ergo ſimiliter actus voluntatis non eſt conſecutio rei volitæ, ſed inclinatio & tendentia voluntatis in eam.

94. Secundò probatur eadem Minor ratione D. Thomæ locis citatis. Actus voluntatis circa ultimum finem, vel eſt deſiderium, vel delectatio? Sed neuter horum actuum poteſt eſſe conſecutio ultimi finis: Ergo nullus actus voluntatis rationem conſecutionis ultimi finis habere poteſt. Minor quantùm ad primam partem evidens eſt: deſiderium enim, cùm ſit de re abſente, non poteſt eſſe ejus poſſeſſio & conſecutio: & ſanè ſi per deſiderium homo conſequeretur bonum quod appetit, omnes avari ſtatim divites eſſent, omnes ægroti ſani, & omnes miſeri fælices, quod abſurdum eſt. Probatur verò quoad ſecundam, quam Aureolus & quidam alij negant, in delectatione ſeu gaudio beatifico formalem beatitudinem conſtituentes. Nam ſicut deſiderium eſt de bono abſente & nondum habito,

ita delectatio est de bono jam habito & possesso; A unde non facit, sed supponit finis consecutionem, & ut ait D. Thomas hîc art. 4. *Delectatio advenit voluntati, ex hoc quòd finis est præsens, non autem è converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso.*

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

96. Huic rationi D. Thomæ, quæ præcipua & fundamentalis est, & quam Vazquez inexpugnabilem, seu insolubilem appellat, duobus modis occurrunt Adversarij. Aureolus enim, & illi qui delectationem ad beatitudinis essentiam spectare existimant, respondent, quòd etsi delectatio bonum possessum supponat, adeptione factâ per visionem & amorem beatificum, acquiritur tamen idem objectum adeptione ab aliis distinctâ, nec inconvenit objectum jam adeptum, iterum sub alia ratione per supervenientem actionem acquiri & teneri. Scotus verò & ejus Discipuli, C qui non in delectatione, sed in amore amicitiæ beatitudinem formalem constituunt, dicunt S. Thomam in prædicta ratione insufficienter enumerasse actus voluntatis, quia non fecit mentionem de amore specialiter sumpto, qui à desiderio & delectatione distinguitur.

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

Deinde, Ex hac solutione sequitur objectum D beatificum, per visionem & amorem possessum, posse terminare actum desiderij: Consequens est falsum: Ergo, &c. Probatur sequela: nam per actus prædictos, juxta solutionem quam impugnamus, non possidetur adæquatè objectum beatificum, sed ulteriùs possidendum restat per delectationem: Ergo ut sic terminare poterit desiderium.

98. Similiter solutio Scoti facilè rejicitur: tum quia D. Thomas amorem non omisit, sed illius expressam fecit mentionem 3. contrà gentes cap. 26. tum etiam quia amor amicitiæ minùs potest esse beatitudo formalis, quàm delectatio: Ergo E D. Thomas excludendo delectationem à ratione consecutionis ultimi finis, virtualiter & implicitè amorem exclusit. Consequentia patet, Antecedens probatur primò: quia beatitudo formalis, cùm habeat rationem præmij & coronæ, respicit Deum ut est bonum nostrum, amor autem amicitiæ respicit Deum ut bonum in se, in quo distinguitur à delectatione & amore concupiscentiæ, qui cùm sit veluti recurvus, reflectit amantem in seipsum, & respicit bonum amati, non ut est in se, sed ut est amanti & concupiscenti utile: Ergo si beatitudo formalis ad voluntatem spectaret, magis pertineret ad fruitionem & amorem concupiscentiæ, quàm ad charitatem & amorem amicitiæ.

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

Respondent Scotistæ, quòd sicut licèt cogni- 100. tio ut sic abstrahat à præsentia objecti (unde per fidem Deus cognoscitur in via notitiâ abstractivâ, quæ cognitio non est ipsius assecutio) intuitiva tamen notitia, qualis est patriæ, petit objecti beatifici præsentiam, & est assecutio illius; ita licèt amor secundùm se abstrahat à possessione vel non possessione objecti amati, amor tamen patriæ determinatè attingit bonum ut possessum.

Sed contra primò: Amor specialiter dictus per 101. hoc differt à desiderio, & à gaudio, quòd desiderium est de bono non habito, gaudium de bono habito & possesso; amor autem specialiter dictus est de bono prout sic, abstrahendo præcisivè ab absentia & præsentia, ut ostendimus in tractatu de voluntate Dei: Ergo vel amor pa- *Disp. 6. art. 1.* triæ est delectatio, & non amor specialiter dictus (& sic non magis potest esse beatitudo formalis, quàm delectatio, quæ in sententia Scoti essentiam beatitudinis constituit) vel sub nulla ratione est de bono ut habito, & consequenter non est consecutio ultimi finis.

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

Mirum est quantùm hoc ultimum argumen- 102. tum Adversarios torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos dividat. In primis Scotus respondet (& hanc solutionem maximè probat, quæ tamen aliis minimè probatur) amorem viæ & patriæ specie distingui, cùm regulentur cognitionibus specie diversis; nempe fide obscurâ, & clarâ visione. Alij dicunt amorem patriæ, licèt ejusdem speciei cum amore viæ, ratione tamen majoris intensionis posse obtinere rationem assecutionis, quæ amori viæ non competit. Alij confugiunt ad modum quendam consummationis, in quo amor patriæ ita excedit amorem viæ, ut nunquam ab isto in tali perfectione adæquari possit. Denique Valentia hîc disp. 1. qu. 4. ad individuationem diversam recurrit, & asserit quòd licèt amor patriæ ex specie sua assecutio non sit, ex individuali tamen conceptu obtinet rationem assecutionis.

Verùm omnes istæ solutiones frivolæ sunt, 103. & difficultatem argumenti propositi non minuunt, sed confirmant. Prima solutio à Theologis communiter rejicitur: tum quia cognitio non specificat actus voluntatis, neque ut quod, neque ut quo, sed ipsa bonitas apprehensa, apprehensione ingrediente solùm ut conditione applicante; unde cùm bonum amatum idem sit in via & in patria, non obstante diversâ apprehen-

sione, amor viæ & amor patriæ sunt ejusdem A
speciei: tum etiam, quia si prædicti amores differrent specie, sequeretur habitum charitatis viatoris specie distingui ab habitu charitatis remanente in patria: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor hæc videtur certa: aliàs ita esset verum evacuari charitatem viæ in patria, sicut est verum evacuari fidem; uterque enim habitus periret in se, & solùm maneret in alio diversæ speciei; quod est contra Apostolum 1. ad Corin. 13. asserentem, charitatem nunquam excidere, licèt fides & prophetia in patria evacuentur & destruantur. Sequela verò Majoris probatur: Ideò in via & in patria ponimus diversos habitus in intellectu, nempe fi- B
dei & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ specie distinguitur à cognitione viæ: Ergo si amor patriæ differat specie ab amore viæ, debebunt consequenter diversi specie habitus charitatis in viatore & in comprehensore admitti.

103. Secunda solutio adeò est insufficiens, ut ipsimet Scoto tandem displicuerit, & meritò: Primò quia non est dabilis amor ita intensus in patria, ut intensior in via dari non possit; imò de facto amor Beatissimæ Virginis in intensione omnes amores omnium Beatorum superavit: Ergo amor patriæ ratione graduum intensionis, obti- C
nere non potest rationem assecutionis ultimi finis, quæ amori viatoris non competit.

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

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

105. Denique solutio Valentiæ rejicitur: quia si amor beatificus esset consecutio, distingueretur specificè ab amore viæ: Ergo ex ratione individuali obtinere nequit rationem consecutionis, quam non sortitur ex ratione specifica. Consequentia patet, probatur Antecedens. Primò, quia in intellectu actus qui est consecutio, E
specie distinguitur ab actu non consecutivo: Ergo si voluntas per aliquem actum assecutiva esset, talis actus specie differret ab alio non assecutivo. Secundò, quia desiderium in hoc specie differt à gaudio, quòd desiderium est de bono non habito, gaudium verò de bono possesso: Atqui similiter actus qui esset assecutio, objecti præsentiam exposceret, non secùs ac gaudium, à qua tamen præsentia abstrahit actus amoris non consecutivus: Ergo isti actus differrent etiam specie inter se.

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

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

§. V.

Sententia D. Thomæ stabilitur.

DIco tertiò: Beatitudo formalis essentialiter in Dei visione consistit. 107.

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

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

Verùm, ut suprà annotavimus, hæc ratio non convincit, nisi aliundè juvetur, & addatur visionem esse operationem perfectissimam intra lineam assecutionis. Si enim per impossibile, perfectissima operatio non esset assecutio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non consisteret: Ergo quòd aliqua operatio sit beatitudo, ex solo perfectionis excessu demonstrari nequit; sed magis debet ostendi ex eo quòd talis actio sit ultimi finis assecutio. Unde D. Thomas hîc art. 4. in corp. hoc solùm principio utitur, ad demonstrandum beatitudinem formalem non esse operationem voluntatis, sed intellectûs. *Manifestum est* (inquit) *quòd beatitudo est consecutio finis ultimi.... Consequitur autem ipsum, per hoc quòd fit præsens nobis per actum intellectûs, &c.* Et 3. contra Gent. cap. 26. num. 9. sic discurrit: *Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primò consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus: illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel fœlicitas, per quam primò attingit ad Deum: hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intel-*

ligimus. Est igitur ultima fœlicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis.

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

110. Secundò probatur ex Augustino lib. 83. quæstionum qu. 35. ubi ait: *Quid aliud est beatè vivere, nisi æternum aliquid cognoscendo habere? æternum est enim de quo solo rectè fiditur; quod amanti auferri non potest; idque ipsum est quod nihil sit aliud habere, quàm nosse.* Et infrà: *Omnium, enim rerum præstantissimum est quod æternum est, & propterea id habere non possumus, nisi eâ re quâ præstantiores sumus, id est mente.*

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

Non valet, inquam, hæc responsio: quia Augustinus ibi absolutè non retractat illam propositionem, *Deus non nisi cognoscendo habetur*, sed solùm illam explicat & modificat; ne videlicet intelligeretur quòd habere Deum, sit semper nosse ipsum in se, sive quòd Deus non aliter possit haberi quàm per claram sui notitiam: à fidelibus enim habetur in hac vita per gratiam & charitatem, licèt ab illis non cognoscatur ut est in se. Non negat ergo quòd nosse Deum ut est in se, clarâ scilicet visione, sit illum perfectè habere & possidere. Et verò duo ibi dixerat Augustinus, scilicet quòd *nihil aliud est habere Deum, quàm nosse*: & quòd *beatè vivere nihil aliud sit, quàm Deum cognoscendo habere*: porrò primum retractavit, seu potiùs explicavit ac limitavit, non autem secundum. Unde ex hoc testimonio rectè probatur, claram Dei visionem esse ejus consecutionem & possessionem.

111. Tertiò probatur eadem Minor principalis ex discrimine, quod communiter constituitur inter intellectionem & volitionem, quatenus scilicet intellectio fit trahendo objectum cognitum ad intellectum, volitio verò tendendo in objectum. Ex hoc, inquam, discrimine probatur eadem Minor. Per intellectionem objectum fit præsens intellectui; intentionaliter quidem & objectivè, si uniatur potentiæ solùm mediante specie repræsentativa illius; realiter verò & entitativè, si per seipsum immediatè illi conjungatur; ut contingit in visione beatifica, in qua essentia divina per modum speciei & formæ intelligibilis mentibus Beatorum unitur: at verò voluntas nunquam facit objectum præsens; sed vel quærit per desiderium, ut fiat præsens; vel supponit aliunde præsens, & quiescit ac delectatur in illo per fruitionem, ut antea declaravimus: Ergo solùm actus intellectûs non verò voluntatis, est consecutio sui objecti: atque adeò sola visio divinæ essentiæ est ejus consecutio.

112. Ex hoc intelliges rationem suprà allatam quorumdam Thomistarum, desumptam ab excellentia & præstantia visionis supra amorem, & intellectionis supra volitionem, non esse à priori, nec demonstrativam, sed à posteriori, & solùm probabilem. Sic autem deduci potest: Cùm gratia, quæ naturam imitatur, sit ordinatissima, non debuit elevare ad maximum & præstantissimum munus, quale est consecutio ultimi finis, nisi præstantissimam & perfectissimam creaturæ rationalis operationem: Ergo ex eo quòd aliqua operatio sit perfectissima, rectè colligitur (scilicet à posteriori) illam esse ultimi finis assecutionem, subindeque formalem beatitudinem.

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

114. Tertiò probatur: Beatitudo formalis essentialiter constituitur per id, per quod primò & essentialiter distinguitur status termini à statu viæ: Sed status termini à statu viæ per ipsum actum visionis primò & essentialiter distinguitur, non verò per actum amoris: Ergo beatitudo per actum visionis, non verò per actum amoris essentialiter constituitur. Major patet, nam constitutivum & distinctivum omninò coincidunt. Minor autem suadetur. Si videns Deum per impossibile ipsum non diligeret, maneret extra statum viatoris; si tamen è contrà Deum diligeret, necsimul eum videret, extra statum viatoris non constitueretur: Ergo quod primò distinguit statum viæ à statu termini, est visio beatifica, non verò actus amoris.

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

116. Quintò probatur: Beatitudo Dei consistit essentialiter in actu intellectûs, ut præintellecto omni actui voluntatis: Ergo & beatitudo nostra, quæ est similitudo & participatio divinæ beatitudinis. Consequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 26. art. 2. ubi id docet, & præcipuè in resp. ad 2. ait enim: *Secundùm modum intelligendi priùs est beatitudo divina, quàm actus voluntatis in ea requiescentis; & hoc non potest esse nisi actus intellectûs. Vnde in actu intellectûs non attenditur beatitudo.*

Nec obstat quod docet idem S. Doctor in eadem quæstione art. 4. scilicet beatitudinem Dei esse quandam perfectionem, quæ omnem

omnino perfectionem complectitur : *De contemplativa*, inquit, *fœlicitate habet continuam & certissimam contemplationem sui, & omnium aliorum : de activa verò gubernationem totius universi.... habet gaudium de se, & de omnibus aliis pro delectatione : pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt ; pro potestate, omnipotentiam ; pro dignitate, omnium regimen ; pro fama verò, admirationem totius creaturæ.* Non obstat, inquam, quia ibi non loquitur de beatitudine Dei quantùm ad ejus essentiam & rationem formalem, sed quoad statum, & perfectionem seu complementum, sub qua ratione omnium perfectionum & bonorum genera complectitur, & ideò definitur à Boëtio : *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Unde etiam beatitudo nostra, quoad statum & perfectionem sibi debitam considerata, non solùm includit visionem beatificam, sed etiam amorem firmum, fruitionem jucundam, delectationem plenam ; pluresque alias dotes & perfectiones, de quibus infrà agemus, quæ fluunt à visione beatifica, ut rivuli à fonte, radij à sole, effectus à causa, & proprietates ab essentia.

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

DIGRESSIO BREVIS.

Vbi ostenditur omnia hominis desideria per Dei visionem perfectè satiari.

117. TAM multis & tam variis cor humanum æstuat desideriis, ut meritò dixerit Poëta : *Quot frutices sylvæ, quot flavas Tibris arenas, Mollia quot Martis gramina campus habet : Tot diversa hominum studia.*

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

118. Et primò quantùm ad desiderium scientiæ, res adeò clara & perspecta est, ut vix probatione indigeat. Cùm enim Beatus quilibet in cœlo videat Dei essentiam, quæ est prima rerum omnium causa, & ipsa veritas per essentiam, in qua omnes veritates creatæ eminentissimò modò continentur ; hinc tantâ repletur scientiâ, ac sapientiâ, ut omnis sciendi appetitus perfectè satietur & extinguatur, juxta illud Philippi ad Christum : *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

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

Plures (inquit S. Thomas) sunt fontes è quibus homines aquas sapientiæ hauriunt, ut sitim animæ, & sciendi desiderium, quod à natura nobis insitum est, extinguere possint : nempe cœlum, elementa, plantæ, animalia, & alia corpora mixta, ut suprà retulimus. Verùm quia hæc objecta summum bonum, & primam veritatem non continent ; in illis sciendi desiderium non extinguitur, sed magis accenditur & inflammatur : unde pulchrè Evangelista Christi Joannes, omne quod est in mundo concupiscentiam vocat. Quid enim est concupiscentia, nisi rabida sitis ? si ergo omnia quæ sunt in mundo, si omnes ejus aquæ sunt sitis, ac etiam omnis earum rerum cognitio : illas aquas pectori humanæ mentis injicere, nihil aliud erit quàm priori siti alias addere graviores, quæ ipsam vehementiùs accendant. Non potest ergo sitis animæ, & naturale sciendi desiderium extingui, nisi in ipso fonte sapientiæ & scientiæ, ipsâ nimirum Dei essentiâ clarè visâ, & gerente vices verbi & speciei expressæ in visione beatifica : unde Eccles. 1. dicitur : *Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis.* Ex illo fonte Beati continuò in cœlo bibunt, & qui in hac vita magno labore & multo tempore, quasi guttatim sapientiam hauriebant, ibi in momento, Deo clarè viso, affluunt omni scientiâ, non solùm rerum creatarum, ed etiam attributorum ipsius Creatoris : vident enim in Verbo attributa, relationes, & personas divinas ; omnia nostræ fidei mysteria ; totum hoc universum ; plures creaturas possibiles, & futuras ; & denique omnia quæ ad illorum statum pertinent, ut in Tractatu de visione beata fusè ostendimus. Unde præclarè Gregorius Magnus 4. dialog. cap. 33. *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt ?* Tunc igitur mens humana quiescet, neque intelligentiam desiderabit ulteriorem, cùm ante oculos id totum quod intelligere desiderat, habebit. 120. *opusc. 63* *Disp. 4. art. 5.*

Verùm non solùm appetitus scientiæ, sed etiam magnitudinis desiderium, per claram Dei visionem satiatur : nam sicut hedera, quæ planta humilis est & infirma, adhærendo parieti ascendit & elevatur ; ita homo, licèt ex se imperfecta & vilis creatura, adhærendo tamen Deo per cognitionem & amorem, ex tali unione perficitur & consummatur, juxta illud Prophetæ : *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Unde egregiè Marcilius Ficinus : *Qui Deum vero amore prosecutus fuerit, Deum inveniet, & se in Deo recuperabit : quia ad suam, per quam creatus est, redibit ideam ; ubi rursum reformabitur, quia ideæ suæ perpetuò cohærebit. Ideo quisquis no-* 121. *In comvivium Platonis cap. 21.*

ſtrum in terris à Deo ſeparatus eſt, non verus eſt homo, ſed ſemihomo; cùm à ſui idea ſit formaque disjunctus. Cùm ergo in viſione beata perfectiſſima fiat conjunctio Dei cum homine; & divina eſſentia per modum formæ intelligibilis & intellectæ, ſeu ſpeciei impreſſæ & expreſſæ, mirabili prorſus modo, & ſecluſis imperfectionibus inhærentiæ & informationis, mentibus Beatorum uniatur, ut in Tractatu de viſione beata fusè declaratum eſt; per illam Beatus ad ſupremum magnitudinis faſtigium evehitur, & non ſolùm deiformis, ſed etiam quodammodo Deus efficitur, juxta illud Prophetæ: *Ego dixi Dij eſtis, & filij excelſi omnes.*

Diſp. 2. art. 3.

122. Nec mirum: ſi enim albedo unita homini illum facit album, calor calidum, pulchritudo pulchrum, ſapientia ſapientem: cur divina eſſentia, per modum formæ intelligibilis illi intimè conjuncta, non reddet illum quodammodo Deum? ſi non in eſſe entitativo, ſaltem in eſſe intentionali & intelligibili; maximè cùm intellectus tranſeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu & intelligibili fiat magis unum, quàm ex materia & forma, ut ex Ariſtotele, & ejus Commentatore ibidem oſtendimus. Unde 1. Joan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* Et D. Thomas 3. con. gent. cap. 31. ſub fine ait, quòd *ſecundùm hanc viſionem, maximè Deo aſſimilamur.* Sed cur? qui enim videt Regem v. g. non propterea Rex efficitur; qui pulchrum aſpicit, pulcher non fit; qui ſapientem contemplatur, non acquirit ſapientiam: ut quid ergo qui videt Deum, illi aſſimilatur, & quodammodo Deus efficitur?

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

125. Secunda ratio diſcriminis eſt, quia dum res creatas videmus, illæ immediatè per ſuam eſſentiam non uniuntur potentiæ cognoſcitivæ, ſed tantùm mediante aliqua ſpecie & ſimilitudine ab illis diffuſa, quæ aliquod accidens eſt, ſubindeque diverſi generis ab objecto quod repræſentat: dum autem Beati Deum per viſionem beatificam contemplantur, ipſa divina eſſentia immediatè per ſeipſam, & ſine ullo medio creato, eorum mentibus in ratione ſpeciei conjungitur, ſubindeque ex hac ineffabili unione Beati Deo aſſimilantur, imò & quodammodo dij efficiuntur. Et hanc exiſtimat D. Thomas 3. contra gentes cap. 51. fuiſſe mentem Apoſtoli, dum dixit: Similes ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt. *Secundùm hanc viſionem* (inquit) *Deo aſſimilamur, & ejus beatitudinis participes ſumus; nam ipſe Deus per ſuam eſſentiam, ſuam ſubſtantiam intelligit, & hæc eſt ejus felicitas.*

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

Sciendum eſt igitur ex S. Thoma 1. 2. qu. 31. art. 5. delectationem quæ percipitur ex cognitione, ad requirere, potentiam intelligentem ſive ſentientem, objectum conveniens illi potentiæ, & unionem objecti cum potentia: unde quantò potentia eſt aptior ad cognoſcendum, & objectum nobilius, ac unio magis intima, tantò major ex ejus actu percipitur delectatio. Porro in viſione beatifica hæc tria perfectiſſimô modô concurrunt: nam intellectus, à quo elicitur, inter potentias cognoſcitivas purior, altior, nobilior, & ut ſic loquar, vivacior eſt, ac per hoc multò aptior ad cognoſcendum: Deus, cùm ſit primum verum, & primum intelligibile, eſt altiſſimum & nobiliſſimum objectum; & unio ipſius cum intellectu ita intima, ut exceptâ hypoſtaticâ, major & intimior dari non poſſit. Quis igitur capere vel ſuſpicari poterit, quale & quantum gaudium illud ſit, quod ex beatifica viſione percipitur? quale illud oſculum ſummi boni? qualis ille complexus cœleſtis Sponſi? Certè ſi ſenſus noſtri, quamvis ſint potentiæ corporeæ, & cum beſtiis nobis communes, habeantque objecta materialia & valde imperfecta, quæ non minùs ſæpè lædunt ſenſum, quàm illum oblectent; eorumque unio cum potentia ſuperficialis ſit & externa, & in pluribus ſenſibus non fiat unio ipſius objecti, ſed tantùm imaginis cum potentia; tantam nihilominus delectationem experiuntur, objecta ſibi convenientia percipiendo, ut non pauci propter illam ferè inſaniant: quantam, quæſo, voluptatem capiet beata mens ex viſione eſſentiæ divinæ, quæ eſt bonum infinitum, *ex quo omne bonum, in quo omne bonum, & ſuper omne bonum*, ut loquitur Auguſtinus? *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo* (inquit Propheta) vel ut habet verſio hebraïca: *Satietas lætitiarum cum faciebus tuis.* Quod Genebrardus ita exponit: *Cum aſpectu faciei tuæ eſt ſatietas perfecta, & plena jucunditas.* Et Vatablus: *Cumulatiſſima abundantia omnium quæ animum lætitiâ perfundere ſolent, & omne jucunditatis genus.* Unde idem Propheta, ut abundantiam hujuſmodi lætitiæ & delectationis declaret, comparat illam torrenti: *De torrente*, inquit, *voluptatis tuæ potabis eos.*

126.

127. In torrente tria ſunt: multitudo maxima aquarum ex montibus deſcendentium; repentina inundatio, ubi enim paulò ante nihil erat aquæ, conſpicitur flumen ingens; denique impetus aquarum decurrentium, & ſecum omnia obvia rapientium. Sic erit in beatitudine cœleſti: nam in momento, Deô clarè viſô, omni bonorum genere affluemus; omneſque animæ potentiæ, & corporis ſenſus, mira voluptate & delectatione perfundentur, quæ ad inſtar torrentis magno impetu animum rapiet in Dei admirationem & amorem. Si autem quæras, ex quo fonte repentina illa inundatio oriatur in beatis? Reſpondet idem Propheta, ſubdens: *Quoniam*

apud te eſt fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen: per hoc apertè declarans, claram Dei viſionem eſſe veluti fontem, à quo omnia Beatorum gaudia promanant, & à quo oritur torrens ille voluptatis, ac fluminis impetus, qui lætificat civitatem Dei.

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

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

Homil. de tranſfiguratione. Hæc eſt differentia (inquit Lanuza) inter gaudium hujus mundi & paradiſi, quòd primum, utpote parvum & modicum, dicitur intrare in cor, poteſtque capi re tam exigua, quale eſt cor humanum: aliud verò, quia immenſum & infinitum, concludi corde nequit humano: adeòque meliùs dicitur homo in illud intrare gaudium, quàm illud gaudium in cor hominis. Quod ibidem hoc exemplô declarat: ſi ſumas poculum aquæ, de facili illud in corpore tuo comprehendes: ècontra verò ſi demergaris in flumen, vel in mare, capere id non poteris, ſed potiùs illud te capiet. Mundi hujus voluptates exiguæ ſunt & modicæ, ac veluti leves hauſtus quos bibimus, & ſubitò evaneſcunt: ècontra verò gaudium cœleſte ad inſtar eſt fluminis aut maris immenſi, juxta illud Eccl. 39. *Benedictio illius quaſi fluvius inundavit:* Quare meliùs homo in illud, quàm illud in hominem, intrare dicitur.

Aliud etiam reperitur diſcrimen egregium 130.
inter voluptates terrenas & cœleſtes, quod eleganter exponit D. Gregorius homil. 36. in Evang. his verbis: *Hoc diſtare fratres chariſſimi inter delicias corporis & cordis ſolet, quòd corporales deliciæ cùm non habentur, grave in ſe deſiderium accendunt; cùm verò habitæ eduntur, comedentem protinus in faſtidium per ſatietatem vertunt. At contrà ſpirituales deliciæ, cùm non habentur, in faſtidio ſunt; cùm verò habentur, in deſiderio; tantòque à comedente ampliùs eſuriuntur, quantò & ab eſuriente ampliùs comeduntur* &c. Bona ergo creata, quia finita & limitata ſunt, per ſui fruitionem excludunt deſiderium, & dum ſatiant, pariunt faſtidium. Econtra verò bonum increatum, cùm infinitæ ſit dignitatis & dulcedinis, tam ſuaviter implet, tam delectabiliter ſatiat, ut in ejus fruitione regnet deſiderium, & in ſatietate vigeat illius appetitus. Unde D. Petrus loquens de Spiritu Sancto ait: *In quem deſiderant Angeli proſpicere.* Et Petrus Damianus in hymno de gloria paradiſi, ex dictis D. Auguſtini collecto, fœlicitatem Sanctorum deſcribens, habet hos verſus:

Vno pane vivunt cives utriuſque patriæ.
Avidi & ſemper pleni, quod habent deſiderant.
Non ſatietas faſtidit, neque fames cruciat.
Inhiantes ſemper edunt, & edentes inhiant.

Cùm ergo (inquit Gregorius in Moralibus) *ad ipſum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impreſſa ſitis ſimul & ſatietas: ſed longè aberit à ſiti neceſſitas, longè à ſatietate faſtidium, quia ſitientes ſaturabimur, & ſaturati ſitiemus.*

Si quis autem à me quærat, quæ ſint præcipuæ gaudij beatifici cauſæ? Breviter reſpondeo 131.
triplicem gaudij Beatorum materiam nobis inſinuari Numer. 13. per fructus illos quos attulerunt exploratores de terra promiſſionis, ficus ſcilicet, uvas, & malogranata: Nam per ficum intelligenda eſt dulcedo quæ percipitur ex contemplatione Deitatis: per uvam, dulcedo quæ percipitur ex aſpectu Chriſti humanitatis, in torculari crucis expreſſæ: & per malogranata, in quibus grana ordinatè ſe habent, & miro ordine diſtinguntur, gaudium quod percipitur videndo ordinatam Sanctorum ſocietatem, & penè innumerabilem Angelorum exercitum (quorum nullus cum alio in ſpecie convenit) eorumque omnium ac ſingulorum differentias. Item Apocal. 12. per coronam duodecim ſtellarum, quæ erant in capite mulieris, inſinuantur nobis gaudia duodecim Beatorum, putà duodecim cognitiones, quæ electos in æternum lætificabunt; quarum tres attingunt tres perſonas Sanctiſſimæ Trinitatis, novem verò reliquæ novem ordines Angelorum. Vel etiam ſub ſymbolo duodecim ſtellarum dici poteſt, ſignificari in primis tres animæ dotes, ſcilicet Dei viſionem, comprehenſionem, & fruitionem: deinde quatuor dotes corporis, nimirum claritatem, ſubtilitatem, agilitatem, & impaſſibilitatem: denique ſatietatem quinque ſenſuum. De quibus omnibus fusè diſputatione ſequenti diſſeremus.

Supereſt deſiderium æternitatis ſeu immortalitatis, quod etiam in beatifica viſione expletur. 132.

Cùm enim illa ſit immutabilis & tota ſimul, & A
Serm. 30. in Cantic. *nullam* (ut ait Bernardus) *capiat ex eo quòd eſt, fuit, vel erit, mutationem* (quia principia ad illam concurrentia, ſcilicet lumen gloriæ, & eſſentia divina per modum ſpeciei unita, manent omnino invariata) non menſuratur tempore, aut ævo, ſed æternitate participata, ut
Diſp. 5 art. 1. in tractatu de viſione beata oſtendimus. Unde Auguſtinus 13. confeſſ. cap. 15. loquens de beatis, *Vident* (inquit) *faciem tuam ſemper, & ibi legunt ſine ſyllabis temporum; ſemper legunt, & nunquam præterit quod legunt; non clauditur codex eorum, nec plicabitur liber eorum, quia tu ipſe illis hoc es, & eris in æternum.* Deinde, cùm B
intelligere ſit gradus perfectiſſimus vitæ, & intellectio operatio perfectè vitalis; Beatus videndo Deum, & ipſum per totam æternitatem contemplando, vivet vitâ æternâ & interminabili, juxta illud Chriſti Joan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te Deum* &c. Unde Iſaïæ 25. dicitur: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium vindemiæ, pinguium medullatorum, vindemiæ defœcatæ:* quia in monte gloriæ æternum faciet Deus electis ſuis convivium, in quo omnium deliciarum florem, & omnium bonorum medullam illis miniſtrabit, juxta illud Tertulliani lib. 1. adversùs Marcionem cap. 3. *In unum neceſſe eſt ſummitas magnitudinis eliquetur.* Poſtea addit Iſaïas, C
quòd *Deus præcipitabit mortem in ſempiternum.* Ubi ad illam videtur alludere conſuetudinem, quâ olim facinoroſi de monte præcipitari ſolebant; per hoc nimirum ſignificans, quòd Deus poſt diem judicij mortem de excelſo monte gloriæ præcipitabit ad imum inferni, ubi ſedes ejus in æternum manebit. Cùm enim mors à peccato dimanet, ſitque veluti ejus filia, debet cum peccato in eodem ſimul habitare loco, nimirum in inferno, qui idcircò vocatur *puteus interitûs:* ubi ipſis damnatis tanquam proprio pabulo in æternum ſe nutriet, juxta illud Prophetæ: *Sicut* D
oves in inferno poſiti ſunt, mors depaſcet eos: nec eos tamen umquam conſumet: nam, ut ait Bernardus, *ſic morientur ut ſemper vivant, ſic vivent ut ſemper moriantur.*

Concludamus ergo hanc digreſſionem cum
133. *De ſpiritu & littera cap. 33.* Auguſtino. *Illa cognitione, illa viſione, illa contemplatione ſatiabitur in bonis animæ deſiderium. Hoc enim ei ſolum ſat eſt, ultrà non habet quod appetat, quò inhiet, quod requirat: Nam deſiderio hujus ſatietatis ardebat qui Domino Chriſto dicebat: oſtende nobis Patrem, & ſufficit nobis.*

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

Boëtius lib. 3. de conſol. metro 11.

Huc omnes pariter venite capti,
Quos fallax ligat improbis catenis,
Terrenas habitans libido mentes.
Hîc erit vobis requies laborum:
Hîc portus placidâ manens quiete.
Hoc unum miſeris patens azylum.

ARTICVLVS III.

Convelluntur fundamenta adverſæ ſententiæ.

§. I

Præcipuum Scoti argumentum diluitur.

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

Secundò probatur eadem minor: Ordo Sera- 135.
phinorum eſt ſuperior ordini Cherubinorum, ut docet Dionyſius cap. 7. de cœleſti Hierarchia: Sed nomen *Seraphim* ſumitur ab ardore charitatis; *Seraph* enim Hebraicè, Latinè accendere dicitur: nomen autem *Cherubim* à plenitudine ſcientiæ derivatur; *Cherub* enim *ſcientia multiplicata* ſive *plenitudo ſcientiæ* interpretatur, ut *Diſp.* diximus in tractatu de Angelis: Ergo amor præ- *14. ar. 1.*
ſtat ſcientiæ, & ardor luci. Unde Bernardus ſerm. 3. de verbis Iſaïæ, alloquens Luciferum, belliſſimè ait: *Bonum erat tibi, ſi ignifer magis eſſes, quàm Lucifer.*

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

E
Tertiò, Finis præſtantior eſt his quæ ſunt ad 136.
finem: Sed viſio Dei ordinatur ad amorem beatificum, & non è converſo; nam ut ait Anſelmus lib. 2. cur Deus homo, cap. 1. *Rectus ordo eſt, cognoſcere ut diligamus; perverſius autem, diligere ut cognoſcamus:* Ergo amor beatificus perfectior eſt viſione.

Quartò, Actus charitatis eſt perfectior fide: 137.
Ergo etiam eſt perfectior beatifica viſione. Antecedens eſt certum, & patet ex verbis Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, ſpes, charitas, tria hæc: major autem horum eſt charitas.* Conſequentia verò probatur: Nam ſpecies generis perfectioris, nequit in perfectione excedi à ſpecie generis ignobilioris: Ergo ſi

actus

actus charitatis excedit actum fidei, qui eſt actus intellectûs, genus actûs charitatis perfectius eſt ratione generica actûs intellectûs, & conſequenter ex eodem principio omnis actus charitatis (& à fortiori ſupremus actus ejus, qualis eſt amor beatificus) debet eſſe perfectior omni actu intellectûs, etiam ſupremo, qualis eſt viſio beatifica. A

138. Quintò, Illud eſt perfectius, cujus oppoſitum eſt pejus; nam ut ait Ariſtoteles 8. Ethic. cap. 10. *Peſſimum opponitur optimo:* Sed odium Dei, quod opponitur charitati, eſt multò majus malum, quàm carentia viſionis; unde ſi daretur optio Beato, magis eligeret carere viſione, quàm charitate: Ergo idem quod priùs. B

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

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

141. Huic argumento, quod apud Scotiſtas palmarium eſt, dupliciter reſponderi poteſt. Primò diſtinguendo Majorem: Formalis beatitudo debet conſiſtere in operatione perfectiſſima, entitativè, nego Majorem: perfectiſſima in linea aſſecutionis, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: amor beatificus perfectior eſt viſione, in ratione entis, tranſeat: in ratione conſecutionis, nego Minorem & Conſequentiam. Solutio patet ex ſupra dictis: cùm enim beatitudo formalis ſit conſecutio objecti beatifici, præcisè ex exceſſu entitativo unius operationis aut formæ ſupra aliam, non poteſt colligi, quòd illa ſit beatitudo formalis, niſi etiam huic præſtet in linea aſſecutionis: unde ſupra dicebamus, quòd etiamſi lumen gloriæ entitativè excederet viſionem beatificam, non propterea in illo, ſed in viſione noſtra beatitudo conſiſteret; quia ſcilicet viſio eſt aſſecutio Dei, non verò lumen gloriæ. Cùm ergo amor (ut ſupra oſtendimus) non ſit conſecutio ultimi finis, ſed illum ſupponat jam obtentum & poſſeſſum, per claram Dei viſionem, quamvis daretur quòd amor ipſam in perfectione entitativa excederet, non ideò tamen in illo conſiſteret formalis beatitudo. D E

142. Reſpondeo ſecundò, data Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, ex authoritate Platonis & D. Thomæ deſumptam, in primis dico, Ariſtotelem, qui Platoni præferre cognitionem amori: ait enim 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum omnium quæ nobis inſunt præſtantiſſima.* Secundò dico, effatum illud Platonis explicari poſſe de amore viæ, qui melior eſt & præſtantior ſcientiâ & cognitione. Eodem modo intelligenda & interpretanda eſt doctrina à D. Thoma loco citato tradita: nam ibi loquitur de amore & cognitione viatorum, qui res ſuperiores intelligunt per ſpecies quidditatum & rerum materialium, quæ ſuperiores eſſentias non repræſentant prout ſunt in ſeipſis, ſed per analogiam & ſimilitudinem ad res illas materiales & corporeas, à quibus deſumuntur; & de cognitione ut ſic terminata ad res ſuperiores, verum eſt in perfectione excedi ab illarum amore, qui in illas fertur, prout ſunt in ſeipſis: non autem de cognitione patriæ, maximè de beatifica viſione; cùm illa non fiat per ſpeciem & ſimilitudinem creaturarum, ſed ipsâ divinâ eſſentiâ immediatè per ſeipſam gerente vices ſpeciei & formæ intelligibilis.

143. Ex hoc patet reſponſio ad ſecundam probationem ejuſdem Minoris: nomina enim *Seraphim* & *Cherubim* non fuerunt impoſita ex amore & cognitione patriæ, ſed viæ: unde Ezechielis 28. Lucifer *Cherubim* appellatur: *Tu Cherub extenſus & protegens.* Et D. Thomas 1. p. qu. 109. art. 1. ait: *Dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, ſed ab eis ceciderunt.*

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

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

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

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

Sed hæc doctrina & ſolutio diſplicet noſtris Thomiſtis, & meritò: ex illa enim ſequitur, non ſolùm actum fidei, ſed quemlibet actum in-

tellectus, etiam naturalem, imò & erroneum, actum perfectiſſimum charitatis, qualis eſt amor beatificus, in perfectione excedere; quod eſt abſurdum. Sequela patet: nam ratio generica actûs erronei, ſcilicet intellectio, excedit volitionem, quæ eſt ratio generica actûs charitatis: Ergo ſi verum eſt principium quod Vazquez aſſumit, nimirum ea quæ continentur ſub perfectiori genere, ſemper debere in perfectione excedere omnia alia quæ ſub genere imperfectiori continentur; manifeſtè ſequitur, quemlibet actum intellectus, etiam erroenum, aut hæreticum, perfectiorem eſſe perfectiſſimo actu charitatis.

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

Nec quicquam obeſt quod opponit Vazquez, nempe eo ipſo quòd genus ſit perfectius, totam illius extenſionem debere eſſe perfectiorem, & conſequenter omnes illius ſpecies excedere debere in perfectione ſpecies contentas ſub genere imperfectiori: hoc, inquam, non obeſt, tum quia eadem facilitate quâ ab ipſo ſine probatione dicitur, à nobis negatur: tum etiam, quia ad ſummum id eſt verum, ſi ſermo fiat de ſpeciebus generis perfectioris, reduplicatâ ratione genericâ (ſemper enim exceſſum ſupra alias retinent, ſub reduplicatione rationis genericæ illarum) non tamen ſi comparatio fiat abſolutè; quia ratione differentiæ contrahentis genus imperfectius, poteſt exceſſus ille genericus taliter reſarciri, quòd in abſoluta comparatione perfectior ſit ſpecies illius ſpecie generis perfectioris: ſic autem in charitate cum fide comparata contingit, ut docent noſtri Thomiſtæ in Tractatu de charitate.

149. Dices tamen: Quodlibet individuum perfectioris ſpeciei, perfectius eſt, perfectione eſſentiali, quolibet individuo ſpeciei inferioris: Ergo ſimiliter ſpecies quælibet perfectioris generis, debet in perfectione excedere quamlibet ſpeciem generis imperfectioris.

Sed contra: dato Antecedenti, nego Conſequentiam. Et ratio diſcriminis eſt manifeſta: individuatio enim non addit ad ſpeciem perfectionem formalem, ſed materialem tantùm; ſpecies autem generi ſuperaddit perfectionem formalem & eſſentialem; quare licèt exceſſus ſpecificus non poſſit reſarciri, ratione differentiæ individualis contrahentis ſpeciem, benè tamen exceſſus genericus, ratione differentiæ ſpecificæ contrahentis genus.

150. Ad quintam probationem reſpondetur, eodem argumento probari poſſe, actum cujuſcumque virtutis perfectiorem eſſe viſione Dei: nam peccatum oppoſitum cuilibet virtuti pejus eſt, quàm privatio divinæ viſionis; cùm hanc potiùs quàm illud quilibet Beatus eligeret, ſi ei daretur optio. Aſſerendum eſt ergo cum Cajetano infra qu. 73. ar. 4. circa ſolutionem tertij, propoſitionem illam Ariſtotelis: *Peſſimum opponitur optimo*, intelligendam eſſe in rebus habentibus contrarium: lumen autem gloriæ, & viſionem beatificam, propter ſuam excellentiam & propinquitatem ad Deum, contrariò carere. Vel cum Ferrarienſi 3. con. gent. cap. 26. dicendum, regulam illam ſic eſſe intelligendam: illud eſt melius, cujus oppoſitum eſt pejus quàm oppoſitum alterius, ſecundùm eandem rationem oppoſitionis acceptum: at non accipitur in argumento oppoſitum viſionis ſecundùm eandem rationem oppoſitionis; quia odium opponitur amori contrariè, viſioni verò privatio ejus opponitur privativè. Si autem comparatio fiat inter oppoſita eodem modo, majus malum eſt privatio viſionis Dei, quàm privatio amoris Dei: quia illa eſt privatio majoris perfectionis. Unde phyſicè loquendo magis deteſtanda eſt carentia viſionis, quàm amoris carentia: licèt amoris carentia in ordine morali conſiderata, & ut cauſata per actum peccaminoſum & moraliter malum, pejor ſit ac deteſtabilior carentiâ viſionis Dei. Quare ſi Beato daretur optio, magis eligeret carere viſione, quàm ob culpam à ſe commiſſam privari charitate.

151. Ad ſextam probationem dicendum eſt, quòd licèt in antecedentibus eſſentiam & conſtitutionem rei, priora generatione ſint imperfectiora, ut patet in diſpoſitionibus, quæ quantò priores ſunt, & magis remotæ à forma, tantò minùs ſunt perfectæ: tamen eſſentiâ ſemel conſecutâ, ſeu formâ introductâ, priora generatione ſunt perfectiora, quia proximiùs accedunt ad eſſentiam; unde prima paſſio perfectior eſt ſecundâ, & ſecunda, quàm tertia. Cùm ergo intellectus eſſentiam hominis immediatè conſequatur, & voluntas dimanet ab anima, mediante intellectu, intellectus perfectior eſt voluntate, & intellectio volitione; licèt volitio notitiam intellectus neceſſariò præſupponat. Unde

152. Ad ultimam inſtantiam, nego Antecedens. Ad cujus primam probationem dico, quòd licèt voluntas moveat intellectum quoad exercitium in genere cauſæ efficientis, movetur tamen ab illo quoad ſpecificationem ex parte objecti, & in genere cauſæ finalis, qui modus agendi & movendi perfectior eſt, ut infra patebit.

Ad ſecundam probationem ſimiliter dico, quòd licèt libertas formalis ſolùm ſit in voluntate, radicalis tamen eſt in intellectu: unde ſicut intellectus dependet à voluntate, & illi ſubordinatur in libertate formali, ita & voluntas intellectui ſubordinatur, & ab ipſo ut à prima totius libertatis radice dependet.

Addo quòd, modus agendi liberè non eſt perfectior ſimpliciter modo agendi naturali, licèt ſit perfectior in genere moris: nam perfectior eſt modus agendi, quô Deus agit ad intra, producendo perſonam Filij & Spiritus Sancti, modô agendi, quô agit ad extra, producendo creaturas; & tamen iſte eſt liber, ille verò naturalis.

Ad tertiam probationem ejuſdem Antecedentis reſpondeo, quòd licèt daretur, bonum phyſicè & in eſſe entis eſſe perfectius vero; metaphyſicè tamen & in ratione objecti, verum præſtantius & nobilius eſt, utpote abſtractius abſtractione formali, ut docetur in Metaphyſica: unde cùm nobilitas potentiæ vel ſcientiæ ex perfectione & nobilitate objecti formaliter ſumpti petatur, ſequitur quòd intellectus præſtet voluntati, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 3.

Addo quòd, licèt verum non includat exiſtentiam ut exercitam, ſed ab illa abſtrahat; & ideò ſit magis abſtractum abſtractione formali, quàm bonum, quod eſſentialiter illam continet, vel ſaltem reſpicit & connotat; illam tamen

includit ut est quædam essentia seu quidditas, & sub hac ratione existentia attingitur ab intellectu.

§. II.

Alia argumenta solvuntur.

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

154. Secundò probatur Antecedens: Quòd amor supponat præsentiam objecti, non tollit quod sit assecutio: Ergo cùm hac sola ratione à nobis excludatur à conceptu assecutionis, fateri tenemur quòd sit assecutio. Probatur Antecedens: nam visio beatifica supponit Deum intellectui beati præsentem per speciem impressam, seu per essentiam divinam gerentem vicem speciei, & tamen est assecutio illius: Ergo quòd amor supponat præsentiam objecti beatifici, factam per Dei visionem, non tollit ab eo rationem assecutionis.

155. Tertiò probatur principale Antecedens: Visio beata neque est similitudo objecti, nec producit similitudinem illius, ut in tractatu de visione beata fusè ostendimus; & consequenter Deum non præsentat intellectui beati, nec illum ad intellectum trahit, & tamen est verè assecutio: Ergo quamvis Deum amor non præsentet, nec ad se trahat, sed ad ipsum feratur, esse tamen potest illius assecutio.

Disp. 2. art. 2.

156. Quartò, Ideo intellectus assequitur objectum, quia intelligens fit unum cum objecto intellecto: At etiam amans fit unum per amorem cum objecto dilecto: Ergo etiam voluntas suum objectum assequitur.

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

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

159. Huic argumento responderi posset distinguendo Antecedens: Amori beatifico convenit ratio assecutionis, primariæ, nego Antecedens: secundariæ, transeat Antecedens, & negatur Consequentia. Esto enim admitteremus in actu voluntatis salvari rationem assecutionis, posset nihilominus defendi in solo actu intellectus consistere adæquatè essentiam beatitudinis: quia ille solus est prima assecutio ultimi finis, omnes beati perfectiones radicaliter continens; illa autem operatio constituit essentialiter beatitudinem, quæ primò Deum assequitur, & radicaliter seu causaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Cum ergo actus voluntatis (esto admittamus eum posse sortiri rationem assecutionis, saltem secundariæ) actum intellectus radicaliter non contineat, nec obtinere possit rationem primariæ assecutionis ultimi finis; non potest etiam constituere essentialiter formalem beatitudinem. Cæterùm cùm verè ita sit, quod ratio assecutionis actui voluntatis nullatenus competit.

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

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

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

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

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

164. Ad quintam respondetur, quòd licèt ejusdem sit mobilis consequi centrum vel finem, cujus est tendere in illum, non tamen illum debet consequi & possidere per eandem potentiam aut virtutem, per quam in illum tendit: nam, ut supra dicebamus, lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem verò & per ubi ipsi unitur: auarus per appetitum movetur ad quærendas pecunias, & manu percipit & arripit illas: miles etiam

pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licèt ergo meritum, & tendentia in ultimum finem, ad voluntatem pertineant : ejus tamen conſecutio ad intellectum ſpectat, & fit, ut ita loquar, manu intellectuali.

165. Ad ultimam probationem diſtinguo Majorem : ut formaliter eſt ſummum bonum, ſi particula *ut* reduplicet rationem quæ attingitur per conſecutionem, concedo Majorem : ſi reduplicet rationem *ſub* qua attingitur, nego Majorem ; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Solutio patet ex dictis ſupra art. 2. §. 2. in ſolutione ſecundæ objectionis : ibi enim oſtendimus, quòd licèt beatus per beatitudinem formalem aſſequatur Deum ut ſummum bonum & ultimum finem, ratio tamen ſub qua illum conſequitur, non eſt ratio boni, ſed ratio veri : unde D. Thomas infra qu. 19. art. 3. ad 1. ait quòd bonum priùs pertinet ad intellectum ſub ratione veri, quàm ad voluntatem ſub ratione boni & appetibilis.

DISPVTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis.

Ad quæſtionem 4. D. Thomæ.

EXPLICATA eſſentiâ beatitudinis formalis, conſequens eſt ut ejus proprietates declaremus : illæ autem præcipuè ſunt tres : ſcilicet amor, delectatio, & impeccabilitas : de quibus in hac diſputatione diſſeremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

An beati neceſſariò diligant Deum quantùm ad exercitium.

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur.

1. CERTVM eſt quòd beati perpetuo & non interrupto amore charitatis diligent Deum per totam æternitatem. Ita enim ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præſertim ex illo 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit, ſive prophetiæ evacuabuntur, ſive linguæ ceſſabunt, ſive ſcientia deſtruetur :* id eſt exercitium gratiarum & miraculorum, prophetiæ, uſus linguarum &c. imò etiam exercitium virtutum fidei & ſpei ceſſabit in cœlo : at nunquam ibi ceſſabit exercitium actuale charitatis. *Deus enim* (inquit Auguſtinus) *ſine fine videbitur, ſine faſtidio amabitur, ſine fatigatione laudabitur.*

De civitate lib. ultimo cap. ultimo.

Addo quòd Scripturæ paſſim aſſerunt beatos æterna, & nunquam interrupta jubilatione laudare Deum, eique benedicere : Apocal. 4. *Nocte & die non habent requiem, dicendo, ſanctus* &c. Et Pſal. 83. *Beati qui habitant in domo tua Domine, in ſæcula ſæculorum laudabunt te :* At hæc jubilatio continet excellentiſſimum exercitium actuale charitatis in Deum ; nam illa eſt congratulatio Deo de infinitis ipſius perfectionibus, & quaſi votum & deprecatio ut hæc in æternum illi conveniant, ut revera conveniant ; unde Apocal. 7. Sancti dicunt : *Benedictio & ſapientia, honor, virtus, & fortitudo Deo noſtro in ſæcula ſæculorum :* Ergo beati perpetuo & non interrupto amore diligent Deum per totam æternitatem.

Solùm ergo difficultas eſt, an talis amor, 2.
non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium ſit neceſſarius, ita ut beati non poſſint à tali dilectione ceſſare, vel actum illum interrumpere ? Scotus enim in 1. diſt. 1. qu. 4. aſſerit illum eſſe ex ſua natura liberum & contingentem ; etſi ab intrinſeca Dei providentia, tollente omnia quæ poſſent à charitate diverter[e], habeat quòd in æternum ſit duraturus. Thomiſtæ verò cum S. Doctore 1. p. quæſt. 82. art. 2. contendunt illum eſſe ex ſua natura neceſſarium quoad exercitium, quamvis ab extrinſeco & de abſoluta potentia ceſſare poſſit.

Dico igitur : Beatus neceſſariò diligit Deum quoad exercitium, ita ut non ſit in ejus libertate vel poteſtate à tali actu ceſſare.

Probatur concluſio ratione fundamentali : 3.
Voluntas, cùm ſit appetitus rationalis, & ſequatur ductum ac dictamen rationis, non poteſt ceſſare ab aliquo actu, niſi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus ceſſatione aliquam rationem majoris boni : Sed nullum horum poteſt judicare beatus de amore Dei : Ergo non poteſt ab actu amoris ceſſare. Major patet, Minor probatur. In patria actus amoris eſt jucundus & facilis ; cùm charitas in patria ſit veluti in ſuo centro, utpote conjuncta cum clara Dei viſione, & regulata per lumen gloriæ ; neque eſſe poteſt laſſitudo aut defatigatio in ejus exercitio, cùm non dependeat ab aliquo organo corporeo ; viſio enim, ad quam ſequitur, non eſt per converſionem ad phantaſmata : denique clara Dei viſio non compatitur judicium erroneum, quò beatus judicet eſſe illi bonum, ceſſare ab amore Dei ; ſed beatus ſemper habet actum contrarium, quo judicat illi eſſe bonum, continuò adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam divelli, ita ut non poſſit voluntas intellectum ab eo judicio, vel per unum inſtans divertere : Ergo &c.

Confirmatur : Homo in via neceſſitatur quantùm ad ſpecificationem ad volendum bonum ut ſic, abſtractum à vero & apparenti : non verò quantùm ad exercitium ; quia fragilitas hominis pro hoc ſtatu non patitur illum operari ſine intermiſſione, nec eſſe in continua conſideratione boni : in patria verò per claram Dei viſionem continuò repræſentatur infinita bonitas ſummè diligibilis, & continens omnem rationem boni ſatiativam appetitûs, juxta illud Exodi : *Ego oſtendam tibi omne bonum :* Ergo beatus in patria neceſſariò diligit Deum, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, nec poteſt à tali dilectione ceſſare. 4.

Confirmatur ampliùs : Divina voluntas, ex 5.
eo quòd intellectus divinus videt eſſentiam ſuam, determinatur ad amorem ſui naturalem & neceſſarium quoad exercitium : Ergo idem dicendum eſt de voluntate creata, ſi clarè videt divinam eſſentiam. Probatur conſequentia : quia voluntas divina perfectior eſt, & liberior omni voluntate creata : Ergo ſi non obſtante hac perfectione & libertate, ab objecto infinito determinatur & neceſſitatur quoad exercitium ; idem à fortiori dicendum eſt de voluntate creata videntis eſſentiam divinam ;

cùm enim illa ſit imperfectior, multò magis in- A
finitas objecti viſi vincet ejus libertatem, & ne-
ceſſariò trahet illam poſt ſe.

6. Dices primò: Ideò voluntatem divinam ne-
ceſſariò quoad exercitium Dei bonitatem dili-
gere, quia cùm ſit infinita & actus purus, ne-
ceſſariò debet eſſe in actu; voluntas verò creata
cùm ſit finita, & potentialis, non exigit eſſe ſem-
per in actu.

Sed contra: Ex hoc quòd divina voluntas ſem-
per debeat eſſe in actu, ſolùm ſequitur eſſe
neceſſitatam vagè ad amorem alicujus objecti,
non autem colligitur illam ex natura ſua eſſe
determinatam & neceſſitatam ad amorem boni- B
tatis divinæ: Ergo talis determinatio & neceſ-
ſitas ex infinitate bonitatis divinæ clarè cognitæ
oritur, & non aliunde.

7. Dices ſecundò, voluntatem divinam infinitè
diligere propriam bonitatem, & ideò neceſſa-
riò illam diligere: quod in voluntate noſtra non
contingit.

Sed contrà primò: Non obſtante quòd divinus
intellectus ſeipſum intelligat modò infinitò, in-
tellectus verò creatus Deum intelligat finitò
modò; uterq; tamen neceſſitatur ab infinito obje-
cto, ſi debitè applicetur, & ex parte noſtra adſint
vires: Ergo pariter, non obſtante diſcrimine
aſſignato, voluntas creata neceſſariò inclinatur
in infinitum objectum, ſi ſupponantur vires in C
ipſa, & aliàs debitè per claram viſionem obje-
ctum illi applicetur. Deinde in hoc quod eſt ab
objecto infinito clarè cognito neceſſitari, nulla
relucet infinitas: Ergo etiamſi voluntas noſtra
modò finitò divinam bonitatem attingat, pote-
rit neceſſitari ab illa, ſi clarè & evidenter co-
gnoſcatur.

8. Reſpondebis tertiò, bonitatem divinam eſſe
objectum primarium, connaturale, & proprium
voluntatis divinæ, non verò creatæ; & ideò il-
lam neceſſitare, non verò iſtam.

Sed contra: Licèt bonitas infinita Dei non ſit
objectum primarium & connaturale voluntatis
noſtræ abſolutè, eſt tamen objectum primarium D
& connaturale illius, ut charitate informatæ;
& aliàs non minùs, imò magis propendet in
bonitatem divinam, quàm in propriam bonita-
tem; ſicut partes inclinant magis in conſerva-
tionem capitis & totius, quàm in propriam
conſervationem: Ergo hæc ratio diſcriminis
non valet.

9. Probatur ſecundò concluſio: Sicut in noſtro
intellectu invenitur ratio diſcurſivi, reſpectu
concluſionum, & ratio intellectivi ſine diſcurſu,
reſpectu principiorum; ita in voluntate noſtra
reperitur modus agendi naturaliter, & modus
agendi liberè: Sed ratio naturæ reſpectu nullius
objecti poteſt meliùs exerceri, quàm reſpectu E
objecti infiniti clarè & evidenter cogniti; cùm
enim infinitam bonitatem contineat, eſt moti-
vum adæquatum illius, & omnem ejus vincit
indifferentiam, & implet capacitatem: Ergo
ſic cognitum diligitur neceſſariò.

10. Dices, illud diligi neceſſariò quoad ſpecifica-
tionem, non verò quantùm ad exercitium.

Sed contra primò: Sicut in voluntate reperi-
tur modus agendi liberè quoad ſpecificatio-
nem, & modus agendi neceſsariò, etiam quoad
ſpecificationem: ita etiam poſſunt illi conve-
nire libertas exercitij, & neceſſitas quoad exer-
citium: Sed hæc reſpectu nullius objecti poteſt
meliùs exerceri, quàm reſpectu boni infiniti,
per viſionem claram propoſiti: Ergo illud clarè
viſum diligitur neceſſariò, non ſolùm quoad
ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium.

Secundò, In appetitu brutorum, & in moti-
bus ſubitis & primò primis, potentia non po-
teſt ſuſpendere ſuum actum, eò quòd operetur
naturaliter, & ſine indifferentia judicij ad agen-
dum vel non agendum: Sed amor beatificus
procedit à voluntate ut operante per modum
naturæ, & abſque indifferentia judicij ad agen-
dum vel non agendum, ut patet ex ſupra dictis:
Ergo non poteſt illum actum ſuſpendere, ſeu ab
illo amore ceſſare.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: D. Thomas qu. 22. de ve- 11.
rit. art. 6. ſic ait: *Ineſt libertas voluntati in
quolibet ſtatu naturæ, reſpectu cujuſlibet objecti:*
Ergo in ſtatu beatitudinis, & reſpectu objecti
beatifici, voluntas eſt libera, ſaltem quantùm
ad exercitium actûs. Unde idem S. Doctor infrà
qu. 10. art. 2. agens de modo quo voluntas mo-
vetur à ſuo objecto, dicit quòd *Voluntas move-
tur dupliciter, unò modò quantùm ad exercitium
actûs, aliò modò quantùm ad ſpecificationem
actûs, quæ eſt ex objecto.* Et ſubdit: *Primo modo
voluntas à nullo objecto ex neceſſitate movetur.*

Reſpondeo primò, D. Thomam in his locis 12.
ſolùm loqui de quolibet ſtatu hominis intra
viam, & de objectis à quibus voluntas hominis
viatoris movetur, non autem de ſtatu beatitu-
dinis, & de Deo clarè viſo; ut patet ex ratione
quam adjungit ultimo loco: *Poteſt enim aliquis
de quocumque objecto non cogitare.* Quæ ratio
ſolùm verificari poteſt pro hac vita, & de obje-
ctis à quibus voluntas hominis viatoris move-
tur; non verò de Deo clarè viſo, à quo beatus
non poteſt cogitationem ſuam avertere; cùm
viſio beatifica ſit invariabilis, & careat omni
alternatione & mutatione.

Reſpondeo ſecundò: dato quòd D. Thomas 13.
loquatur de omni objecto univerſaliter, etiam
de Deo clarè viſo, ſolùm intendit quòd volun-
tas à nullo objecto, ſub formalitate objecti, ſeu
quantùm eſt ex vi objecti, movetur neceſſariò
quoad exercitium. Nam ut rectè ibidem obſer-
vat Caietanus, hoc intereſt diſcrimen inter ne-
ceſſitatem quoad ſpecificationem, & neceſſita-
tem quoad exercitium, quòd prima eſt circa ob-
jectum, & ex objecto provenit; ſecunda verò,
etſi voluntati circa objectum conveniat, non
tamen provenit ex illo, ſed ex propria volun-
tatis natura; quæ quia libera & naturalis eſt,
aliquando ut libera, aliquando ut naturalis ope-
ratur: primum ei convenit circa objectum cum
indifferentia propoſitum; ſecundum verò circa
objectum propoſitum ſine indifferentia judicij.
Hujus autem ratio eſt: quia objectum non mo-
vet voluntatem quoad exercitium, ſed ſolùm
quoad ſpecificationem; & ideò neceſſitas quoad
ſpecificationem provenit ab objecto, neceſſitas
verò quoad exercitium, à principio effectivo, ſci-
licet à voluntate ut per modum naturæ operante.

Objicies ſecundò: Charitas viæ, & charitas 15.
patriæ ſunt ejuſdem ſpeciei & intenſionis, imò
interdum charitas viæ intenſior eſt amore pa-
triæ; nam amor Beatiſſimæ Virginis, dum ad-
huc erat in via, amorem omnium Beatorum
ſuperavit: Sed amor viæ non eſt neceſſarius,

quantùm ad exercitium : Ergo nec amor patriæ.

15. Respondeo primò, hoc argumentum nimis probare : probat enim amorem patriæ non esse necessarium, etiam quoad specificationem; cùm charitas viæ, quæ est ejusdem speciei, non determinet aut necessitet voluntatem, quoad specificationem actûs, alioquin redderet illam impeccabilem.

16. Respondeo secundò, concessâ Majori & Minori, negando Consequentiam : necessitas enim charitatis in patria non oritur ex ejus specie, neque ex ipsius intensione, sed ex eo quòd reguletur per lumen gloriæ, & visionem beatam, quæ Deum ut summum bonum necessariò diligendum proponunt.

17. Dices : Per fidem Deus proponitur voluntati viatoris, ut summum & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus est liber : Ergo quamvis in patria per lumen gloriæ, & claram visionem proponatur ut summum & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

18. Confirmatur : Diversitas approximationis & applicationis passi ad agens, non inducit necessitatem, sed solùm intensionem actionis, ut patet in diversa approximatione calefactibilis ad calefactivum : Sed clara Dei visio non repræsentat diversam bonitatem, sed solùm eandem meliùs applicat, & magis conjungit voluntati, quàm fides & cognitio obscura : Ergo non inducit necessitatem amoris, sed solùm majorem intensionem illius.

19. Ad objectionem respondeo primò, concessô Antecedente, negando Consequentiam : nam etsi utrumque lumen Deum ut summum bonum repræsentet, unum tamen illum repræsentat clarè, & ut est in se; alterum verò obscurè, & per alienas species tale bonum proponit : unde sicut intellectus à vero, primo non autem secundo modo proposito, convincitur, ita & voluntas solùm à summo bono clarè cognito necessitatur.

20. Respondeo secundò, quòd perseverante judicio, quô in via judicamus Deum esse summè diligendum, & non stante aliô contrariô, voluntas necessariò diligit; talis tamen dilectio est absolutè libera, quia tale judicium subjacet potestati nostræ, tum ratione obscuritatis fidei, quæ non plenè convincit & captivat intellectum; tum ratione fatigationis, quæ interdum fastidium causat in nobis; tum etiam ratione impedimenti quod præstat prædictus amor; impedit enim ne homo ad alia objecta, vel ad alios actus se applicet, in quibus potest majorem rationem boni apprehendere : nihil autem horum in clara Dei visione potest contingere; & ideò amor per illam regulatus omninò necessarius est.

21. Ad confirmationem respondeo primò, veram esse Majorem, quando in agente solùm invenitur unus modus operandi, secùs verò quando multiplex reperitur; tunc enim ex diversa approximatione & applicatione objecti potest nasci necessitas : in voluntate autem duplex modus agendi invenitur, naturæ scilicet & libertatis, ut suprà vidimus.

22. Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem : nam visio clara non solùm approximat idem objectum, sed ob sui claritatem & evidentiam, adeò intellectum convincit, ut nec in illo aliquam rationem mali, nec in ejus amore aliquam rationem fastidij invenire possit : per fidem autem non ita convincitur; & ideò etsi idem objectum ab utroque lumine proponatur, proponitur tamen veluti sub diversa ratione.

23. Objicies tertiò : Habitibus utimur cùm volumus : Ergo etiam Beati utuntur habitu charitatis, & ejus actum exercent, quando volunt, & per consequens non diligunt necessariò Deum quoad exercitium.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam : licèt enim voluntas affecta & elevata habitu charitatis, utatur habitu illo cùm vult, quando regulatur judicio indifferenti, quod est principium & origo libertatis : non tamen utitur illo cùm vult, sed necessariò rapitur in actum ejus, quando habitus ipse & voluntas subjiciuntur dictamini necessario, & judicio non indifferenti, ut contingit in patria.

24. Dices : Beati possunt in carentia seu cessatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis : Ergo talis amor non regulatur dictamine necessario.

Respondeo negando Antecedens : libertas enim exerceri non potest circa bonum universale & infinitum clarè cognitum, ut à beatis cognoscitur, sed solùm circa creaturas & bona particularia & limitata, quæ cum illo necessariam connexionem non habent : Sicut intellectus facultatem discurrendi & ratiocinandi circa prima principia exercere non potest, sed solùm circa conclusiones quæ in illis virtualiter continentur.

Articvlvs II.

A qua virtute procedat gaudium seu delectatio, quâ Beati de Deo clarè viso, ut bono sibi proprio delectantur?

25. Dvplex in Beatis reperitur delectatio supernaturalis : una quæ provenit ab amore amicitiæ, quâ gaudent de bono divino in se considerato; de quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei :* alia quæ oritur ex amore concupiscentiæ, & quâ gaudent de Deo, & bonis ipsius ut participatis, & ad ipsorum fœlicitatem conducentibus : de quo gaudio loquitur Propheta Psal. 55. cùm ait : *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.* Prima elicitur à charitate, tanquam actus secundarius ejus : quia ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 28. per totam, gaudere de bono amici, est actus & fructus amicitiæ & charitatis. Unde solùm difficultas est de secunda, quæ cùm ad amorem concupiscentiæ pertineat, non videtur posse à charitate, quæ est amor amicitiæ, procedere. Quare Suarez hîc disp. 9. sectione 3. num. 12. & 3. p. qu. 7. art. 4. docet eam elici ab habitu spei, quem dicit remanere in patria, & fuisse in Christo; quamvis ab instanti conceptionis fuerit beatus & comprehensor, videritque divinam essentiam.

§ I.

Vera sententia statuitur.

Dico tamen : Delectatio quâ Beati de Deo, ut bono sibi proprio eos beatificante, delectantur, quæ ad amorem concupiscentiæ perti-

net, non à virtute ſpei, ſed ab habitu charitatis elicitur.

26. Probatur prima pars, deſtruendo fundamentum Suaris: Spes non remanet in patria: Ergo talis delectatio in Beatis non elicitur à virtute ſpei. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò authoritate & ratione D. Thomæ infra qu. 67. art. 4. ubi inquirit, *Vtrum ſpes maneat poſt mortem in ſtatu gloriæ?* Et reſpondet non manere, idque probat in hunc modum. Motus ceſſat obtento termino: Sed ſpes ſe habet per modum motûs tendentis ad beatitudinem & claram Dei viſionem: Ergo illâ obtentâ perit. Quam rationem etiam inſinuat Apoſtolus ad Romanos 8. dum ait: *Spes quæ videtur non eſt ſpes: nam quod videt quis quid ſperat?*

Secundò probatur idem Antecedens aliâ ratione, quam adducit idem S. Doctor 2. 2. qu. 18. art. 2. Subtractô eô quod dat ſpeciem, ſolvitur ſpecies: Sed in patria non ſubſiſtit id quod dat ſpeciem virtuti ſpei, actus ſcilicet ſperandi æternam beatitudinem, ut divinô auxiliô obtinendam; cùm in patria habeatur ipſa beatitudo: Ergo in patria non remanet ſpes. Eadem ratione probat 3. p. quæſt. 7. art. 4. ſpem non fuiſſe in Chriſto, qui fuit ab inſtanti conceptionis beatus.

27. Reſpondet Suarez, virtutem ſpei in via quatuor actus habere, ſcilicet amorem concupiſcentiæ, quô Deum ut bonum ſibi proprium diligit, deſiderium quô eôdem modô Deum ſibi exoptat, expectationem æternæ beatitudinis ut divinô auxiliô obtinendæ, & denique delectationem de tali bono: ex quibus actibus, inquit, ſecundus & tertius, ſcilicet deſiderium & expectatio, cùm ſint de bono non habito, repugnant ſtatui beatitudinis, & non manent in patria, bonô jam obtentô; benè tamen alij duo, nempe amor concupiſcentiæ, & delectatio, cùm illi non repugnent ſtatui beatitudinis: unde ad illos eliciendos debet habitus ſpei remanere in patria.

28. Sed contrà: Licèt habitus ſpei illos actus ordine quodam eliciat, non tamen ſpecificatur ab omnibus, ſed tantùm ab uno primario & principaliori, ſcilicet ab actu ſperandi; ſicut generatio, licèt producat eſſentiam & paſſiones, tamen ſolùm ſpecificatur ab eſſentia, ſecundariò verò reſpicit paſſiones mediâ eſſentiâ: Sed actus ſperandi deſtruitur obtentâ beatitudine, ut fatetur Suarez: Ergo illâ obtentâ tollitur ſpecificativum habitûs ſpei, & conſequenter ipſe habitus.

29. Reſpondet Suarez, habitum ſpei non reſpicere primariò & eſſentialiter actum ſperandi, ſed actum amoris concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit.

Sed hæc ſolutio apertè continet doctrinam falſam, & à communi Theologorum ſenſu penitùs alienam: Virtus enim denominatur à principaliori actu quem elicit: Atqui ſecunda virtus Theologica, ab omnibus ſpes appellatur: Ergo præcipuus ejus actus eſt actus ſperandi, non verò amor concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit.

Addo quòd ſpes, quæ eſt virtus, reſpondet ſpei, quæ eſt paſſio: Sed actus principalis ſpei, quæ eſt paſſio, non eſt, bonum ſibi proprium & conveniens concupiſcere, ſed bonum arduum poſſibile ſperare: unde non eſt in appetitu concupiſcibili, ſed in iraſcibili: Ergo pariter præcipuus actus virtutis ſpei non eſt amor concupiſcentiæ, quô quis Deum ut bonum ſibi proprium diligit, ſed actus ſperandi, quô expectatur futura beatitudo.

30. Secunda pars concluſionis ſequitur ex præcedenti: Cùm enim delectatio de Deo viſo in patria ſit ſupernaturalis, utpote reſpiciens objectum ſupernaturale, non poteſt procedere à ſola voluntate, ſine concurſu alicujus habitûs ſupernaturalis, & alicujus virtutis Theologicæ; unde cùm non poſſit elici à fide, vel à ſpe, quæ non remanent in patria, conſequens eſt ut eliciatur à charitate.

31. Neque valet ſi dicas, illam poſſe procedere à voluntate, ſolô Dei auxiliô mota & elevata, abſque ullo habitu ſupernaturali. Nam licèt in aliquo caſu id contingat, regulariter tamen, & juxta ſuavem Dei diſpoſitionem, per habitum, & non ſolùm per auxilia elevantur potentiæ ad actus ſupernaturales; & ſic debet aſſignari aliquis habitus concurrens ad delectationem, quam Beati de Deo clarè viſo percipiunt.

32. Deinde eadem pars hâc ratione ſuaderi poteſt. Ab eodem habitu elicitur delectatio, à quo oritur amor, qui eſt cauſa illius: Sed amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, procedit à virtute charitatis: Ergo & delectatio quæ ad illum conſequitur. Major eſt certa: tum quia, ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 28. art. 4. idem eſt habitus qui inclinat ad diligendum, & ad deſiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo: tum etiam quia, ut docet idem S. Doctor in hac parte qu. 60. art 4. actus qui non habent ſpecialem difficultatem, non exigunt ſpecialem habitum, ſed procedunt ab eodem habitu, à quo oritur actus ille cum quo habent majorem connexionem: Atqui delectatio non habet ſpecialem difficultatem, & habet maximam connexionem cum amore ad quem ſequitur: Ergo ab eodem habitu elicitur, à quo oritur amor. Minor verò ſuadetur ex eodem D. Thoma 2. 2. qu. 25. art. 4. ubi docet quòd per charitatem non ſolùm Deum & proximum, ſed etiam noſmetipſos diligimus: Ergo amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, eſt à virtute charitatis. Addo quòd, ſi aliquis Beatus nollet ſibi beatitudinem, peccaret peccatô odij erga ſeipſum: Ergo ex oppoſito vult ſibi beatitudinem ex charitate.

§. II.

Solvuntur objectiones.

33. OBjicies primò: Amor concupiſcentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium ſubſecutum ad illum, non pertinent ad charitatem, ſed ad ſpem, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 12. *Spe gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupiſcentiæ, quô Beati Deum ut bonum ſibi proprium diligunt, & delectatio quæ ad illum ſequitur, à virtute ſpei, non verò ab habitu charitatis eliciuntur.

Reſpondeo conceſsô Antecedente, negando Conſequentiam: quia amor concupiſcentiæ, quô in via appetimus beatitudinem, & de ea delectamur, illam reſpicit ſub ratione boni ardui futuri, quod eſt objectum formale ſpei; in patria verò amor quô Beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea, reſpicit illam ut bonum præſens & jam obtentum; unde non po-

teſt elici à ſpe, quæ eſt de bono arduo & futuro, & quæ proinde in Beatis non manet; ſed ſolùm à charitate, ad quam tanquam ad proximiorem virtutem reducitur, & quæ ſola ex virtutibus Theologicis remanet in patria.

35. Dices: Actus oppoſiti non poſſunt procedere ab eodem habitu: Sed amor amicitiæ & concupiſcentiæ (idem dicendum de delectatione ad utrumque amorem conſequente) inter ſe opponuntur; nam amor amicitiæ reſpicit bonum amici, amor verò concupiſcentiæ reſpicit bonum proprium: Ergo in Beatis non poſſunt procedere à virtute charitatis.

36. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: Amor enim concupiſcentiæ non ſemper opponitur charitati, ſed interdum illi ſubordinatur, & ſe habet ut actus ejus ſecundarius: nam ut ſuprà ex D. Thoma vidimus, per charitatem non ſolùm Deum & proximum, ſed etiam noſmetipſos diligimus. Neque obſtat, quòd amor amicitiæ reſpiciat bonum amici, amor verò concupiſcentiæ bonum proprium: quia bonum proprium non ſemper opponitur bono amici, ſed interdum illi ſubordinatur, & cum eo connectitur, ut contingit in Beatis; illorum enim beatitudo, & delectatio quam ex ea percipiunt, non opponuntur Deo & bono ipſius, ſed illi ſubordinantur, & ab eo procedunt, cùm ſint ipſius participatio: unde amor concupiſcentiæ, quô Beati propriam beatitudinem diligunt, ſubindeque gaudium quod ex tali amore ſequitur, à virtute charitatis, ut ejus actus ſecundarij procedunt.

37. Objicies ſecundò: Si actus delectationis in patria non eliciatur à virtute ſpei, maximè quia talis virtus non manet in patria: Sed falſum eſt quòd ſpes non remaneat in patria: Ergo actus delectationis in patria, à virtute ſpei eliciuntur. Major patet, Minor probatur. In Beatis remanet donum timoris, juxta illud Job. 26. *Columnæ cæli contremiſcunt, & pavent ad nutum ejus:* quod de Beatis Angelis explicat D. Gregorius: unde etiam D. Thomas 3. p. qu. 7. art. 6. ponit tale donum in Chriſto, quamvis ab inſtanti conceptionis beatus fuerit, juxta illud Iſaiæ 11. *Replebit eum ſpiritus timoris Domini:* Ergo etiam ſpes fuit in Chriſto, & remanet in Beatis. Probatur Conſequentia: nam ſicut bonum arduum poſſibile obtineri, eſt objectum formale ſpei, ita malum arduum poſſibile evitari, eſt objectum formale timoris: Ergo ſi hoc non obſtante in Chriſto & in Beatis reperitur donum timoris, etiam virtus ſpei poterit remanere in patria.

38. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, conceſsô Antecedente, nego Conſequentiam. Ad probationem illius, diſtinguo Antecedens. Malum arduum poſſibile evitari eſt objectum formale timoris, ut eſt paſſio, concedo Antecedens, ut eſt donum Spiritûs ſancti, nego Antecedens: objectum enim timoris, ut eſt donum, eſt diuina majeſtas, & excellentia, ut potens infligere aliquod malum, vel privare aliquô bonô; unde quamvis in Beatis non ſit timor qui eſt paſſio, benè tamen timor qui eſt donum Spiritûs Sancti. Verùm in illis non propterea remanet ſpes, prout eſt virtus Theologica: quia in patria, obtentâ beatitudine, perit objectum formale illius, ut ſuprà oſtendimus. Solutio eſt D. Thomæ 3. p. qu. 7. art. 1. ubi docet in Chriſto fuiſſe donum timoris, & ſibi primò objicit: *Videtur quòd in Chriſto non fuerit donum timoris: ſpes enim videtur potior quàm timor; nam ſpei objectum eſt bonum, timoris verò malum: Sed in Chriſto non fuit virtus ſpei, ut ſuprà dictum eſt; Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.* Cui argumento ſic reſpondet: *Ad primum dicendum quòd habitus virtutum & donorum propriè & per ſe reſpiciunt bonum, malum autem ex conſequenti..... & ideò de ratione doni timoris non eſt illud malum quod reſpicit timor; ſed eminentia illius boni, ſcilicet divini, cujus poteſtate aliquod malum infligi poteſt. Sed ſpes ſecundùm quòd virtus eſt, reſpicit non ſolùm authorem boni, ſed etiam ipſum bonum, inquantum eſt non habitum; & ideo Chriſto, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus ſpei, ſed donum timoris.* Idem cum proportione dicendum eſt de Beatis.

ARTICVLVS III.

Quodnam ſit objectum proximum & immediatum delectationis ſeu fruitionis beatificæ?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis ſtatus difficultatis proponitur.

39. NOTANDVM primò, quòd omnis inclinatio, quæ bonum aliquod inſequitur, poſſeſſione illius quietatur; & quòd ex illa poſſeſſione reſultat terminus quidam, qui in omnibus dicit ceſſationem motûs, in ſingulis verò ex diverſitate inclinationis diverſam addit perfectionem, & diverſum ſortitur nomen. Quando lapis poſſidet centrum, reſultat terminus, quies ſcilicet, quæ præcisè dicit ceſſationem motûs: quando bruta poſſident bonum apprehenſum, reſultat delectatio: quando creatura intellectualis poſſidet ſuum bonum intellectuale, reſultat terminus, qui dicitur gaudium; & hoc quidem perfectius quiete & delectatione, ſicut ipſa inclinatio rationalis perfectior eſt ſenſitivâ; ſi verò ſit poſſeſſio ultimi finis, dicitur fruitio. Quærimus ergo quodnam ſit objectum proximum & immediatum illius delectationis, quæ ex viſione beatifica & conſecutione ultimi finis oritur, & quæ à Theologis *fruitio beatifica* appellatur? Pro reſolutione

40. Notandum ſecundò, triplicem poſſe diſtingui in Beatis fruitionem & delectationem: primam quâ delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei eſt: ſecundam, quâ delectantur de Deo, ut præſente & habito per viſionem: tertiam, quâ delectantur de actu viſionis beatificæ quam eliciunt. Prima ad amorem amicitiæ ſpectat, duæ verò poſteriores ad amorem concupiſcentiæ. Si ergo loquamur de prima, certum eſt illam habere pro objecto proximo & immediato ipſum Deum, & viſionem ſolùm eſſe conditionem neceſſariò requiſitam, ut de Deo & bono divino Beati delectentur: habet enim ſolùm rationem cognitionis, cognitio autem ſolùm eſt conditio objecti voluntatis, ut docetur in Philoſophia. Solùm ergo difficultas procedit de ſecunda & tertia delectatione, quæ ad amorem concupiſcentiæ pertinent.

§. II.

§. II.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

41. Dico primò, objectum proximum & immediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præſente, & habito per viſionem, eſſe ipſum Deum; viſionem verò eſſe objectum ſecundarium, & non ſolùm conditionem illius. Eſt contra Durandum, aſſerentem talem delectationem non habere pro objecto proximo & immediato Deum, ſed ejus viſionem; & contra plures ex Modernis, qui docent ex Deo & viſione componi unum objectum totale & immediatum hujuſmodi delectationis, B quod eſt Deus viſus.

42. Probatur prima pars ratione fundamentali. Idem eſt objectum fruitionis & delectationis patriæ, & ſpei quam habemus in via, licèt diverſimodè; id enim quod in via futurum ſperatur, delectat in patria ut præſens: Sed objectum primarium & immediatum ſpei, eſt Deus ut bonum noſtrum, non autem viſio beatifica: Ergo & delectationis vel fruitionis patriæ. Major patet, Minor probatur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 17. art. 5. ubi ait: *Spei, inquantum eſt virtus, principale objectum eſt Deus.* Secundò probatur ratione: Virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato; aliàs religio C & timor Dei eſſent virtutes Theologicæ, ſi ſufficeret reſpicere Deum mediatè: Sed ſpes eſt virtus Theologica: Ergo habet Deum pro objecto immediato, non autem viſionem beatificam. Quod verò utrumque immediatè non reſpiciat, eadem ratione convincitur, contra Authores ſecundæ ſententiæ. Virtus enim Theologica habet pro objecto proximo & immediato aliquid purè increatum, non verò aliquid mixtum ex creato & increato: Sed viſio beatifica eſt aliquid creatum: Ergo ſpes (ſubindeque fruitio & delectatio illi correſpondens in patria) utrumque, Deum ſcilicet & viſionem, pro objecto D primario & immediato habere nequit, ſed ſolùm Deum, ut habet rationem primi veri & ſummi boni, quô Beatus fruitur per viſionem beatam. Unde Auguſtinus 10. confeſſ. cap. 23. dicit: *Beata quippe vita eſt gaudium de veritate, hoc eſt enim gaudium de te qui veritas es.*

43. Probatur ſecundò eadem pars: Illud eſt objectum immediatum delectationis patriæ, quod eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatificæ: Sed ſolus Deus, & non viſio, eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatæ: Ergo ſolus Deus, & non viſio eſt objectum immediatum delectationis patriæ. Major patet: objectum enim actûs voluntatis eſt illud bonum, quod proponitur per illam cognitionem, ad E quam ſequitur talis actus voluntatis: Sed nulla eſt eſt alia cognitio intellectûs, ad quam ſequitur delectatio beatifica, quàm viſio: Ergo illud eſt objectum immediatum delectationis patriæ, quod eſt objectum primarium & immediatum viſionis beatæ. Minor etiam eſt evidens: quia viſio directè proponit tantùm Deum ut ſummum bonum, & ſummè delectabilem, non verò ſeipſam, niſi indirectè, ſecundariò, & per reflexionem, quatenus eſt eminenti quodam modo cognitio ſimul directa & reflexa: unde licèt ipſa viſio ſit objectum veluti ſecundarium & mediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præſente & habito per A viſionem, non tamen objectum proximum & immediatum.

Ex hoc probata manet ſecunda pars concluſionis, quæ aſſerit viſionem non eſſe puram conditionem, ſed etiam objectum ſecundarium talis delectationis & fruitionis, ut expreſsè docet Capreolus in 1. diſt. 1. qu. 1. art. 1. conclu. 5. ubi ait: *Fruitio beatifica non ſolùm tranſit objectivè ſuper Deum, imò ſuper viſionem quâ videtur Deus, & eâdem fruitione fruimur utroque.* Et ad 1. contra 3. dicit *quòd ſuper utrumque cadit fruitio, ſed principaliter & primariò ſupra Deum, conſequenter ſupra viſionem beatificam.* 44.

Confirmatur: Idem eſt objectum ſpei & fruitionis, ut ſuprà dicebamus: Sed ſpes eſt de utroque, de Deo quidem, ſeu de beatitudine objectiva, primò & principaliter; de viſione autem & beatitudine formali, minùs principaliter & ſecundariò: Ergo & fruitio. Unde inter fruitionem & delectationem, quâ Beati delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei eſt, & quæ pertinet ad amorem amicitiæ, & illam quâ delectantur de Deo ut præſente & habito per viſionem, quæ ad amorem concupiſcentiæ ſpectat, hoc reperitur diſcrimen, quòd in prima viſio eſt ſolùm conditio neceſſariò requiſita, in altera verò non habet ſolùm rationem conditionis, ſed etiam objecti ſecundarij: quia in prima delectatione viſio habet ſolùm rationem cognitionis; cognitio autem ſolùm eſt conditio objecti voluntatis: reſpectu verò ſecundæ non ſolùm habet rationem cognitionis, ſed etiam adeptionis; adeptio autem ultimi finis, eſt objectum ſecundarium ſpei in via, & delectationis beatificæ in patria. 45.

Dico ſecundò: Delectatio quâ Beati delectantur de actu viſionis beatificæ quam eliciunt, quæ etiam ad amorem concupiſcentiæ pertinet, pro objecto immediato habet ipſam viſionem, Deum verò pro objecto mediato & quaſi connotato per immediatum. 46.

Hæc concluſio eſt omnino evidens: Sicut enim qui delectatur de actu ſcientiæ quem elicit, talem actum pro objecto immediato ſuæ delectationis habet, & id circa quod talis actus verſatur, pro objecto mediato: ita ſimiliter, cùm Beati de actu viſionis beatificæ, quam eliciunt, delectantur, ipſa viſio eſt objectum immediatum talis delectationis; Deus autem qui per viſionem attingitur, objectum mediatum & quaſi connotatum per illam: è contra verò quando delectantur de Deo ut præſente & habito per viſionem, objectum immediatum talis delectationis eſt Deus, & viſio objectum tantùm ſecundarium & mediatum, ut diximus in præcedenti concluſione. Unde D. Thomas in 4. diſt. 49. qu. 3. art. 1. quæſtiunc. 1. ſic habet: *Viſio eſt delectabilis dupliciter, unô modô ex parte objecti viſionis, inquantum id quod videtur delectabile eſt: aliô modô ex parte viſionis, inquantum ipſum videre delectabile eſt; delectamur enim cognoſcendo mala, quamvis ipſa mala non delectent: quia ergo viſio beatifica eſt perfectiſſima, utroque modo delectabilis eſt.* Ergo non ſolùm Deus, ſed etiam ipſa viſio, poteſt eſſe immediatum objectum delectationis Beatorum, illius ſaltem quâ gaudent de actu viſionis beatificæ quem eliciunt.

§. III.

Solvuntur objectiones.

47. CONTRA primam partem primæ concluſionis objicit primò Durandus: Illud ſolùm eſt proximum & immediatum objectum delectationis pertinentis ad amorem concupiſcentiæ, quod eſt bonum proprium illius qui delectatur: At Deus ſecundùm ſe non eſt bonum proprium Beati, ſed ſolùm ratione viſionis beatificæ, per quam ab illo poſſidetur: Ergo ſecundùm ſe & per ſe primò non eſt objectum talis delectationis, ſed tantùm ſecundariò, & ratione viſionis. Major eſt evidens: delectationes enim ſequuntur naturam amoris ad quem pertinent: Sed amor concupiſcentiæ ſolùm circa bonum proprium concupiſcentis verſatur: Ergo & delectatio quæ ad illum pertinet. Minor enim videtur certa: quia bonum extrinſecum non poteſt eſſe proprium, niſi mediante aliquâ operatione quâ conjungitur: Sed Deus eſt bonum extrinſecum Beatis, & illis conjugitur mediante viſione: Ergo non eſt bonum proprium Beati, niſi ratione viſionis.

48. Confirmatur: In delectationibus corporeis & ſenſibilibus, objectum immediatum non eſt res ipſa quâ fruitur appetitus, ſed ejus poſſeſſio & aſſecutio; appetitus enim non delectatur de cibo & potu in ſe, ſed de eo ut actu manducatur & bibitur; & avarus non de ipſo auro, ſed de poſſeſſione ejus gaudet: Ergo ſimiliter objectum immediatum delectationis beatificæ, ad amorem concupiſcentiæ pertinentis, non eſt Deus ipſe, ſed ejus poſſeſſio & conſecutio, quæ eſt ipſa viſio beatifica.

49. Ad objectionem, conceſsâ Majori, diſtinguo Minorem: Deus non eſt bonum proprium Beati, niſi ratione viſionis beatificæ, tanquam conditionis illum applicantis intellectui Beati, concedo Minorem: tanquam rationis formalis, nego Minorem. Ad cujus probationem ſimiliter diſtinguo Majorem: bonum extrinſecum non poteſt eſſe proprium niſi mediante aliquâ operatione quâ conjungatur, tanquam conditione applicante, concedo Majorem: tanquam ratione formali, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

Explicatur: Quando dicitur quòd ignis non calefacit, niſi ut approximatus ligno; & finis non movet voluntatem, niſi ut apprehenſus, hoc verum eſt, ſi particula, *ut*, denotet conditionem neceſſariò requiſitam in igne ad comburendum, & in fine ad finalizandum, ſecùs verò, ſi exprimat rationem formalem: quia ratio formalis calefaciendi, & finalizandi, non eſt approximatio, aut apprehenſio, ſed calor, & bonitas, quæ per approximationem & apprehenſionem applicantur & conjunguntur paſſo & appetitui. Ita ſimiliter, cùm dicitur quòd Deus non eſt bonum Beati, niſi ratione viſionis beatificæ, hoc verum eſt, ſi ly *ratione* denotet conditionem ſeu cauſam applicantem, non tamen ſi declaret rationem & cauſam formalem: nam Deus eſt bonum Beati ratione ſuæ infinitæ bonitatis & perfectionis, per quam eſt ſummè conveniens creaturæ rationali; licèt debeat illi applicari & conjungi per viſionem beatam, quæ eſt ejus adeptio & conſecutio. Unde ad confirmationem negandum eſt Antecedens: cùm enim quis bibit vinum ad ejus ſuavitatem deguſtandam, objectum immediatum hujuſmodi delectationis eſt vinum ſecundùm ſuam bonitatem & ſuavitatem intrinſecam, ratione cujus eſt conveniens appetitui, licèt deguſtatio ſeu potatio requiratur tanquam medium, & tanquam actio quâ conjunctio fiat cum objecto. Avarus etiam non delectatur immediatè de poſſeſſione auri, ſed de auro poſſeſſo; ita ut aurum ſit objectum quod & immediatum ſuæ delectationis, poſſeſſio verò ſolùm conditio, per quam ei unitur & applicatur, vel objectum tantùm ſecundarium talis delectationis.

Objicies ſecundò: Idem eſt objectum deſiderij, ſeu ſpei in via, & delectationis in patria: Atqui deſiderium, ſeu ſpes in via, non habet pro objecto immediato Deum, ſed viſionem Dei: Ergo nec delectatio. Major patet ex ſupra dictis, Minor verò probatur. Deſiderium & ſpes formaliter reſpiciunt bonum futurum acquirendum: Atqui Deus ſecundùm ſe non eſt futurus, ſed ſolùm Dei viſio: Ergo Deus non eſt objectum immediatum deſiderij & ſpei in via, ſed ſolùm viſio Dei. 50.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: ſi enim ſpes haberet pro objecto immediato & primario Dei viſionem, non verò ipſum Deum, non eſſet virtus Theologica; cùm de ratione virtutis Theologicæ ſit immediatè reſpicere aliquid increatum, & ab illo ſpecificari; ut patet in fide & charitate, quæ immediatè Deum ſub ratione primi veri & ſummi boni reſpiciunt. Unde ad probationem Minoris, diſtinguo Majorem: objectum ſpei eſt bonum futurum, ita ut futuritio ſit ratio formalis objecti, aut ad illam pertineat, nego Majorem: ita ut ſit conditio, concedo Majorem, & Minorem, & nego Conſequentiam. Sicut enim eſſe non viſum non attingitur à fide primò & per ſe; quia non eſt ratio formalis, ſed tantùm conditio vel modus intrinſecus in objecto fidei, quod eſt veritas prima revelans: ita etiam ratio futuri, vel non habiti, non attingitur à ſpe per ſe primò, ſed tantùm ſecundariò; quia non eſt ratio formalis ſpecificativa illius, ſed tantùm conditio ad illam neceſſariò requiſita, aut modus intrinſecus objecti illius. Idem cum proportione, de delectatione beatifica dicendum eſt: illa enim eſt primò & immediatè de Deo, & infinitâ ejus bonitate & ſuavitate, ſecundariò verò & mediatè de ejus præſentia & viſione, quæ eſt tantùm conditio ad illam requiſita, vel ad ſummum objectum illius ſecundarium, ut in ſecunda parte concluſionis dictum eſt. 51.

Dices: Id per quod ſpes differt à gaudio & fruitione, eſt objectum ipſius, & non ſolùm conditio: Sed ſpes per hoc ſolùm differt à gaudio, quòd gaudium ſeu fruitio eſt de bono præſenti & poſſeſſo, ſpes verò de bono futuro & nondum obtento: Ergo futuritio pertinet ad objectum ſpei, non ſolùm ut conditio, ſed etiam ut ratio formalis illius. 52.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: per quod differt formaliter, concedo Majorem: ſolùm applicativè, nego Majorem: futuritio autem & præſentia non ſunt diverſæ rationes formales in actibus voluntatis, ſed diverſæ conditiones applicantes diverſum modum appetibilitatis & bonitatis; nam futuritio applicat bonum nondum habitum & poſſeſſum; præſentia verò bonum habitum & poſſeſſum. 53.

Objicies tertiò: Idem eſt objectum delecta- 54.

tionis in Beatis, & triſtitiæ in damnatis: Atqui A objectum immediatum triſtitiæ, quam habent damnati, non eſt Deus ſecundùm ſe, ſed carentia divinæ viſionis: Ergo objectum immediatum delectationis Beatorum non eſt Deus, ſed viſio beatifica.

55. Huic argumento reſpondet Caietanus 2. 2. qu. 17. art. 5. negando paritatem: duplicem autem aſſignat rationem diſcriminis. Prima eſt, quia Beati habent appetitum rectè diſpoſitum; & ideò primò & principaliter gaudent de eo de quo magis eſt gaudendum: primò enim gaudent de bono divino in ſe, ſecundò de bono divino, quatenus eſt ipſorum bonum, & tertiò de ipſa viſione: At verò damnati, quia habent B voluntatem deordinatam, non triſtantur de eo quod opponitur bono divino in ſe, cujuſmodi eſt malum culpæ, neque ſimiliter de Deo non viſo, ſed tantùm de carentia viſionis. Secunda diſparitas eſt, quia Deus ſecundùm ſe eſt objectum maximè conveniens creaturæ rationali; unde ſecundùm ſe habet quòd poſſit eſſe objectum delectationis Beatorum: At non habet ſecundùm ſe aliquid diſconveniens, ſed tantùm quatenus infert aliquod malum pœnæ; & ideò ſub hac tantùm ratione eſt objectum triſtitiæ in damnatis.

56. Objicies quartò: D. Thomas infrà quæſt. 11. C art. 3. ad 3. dicit quòd finis ſumptus pro re quæ eſt finis, & pro adeptione rei, non ſunt duo fines, ſed unus finis; ex quo infert eâdem fruitione nos frui Deo, & viſione illius: Ergo delectatio ſeu fruitio beatifica eſt de utraque immediatè.

57 Reſpondeo conceſsô Antecedente, negando Conſequentiam: licèt enim verum ſit eâdem fruitione nos frui Deo, & beatitudine formali, quæ eſt adeptio Dei, non tamen eôdem modô; ſed Deo fruimur primò & principaliter, viſione verò, quæ eſt adeptio ejus, ſecundariò & per reflexionem, ut in ſecunda parte concluſionis declaravimus. Neque hinc ſequitur eſſe duos fines, Deum & ejus adeptionem: nam ut eſſent D duo fines ultimi, opus eſſet ut tam Deus, quàm ejus adeptio, haberent dignitatem ultimatè diligibilem propter ſe; hoc enim eſt de ratione ultimi finis: quod hîc non contingit, cùm ſolus Deus talem bonitatem habeat; adeptio verò ejus ſolùm ſit id quô Deus talem bonitatem habens nobis conjungitur.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Beati ſint impeccabiles ab intrinſeco? E

NEGANT Scotus & Nominales in 1. diſt. 1. qu. 4. aſſerentes Beatos eſſe impeccabiles ſolùm ab extrinſeco, & ex divina providentia, impediente ne in peccatum labantur, eoſque ad Dei amorem continuò determinante & applicante. Quam ſententiam probabilem reputat Salas hîc tract. 2. diſp. 7. ſect. 8. licèt oppoſitum judicet probabilius, loquendo de viſione quâ beatificamur de facto, ſecùs de alia poſſibili, quæ tam tenuis, inquit, eſſe poteſt, ut non confirmet ab intrinſeco in bona voluntate. Oppoſitum docent alij Theologi, maximè Thomiſtæ: unde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco breviter, Beatos eſſe impeccabiles ab intrinſeco.

Probatur concluſio multipliciter: Primò, quia 58. Beatitudo petit ab intrinſeco omne bonum afferre, & omne malum auferre: Sed impeccabilitas eſt maximum bonum, peccatum verò ſummum malum: Ergo beatitudo poſtulat ab intrinſeco excludere omne peccatum, & reddere beatum impeccabilem.

Secundò probatur: Beatitudo eſt inamiſſibi- 59. lis ab intrinſeco, ut oſtendemus in ultima diſputatione: Ergo petit ab intrinſeco excludere, ſeu impedire omne id ratione cujus poſſet amitti: ſicut cœlum, quia ab intrinſeco eſt incorruptibile, ab intrinſeco petit excludere omne quod ad illius corruptionem diſponeret: At peccatum, ſi de facto daretur, beatitudinem deſtrueret; cùm beatitudo ſit ſumma fælicitas, peccatum verò ſumma miſeria: Ergo beatitudo ab intrinſeco petit peccatum excludere, ſi commiſſum inveniat, & committendum impedire.

Tertiò probatur: Licèt repugnet creaturæ eſ- 60. ſe impeccabilem per naturam, ei tamen convenire poteſt impeccabilitas per gratiam: At nulla gratia ad hunc effectum præſtandum aptior eſt, quàm gratia conſummata patriæ, cùm illa ſit perfectiſſima, & veluti in ſuo centro & ſtatu connaturali: Ergo illa reddit Beatos ab intrinſeco impeccabiles: unde 1. Petri 1. vocatur *incorruptibilis & incontaminata hæreditas.*

Confirmatur: Gratia patriæ eſt multò perfe- 61. ctior, ſaltem quantùm ad modum operandi, quàm quælibet gratia viæ; cùm illa reguletur per lumen gloriæ, & claram Dei viſionem, iſta verò per fidem & cognitionem obſcuram: Sed gratia viæ interdum confirmat & immobilitat hominem in bono, illumque reddit impeccabilem, etiam venialiter, ut patet in Beata Virgine: Ergo à fortiori gratia patriæ id præſtat in Beatis & comprehenſoribus.

Neque valet, ſi dicas donum confirmationis 62. & impeccabilitatis in Beata Virgine, & in aliis Sanctis confirmatis in gratia, non provenire ab aliqua perfectione intrinſeca gratiæ, ſed ab extrinſeco favore & manutenentia Dei; quâ etiam ratione omnes Beati ſunt impeccabiles, juxta ſententiam Scoti. Non valet, inquam, nam (præterquam quòd hoc falſum eſt, ut demonſtant noſtri Thomiſtæ in tractatu de gratia; ubi docent in viatoribus donum confirmationis in gratia non ſolùm conſiſtere in providentia Dei extrinſeca, occaſiones peccandi tollente, ſed etiam in aliqua perfectione intrinſeca gratiæ, quæ attenditur ſecundùm quandam participationem gratiæ & charitatis patriæ; de quo videri poteſt Alvarez diſp. 104. de auxiliis) hoc datô, non infringitur vis argumenti propoſiti: Gratia enim patriæ, cùm ſit perfectior, & in ſuo ſtatu connaturali, aliquid ampliùs expoſcit quàm gratia viæ: Ergo ſi gratia viæ extrinſeco favore & manutenentiâ Dei interdum reddat hominem impeccabilem, gratia conſummata patriæ id ex natura ſua, & ex perfectione ſibi intrinſeca præſtare petit.

Quartò probatur concluſio: Sicut ſe habet 63. voluntas damnatorum ad malum, ita ad minus ſe habet voluntas Beatorum ad bonum: Sed

damnati, ex eo quòd ſunt in termino, ita habent voluntatem obſtinatam & obfirmatam in malo, ut nullum poſſint bonum opus elicere, ut in tractatu de Angelis oſtenſum eſt : Ergo etiam animæ Beatorum ex ipſa conditione & natura ſtatûs beatifici, quia nimirum ſunt in termino, habent voluntatem ita confirmatam in bono, ut nullum peccatum mortale aut veniale poſſint committere. Unde Auguſtinus lib. 3. contra duas Epiſt. Pelagian. cap. 7. *Hic præceptum eſt, ut non peccemus : ibi præmium, non poſſe peccare.*

Diſp. 1. art. 1. §. 3. Corol.

64. Quintò : Ex D. Thoma 1. p. quæſt. 63. art 1. illa creatura eſt impeccabilis ab intrinſeco, quæ immobiliter conjungitur regulæ ſuæ operationis : Sed Beatus regulæ ſuæ operationis, nempe ultimo fini, per viſionem & amorem beatificum immobiliter conjungitur : Ergo eſt ab intrinſeco impeccabilis. Minor patet, Major probatur: tum quia peccare nihil aliud eſt quàm deflectere & declinare à rectitudine ſuæ regulæ: tum etiam quia, ut ibidem ait S. Doctor, ſi manus artificis eſſet ipſa regula inciſionis, vel talem regulam inſeparabiliter haberet ſibi conjunctam, non poſſet niſi rectè ſcindere : Ergo ſimiliter voluntas, quæ immobiliter conjungitur regulæ ſuæ operationis, non poteſt niſi rectè operari, ſubindeque eſt ab intrinſeco impeccabilis.

65. Denique ſuadetur concluſio, declarando in particulari duplicem radicem ſeu cauſam, unde oritur impeccabilitas in Beatis. Prima eſt ipſa viſio beatifica, quæ triplici ratione potentiam peccandi à Beatis excludit. Primò, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet : nam ut diſcurrit S. Doctor 4. cont. gent. cap. 70. ratione 2. ex eo voluntas immutabilis redditur, quòd totaliter ejus capacitas impletur ; ſicut cœlum eſt immutabile ſubſtantialiter & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ ejus expletur per ipſius formam : Sed tota capacitas voluntatis creaturæ rationalis expletur per viſionem beatificam, per quam omnia ejus deſideria perfectè implentur, ut diſputatione præcedenti in digreſſione de viſione beata oſtenſum eſt : Ergo per viſionem beatam voluntas creaturæ rationalis redditur immutabilis à bono in malum, ſubindeque omnino impeccabilis.

66. Secundò, ut ibidem Præceptor Angelicus eodem libro cap. 92. ratiocinatur, peccatum in voluntate non accidit, ſine aliquali ignorantia intellectûs, propter quod dicitur Proverb. 14. *Errant qui operantur malum* ; & Philoſophus 3. Ethic. ait quòd *Omnis peccans eſt ignorans :* Sed viſio beata excludit ab intellectu Beatorum omnem defectum erroris, ignorantiæ, & inconſiderationis, præſertim circa agibilia in particulari ; cùm juxta communem Theologorum ſententiam, cuilibet Beato ex vi viſionis debeatur cognitio omnium pertinentium ad proprium ſtatum : Ergo viſio beatifica ex vi ſua omne peccatum à voluntate Beatorum excludit. Unde Nazianzenus oratione 44. ſplendori ſeu viſioni quam à Spiritu Sancto habent Angeli, tribuit quòd peccare non poſſunt. Et Iſidorus lib. de ſummo bono cap. 12. *Angeli* (inquit) *licèt ſint naturâ ſuâ mutabiles, non ſinit tamen eos contemplatio mutare divina.*

67. Tertiò : Videns Deum nihil poteſt appetere niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam : Ergo ex vi beatificæ viſionis redditur impeccabilis. Conſequentia eſt bona : nam peccans appetit objectum abſque ordine ad bonum divinum. Antecedens probatur : Nam ut ait S. Thomas hîc art. 4. & 1. p. qu. 62. artic. 8. & qu. 24. de verit. art. 8. ſic ſe habet reſpectu videntis Deum bonitas viſa, ſicut reſpectu viatoris bonitas in communi : At viator nihil poteſt appetere niſi ratione boni in communi : Ergo nec videns Deum poteſt aliquid velle, niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam.

Hanc rationem D. Thomæ improbat Vazquez hîc diſp. 18. cap. 2. num. 9. & ait illam non videri admodum efficacem : nempe quia alio modo comparatur bonum in communi cum ſingulis objectis voluntatis, quàm Deus cum eiſdem ; bonum enim in communi ineluditur eſſentialiter in ſingulis objectis, circa quæ voluntas verſatur actu proſecutionis ; & hâc ratione non poteſt aliquid velle voluntas, quod non ſit bonum, neque ab aliquo averti, quod bonum ſit : At verò Deus non ita includitur in ſingulis objectis voluntatis ; & ideò diſpar eſt inter utrumque ratio. 68.

Verùm hæc inſtantia & ratiocinatio frivola eſt : etſi enim bonum divinum non claudatur eſſentialiter in bonis appetibilibus, non minùs tamen efficaciter movet voluntatem Beati, quàm bonum in communi voluntatem viatoris ; imò efficaciùs movet, cùm neceſſitet voluntatem Beati non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, ut art. 1. oſtendimus: Atqui (ſubſumo) propter efficaciam quâ gaudet bonum ut ſic reſpectu voluntatis viatoris, nihil poteſt illi ut bonum proponi, niſi prout ſtat ſub bono in communi : Ergo ob majorem efficaciam bonitatis divinæ reſpectu voluntatis Beati, nihil poterit illi ut bonum proponi, niſi ut ſtat ſub ordine ad bonitatem Dei. 69.

Confirmatur : Ideo viatori nihil poteſt repræſentari ut bonum, niſi ſub ratione boni in communi, quia evidenter judicat nihil eſſe bonum, niſi ut clauſum ſub illa : At videns Deum etiam evidenter judicat nihil eſſe bonum, nec diligibile, niſi ut ſtat ſub ordine ad bonitatem Dei : Ergo ſicut nihil poteſt viatori proponi ut appetibile, niſi ut ſtat ſub bono in communi ; ita nequit Beato aliquid ut appetendum proponi, niſi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam. 70.

Hæ duæ rationes probant viſionem Dei excludere non ſolùm peccata commiſſionis, ſed etiam omiſſionis : nam etiam hæc requirunt aliquem defectum in intellectu, & ſunt volita ſaltem indirectè & interpretativè contra legem Dei.

Secunda radix unde oritur impeccabilitas Beatorum, eſt amor beatificus, qui ex viſione ſequitur, veluti prima ejus proprietas. Unde ſic arguo : Beatitudo includit amorem beatificum, ſi non tanquam propriam eſſentiam & rationem formalem ; ſaltem ut primam ac præcipuam ipſius proprietatem : Sed cum tali amore incompoſſibile eſt actuale peccatum : Ergo beatitudini ab intrinſeco competit impeccabilitas. Major patet, Minor probatur. Per peccatum homo avertitur à Deo ut ultimo fine, & per charitatem in Deum ut ultimum finem convertitur : At averſio à Deo, & converſio actualis in ipſum, ſimul eſſe nequeunt : Ergo cum amore beatifico incompoſſibile eſt actuale peccatum. 71.

Dices, hoc argumentò convinci Beatos non poſſe peccare mortaliter, quia peccatum mor- 72.

tale eſt averſio à Deo ut ultimo fine: non probari tamen beatitudinem eſſe incompoſſibilem cum peccato veniali, quod non avertit à Deo.

Sed contra: Licèt peccatum veniale non avertat à Deo, divertit tamen ab ipſo: At cum amore beatifico incompoſſibilis eſt nedum averſio à Deo, ſed etiam diverſio: Ergo amor beatificus non ſolùm excludit peccatum mortale, ſed etiam veniale, & cum neutro compoſſibilis eſt. Major eſt certa: per hoc enim differunt actus charitatis, peccatum mortale, & peccatum veniale, quòd charitas convertit hominem in Deum tanquam in ultimum finem; peccatum mortale illum à Deo ut ultimo fine avertit; veniale autem neque convertit, neque avertit, ſed ſolùm divertit ab ultimo fine. Minor verò probatur: Amor neceſſarius nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, non ſolùm cum averſione à Deo, ſed etiam cum diverſione ab illo eſt incompoſſibilis; cùm enim ſit continuus & nunquam interruptus, omnia quæ beatus diligit, actu refert & ordinat in divinam bonitatem tanquam in ultimum finem: Atqui amor beatificus, nedum quoad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, neceſſarius eſt, ut art. 1. oſtendimus: Ergo cum illo nedum auerſio, ſed etiam diverſio à Deo eſt incompoſſibilis.

73. Confirmatur: Actus charitatis, quô taliter homo fertur in Deum, ut ſi memoriæ occurreret veniale peccatum, ipſum deteſtaretur, cum eo peccato incompatibilis eſt: Sed amor patriæ iſtius eſt conditionis: Ergo cum veniali peccato eſt incompatibilis. Major patet, Minor probatur. Amor patriæ debet eſſe conformis cognitioni per quam regulatur: Sed viſio beatifica, quæ regulat amorem patriæ, proponit Deum ut ſuper omnia diligendum, & ad minus virtualiter judicat nihil eſſe appetibile quod ad Deum ordinabile non ſit: Ergo amor beatificus non ſolùm eſt dilectio Dei ſuper omnia, ſed etiam excludit quemvis affectum objecti ad Deum ut ad finem ultimum non ordinabilis, & virtualiter deteſtatur omne peccatum veniale.

74. Ratione iſta ex amore beatifico deſumpta ſæpè utuntur SS. Patres, præſertim Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. aliàs 28. ubi ait: *Natura Angelica eſt in ſemetipſa mutabilis, quam mutabilitatem vincit per hoc, quòd ei qui ſemper idem eſt, vinculis amoris colligatur.* Et D. Auguſtinus 14. de civit. cap. 9. *Vbi* (inquit) *boni adepti amor immutabilis eſt, profectò, ſi dici poteſt, mali cavendi timor ſecurus eſt.* Illius etiam meminit Anſelmus lib. de caſu Diaboli cap. 6. & D. Thomas qu. 24. de verit. art. 8. & lib. 4. contra gentes cap. 92. ratione 7.

75. Dices: Charitas patriæ, & charitas viæ ſunt ejuſdem ſpeciei; & charitas viæ interdum eſt major, & perfectior intenſivè charitate patriæ: Sed charitas viæ non excludit potentiam ad peccandum, imò nec actuale peccatum, ſaltem veniale: Ergo nec charitas patriæ.

Reſpondeo conceſſa Majori, & Minori, negando Conſequentiam: nam charitas patriæ non habet ex ſua ratione ſpecifica, nec ratione perfectionis intenſivæ quâ gaudet, quòd tollat potentiam ad peccandum, ſed ſolùm ratione perfectionis individualis, ſeu modi operandi quem habet in patria: cùm enim ibi reguletur per lumen gloriæ, & claram viſionem, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni clarè repræſentat, & judicat nihil eſſe appetibile quod ad Deum ordinabile non ſit, hinc habet quòd non liberè, ſed neceſſariò operetur, & tollat potentiam ad peccandum etiam venialiter, ut antea expoſuimus.

§. II.

Corollarium notatu dignum.

76. EX dictis inferes contra Victoriam relatum à Medina hîc art. 4. & contra Ægidium à Præſentatione lib. 11. qu. 16. art. 3. §. 3. cauſam ſufficientem impeccabilitatis beatorum eſſe viſionem beatificam: unde etſi de facto viſione & amore impeccabiles reddantur, ſi tamen de potentia Dei abſoluta amor ex viſione non ſequeretur, ratione ſolius viſionis impeccabiles remanerent.

Patet hoc corollarium ex ſuprà dictis. Tum quia voluntas videntis Deum ita ſe habet reſpectu boni divini, ſicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi: unde ſicut impoſſibile eſt aliquem in via operari, niſi reſpiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum non poteſt velle quicquam quod non ordinetur ad ipſum. Tum etiam quia, ut ſuprà arguebamus, non poteſt eſſe in voluntate peccatum, niſi in intellectu error, ignorantia, aut inconſideratio præcedat: Sed viſio beata ratione ſui omnes illos defectus ab intellectu beatorum excludit: Ergo ratione ſui, amore non ſubſecuto, eſt incompatibilis cum actuali peccato.

77. Dices: Viſio beata non habet immediatam oppoſitionem cum peccato: Ergo non habet ex natura ſua excludere illud. Conſequentia videtur legitima. Antecedens probatur: quia viſio eſt in intellectu, peccatum in voluntate: quæ autem ſunt in diverſis ſubjectis non habent immediatam oppoſitionem, neque ſeſe invicem excludunt, ut ſumma frigiditas in manu, & ſummus calor in pede: Ergo &c.

78. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam. Licèt enim viſio Dei non habeat immediatam oppoſitionem cum peccato, habet tamen oppoſitionem immediatam cum aliquo requiſito de neceſſitate ad peccatum, ſcilicet cum judicio practico, quo intellectus hîc & nunc judicat aliquod bonum apparens eſſe eligendum & amandum, quamvis legi divinæ contrarietur, & non ſit ordinabile in divinam bonitatem: hoc autem ſufficit ut viſio beatifica ex ſe, & independenter ab amore quem cauſat, peccatum tam mortale quàm veniale excludat, & cum utroque ſit incompoſſibilis, ut patet ex ſupra dictis.

ARTICVLVS V.

Vtrum de potentia Dei abſoluta poſſit cum viſione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel ſaltem habituale componi?

79. IN hujus difficultatis reſolutione tres reperio Theologorum ſententias. Prima aſſerit peccatum, tam actuale, quàm habituale, poſſe de abſoluta Dei potentia cum viſione & amore beatifico conjungi. Sententiam hanc defendunt omnes qui cenſent, beatitudinem non reddere hominem impeccabilem ex propria & intrinſe-

ca ratione, ſed ex extrinſeca providentia & manutenentia Dei, quos articulo præcedenti impugnavimus. Secunda id contendit de peccato habituali, & negat de actuali. Ita Durandus, Victoria, Medina, Suarez, Salas, & alij. Tertia negat peccatum tam actuale quàm habituale poſſe cum viſione & amore beatifico ſimul exiſtere. Hanc ut probabiliorem ſuſtinent Martinez, Ildephonſus, Ioannes à S. Thoma, Marcus à Serra, & alij ex noſtris Thomiſtis.

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

DIco primò, non poſſe, etiam de abſoluta Dei potentia, cum viſione aut amore beatifico peccatum actuale componi.

80. Hæc concluſio ſequitur ex fundamentis articulo præcedenti ſtatutis: Nam juxta D. Thomam ſic ſe habet reſpectu videntis Deum bonitas divina, ſicut reſpectu non videntis Deum ratio boni in communi: At impoſſibile eſt per quamcumque potentiam, quòd homo in via aliquid velit, niſi ſub ratione boni in communi; cùm malum ut tale non poſſit appeti, ut infra parebit: Ergo repugnat quòd in patria videns Deum velit aliquid, niſi in ordine ad bonum divinum; atque adeò quòd velit peccatum. Item impoſſibile eſt quòd aliquis peccet ſine judicio practico, quo judicetur hîc & nunc eſſe appetendum aliquid, quod ad Deum non ſit ordinabile: Sed implicat tale judicium cum beatifica viſione conjungi: nam illa eſt perfectum judicium, quo beatus ſpeculativè & practicè judicat Deum eſſe ſuper omnia amandum, & omnia ad ipſum eſſe ordinanda: Ergo peccatum actuale non poteſt, etiam de abſoluta potentia, cum beatifica viſione componi.

81. Confirmatur: Ideò odium Dei cum beatifica viſione conjungi nequit, quia ſtante viſione non poteſt voluntati proponi Deus ſub ratione mali; cùm per illam proponatur & repræſentetur ut ſummum bonum: At etiam repugnat quòd ſtante viſione voluntati ut bonum proponatur aliquod objectum, avertens aut divertens à Deo; cùm beatus evidenter judicet per illam nihil eſſe bonum niſi in ordine ad Deum: Ergo repugnat cum viſione beatifica quodvis peccatum actuale, non minùs quàm odium Dei conjungi.

82. Confirmatur ampliùs: Prudentia infuſa non poteſt ſimul eſſe cum peccato, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 47. art. 13. Ergo nec viſio clara Dei; quæ ſpeculativè & practicè perfectior eſt prudentiâ infuſâ, imò eminenter continet omne id quod habet actus prudentiæ.

83. Deinde ſuadetur concluſio ſpecialiter de amore beatifico: Iſte enim eſt formalis converſio actualis ad Deum, cum virtuali ad minus diſplicentia omnis divertentis ab ipſo: Atqui cum converſione actuali ſtare non poteſt de potentia etiam abſoluta averſio actualis à Deo, quæ in peccato mortali invenitur; nec etiam cum virtuali diſplicentia cujuſcumque objecti divertentis à Deo, actualis diverſio competens veniali peccato: Ergo nec peccatum mortale, nec eſt veniale eſt compatibile cum amore beatifico, etiam de potentia Dei abſoluta.

84. Denique probari poteſt concluſio ratione generali. Non poteſt Deus de potentia ordinaria actuale peccatum cum viſione & amore beatifico conjungere: Ergo neque de extraordinaria & abſoluta. Antecedens conceditur ab Adverſariis, & patet ex dictis articulo præcedenti. Conſequentia ſic probatur: Ea quæ Deus miraculosè, ac de potentia extraordinaria & abſoluta operatur, illi ut ſpeciali authori aut conſervatori attribuuntur: Sed repugnat conjunctionem actualis peccati cum viſione & amore beatifico, Deo ut authori aut conſervatori ſpeciali attribui: Ergo & illa de abſoluta potentia ſimul conjungi. Major patet, Minor probatur. Producens aut conſervans ſpeciali concurſu unionem ac ſimultatem duorum extremorum, attingit utriuſque exiſtentiam: Sed repugnat Deum, ut authorem aut conſervatorem ſpecialem, attingere exiſtentiam peccati, tam in fieri, quàm in conſervari; aliàs illi, vel ut producenti, vel ut conſervanti, attribueretur peccatum: Ergo repugnat conjunctionem actualis peccati cum viſione & amore beatifico, Deo ut authori aut conſervatori ſpeciali adſcribi.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco ſecundò: Peccatum etiam habituale de abſoluta potentia non poſſe cum beatifica viſione componi.

85. Probatur primò: Impoſſibile eſt per quamcumque potentiam, quòd homo ſimul habeat duos ultimos fines ſimpliciter, etiamſi unum habeat actualiter, & alium ſolùm habitualiter, ut ſuprà oſtenſum eſt: Sed videns Deum, habet illum actualiter pro ultimo fine ſimpliciter; cùm viſio beatifica ſit Dei ut ultimi finis adeptio: qui verò eſt in ſtatu peccati, in creaturam ut ultimum finem habitualiter converſus eſt: Ergo repugnat peccatum habituale cum beatifica viſione conjungi. *Diſp. 1. art. 6.*

86. Probatur ſecundò: Quæ Deus miraculosè & de potentia extraordinaria & abſoluta operatur, illi ut ſpeciali authori vel conſervatori tribuuntur; ſi enim de abſoluta potentia impediret v. g. ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conſervatio frigoris illi ut ſpeciali authori tribueretur: Sed repugnat conjunctionem peccati habitualis cum beatifica viſione attribui Deo ut ſpeciali authori; alioquin, ut ſuprà arguebamus, exiſtentia aut conſervatio peccati illi ut authori ſpeciali tribueretur, quod infinitæ ejus ſanctitati repugnat: Ergo implicat peccatum habituale, de potentia Dei extraordinaria & abſoluta, cum beatifica viſione componi.

87. Probatur tertiò, ratione fundamentali, quæ virtualiter eſt triplex: Peccatum enim habituale, ſeu macula peccati, tria importat, ſcilicet privationem gratiæ, averſionem à Deo ut ultimo fine, & quod talis privatio & averſio ſit voluntaria, ſeu ex præcedenti actu voluntatis cauſata: Sed viſio beatifica hæc tria virtualiter ſaltem excludit: Ergo cum peccato habituali incompoſſibilis eſt. Major ſupponitur ex tractatu de peccatis; Minor verò quantùm ad ſingulas partes breviter ſuaderi poteſt. Et primò, quòd viſio privationem gratiæ virtualiter excludat, ſic oſtenditur. Actus neceſſariò ſupponens in ſubjecto à quo elicitur gratiam ſanctificantem, ejus privationem implicitè ſaltem & virtualiter excludit: Sed viſio beatifica gratiam ſanctificantem in ſubjecto à quo elicitur, neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit: Ergo ejus privationem virtualiter ſaltem excludit. Major patet: gratia

enim ſanctificans ſui privationem formaliter ex- A
pellit; ſicut lux formaliter expellit tenebras, & quælibet forma ſui privationem: Ergo actus neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponens in ſubjecto à quo elicitur gratiam habitualem, virtualiter ſaltem, ejus privationem excludit, & cum ea incompoſſibilis eſt. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic probatur. Actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali, neceſſariò ſupponit in ſubjecto à quo elicitur, principium radicale vitæ ſupernaturalis: Sed viſio beatifica eſt actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali; unde in Scriptura *vita æterna* ſæpè appellatur; & gratia ſanctificans eſt principium radicale vitæ ſu- B
pernaturalis, cùm illa teneat locum ſubſtantiæ ſupernaturalis, & ſit prima radix virtutum & donorum ſupernaturalium, quæ ſunt principia proxima actuum ſupernaturalium, quibus homo in actu ſecundo vivit vitâ ſupernaturali: Ergo viſio beatifica neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit in ſubjecto à quo elicitur, gratiam ſanctificantem. Minor eſt certa, quoad utramque partem. Major verò declaratur & probatur exemplo actuum vitalium ordinis naturalis: Intellectio enim v. g. neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponit in ſubjecto à quo elicitur, principium radicale vitæ naturalis, ſcilicet animam rationalem; & idem dic de volitione, viſione, C
comeſtione, & aliis operationibus vitalibus ordinis naturalis: unde cùm de vita ſupernaturali eodem modo, proportione ſervata, philoſophandum ſit, ac de vita naturali (gratia enim non deſtruit naturam, ſed perficit) dicendum eſt, actus perfectè vitales vitalitate ſupernaturali, neceſſariò & indiſpenſabiliter ſupponere in ſubjecto à quo eliciuntur principium radicale vitæ ſupernaturalis, quod aliud eſſe non poteſt quàm ipſa gratia ſanctificans. Ex quo inferes Deum non poſſe, etiam de abſolutâ potentia, elevare hominem exiſtentem in peccato mortali ad viſionem beatificam, niſi priùs, ſaltem naturâ, gra- D
tiam ſanctificantem illi infundat; alioquin ſimul viveret & non viveret vitâ perfectè ſupernaturali: ſicut non poteſt facere quòd corpus mortuum operationes vitæ naturalis exerceat, niſi priùs naturâ animam illi infundat.

88. Secunda pars Minoris principalis, quæ aſſerit viſionem beatificam, averſionem à Deo ut ultimo fine virtualiter ſaltem excludere, & cum ea non poſſe componi, facilè ſuadetur. Viſio enim beatifica eſt adeptio ultimi finis, ſeu perfectiſſima cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ut patet ex dictis diſputatione præcedenti: Sed conſecutio ultimi finis, ſeu perfecta cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ſeparationem & averſionem à Deo ut ultimo fine excludit, & cum ea incompoſſibi- E
lis eſt, etiam de abſoluta Dei potentia: Ergo & viſio beatifica.

Neque dici poteſt, ſolùm intellectum beati uniri Deo tanquam ultimo fini per viſionem beatificam, non autem voluntatem; atque ita voluntatem poſſe ab illo manere habitualiter averſam. Nam contra eſt, quòd intellectus non ſolùm facit finem præſentem ſibi, ſed etiam toti ſuppoſito, & conſequenter voluntati, ſaltem mediatè: unde ſicut repugnat lapidem immobiliter conjungi centro, & ſimul ab eo recedere & elongari; ita implicat beatum immobiliter conjungi Deo ut ultimo fini per viſionem beatificam, & ſimul ab eo manere habitualiter averſum & ſeparatum per peccatum habituale in voluntate exiſtens.

89. Tertia pars Minoris principalis, quæ dicit viſionem beatificam, rationem voluntarij, in peccato habituali incluſam, virtualiter ſaltem deſtruere, ſic oſtenditur. Non poteſt viſio clara Dei non deſtruere virtualiter illud quod amor beatificus deſtruit formaliter: Sed amor beatificus deſtruit formaliter rationem voluntarij ad peccatum habituale pertinentem: Ergo viſio Dei eandem deſtruet virtualiter. Minor eſt certa: quia voluntaria proſecutio ſummi boni, deſtruit neceſſariò voluntariam proſequutionem cujuſcumque objecti peccaminoſi, ſibi directè oppoſitam. Major verò probatur: Forma virtualiter continens aliam, virtualiter præſtat effectum ejus formalem: Sed viſio clara Dei eſt forma virtualiter continens amorem beatificum, cujus eſt radix, & unus ex effectibus formalibus amoris beatifici eſt deſtruere rationem voluntarij, ad peccatum habituale pertinentem: Ergo viſio beatifica hoc ipſum virtualiter præſtabit.

§. III.

Solvuntur objectiones.

90. OBJICIES primò contra primam concluſionem: Non minùs repugnat beatitudini triſtitia ſeu dolor actualis, quàm actuale peccatum; ſicut enim beatitudo excludit malum culpæ, ita & malum pœnæ: Sed de potentia abſoluta, triſtitia ſeu dolor actualis cum beatitudine eſſentiali, ſeu viſione beatifica, compoſſibilis eſt; ut patet in Chriſto, in quo fuit ſumma triſtitia, & dolor, licèt ab inſtanti ſuæ conceptionis eſſet beatus & comprehenſor: Ergo etiam actuale peccatum, cum beatitudine ſeu clara Dei viſione poteſt ſubſiſtere.

91. Reſpondeo negando Majorem: tum quia peccatum repugnat beatitudini, ratione viſionis beatificæ, quæ cùm ſit ejus eſſentia, ſeu ratio formalis conſtitutiva, ab ea inſeparabilis eſt: dolor verò ſeu triſtitia illi repugnat ratione gaudij, ſeu delectationis beatificæ, quæ cùm non ſit eſſentia beatitudinis, ſed tantùm ejus proprietas, de potentia abſoluta ab ea ſeparari poteſt. Tum etiam, quia triſtitia ſeu dolor non importat averſionem ab ultimo fine, nec procedit ex judicio & dictamine erroneo, ſicut peccatum, ſed tantùm importat defectum aliquem naturæ, ſive innatum, ſive illatum, & aliquid ipſi diſconveniens; non eſt autem implicantia ſeu repugnantia, quòd viſio beata ſit ſimul cum aliquo defectu aut re aliqua diſconvenienti ipſi naturæ; quia naturam in omnibus eſſe reparatam & perfectam, non eſt ipſa eſſentia beatitudinis, ſed effectus ejus, pertinetque ad ſtatum ejus accidentalem, non verò ad ſubſtantiam: bene tamen implicat averſionem ab ultimo fine, & judicium ſeu dictamen erroneum, cum beatifica viſione ſubſiſtere, ut ſatis ſuprà ponderatum eſt.

92. Objicies ſecundò: Potentia ad peccandum eſt de eſſentia *libertatis* creatæ, vel ſaltem ejus pars aut complementum: Sed in beatis remanet perfecta libertas: Ergo & potentia ad peccandum.

Reſpondeo negando Majorem: potentia enim ad peccandum, neque eſt de eſſentia libertatis creatæ, neque ejus perfectio, aut complementum, ſed potiùs aliquis defectus illi conveniens per accidens, & prout eſt in ſubje-

cto nondum confirmato in gratia, vel nondum clarè videnti divinam eſſentiam. Nam ut perbellè diſcurrit S. Thomas 1. p. quæſt. 62. art. 8. ad 3. *Liberum arbitrium ſic ſe habet ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, ſicut ſe habet intellectus ad concluſiones: Manifeſtum eſt autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet, ut in diverſas concluſiones procedere poſſit ſecundùm principia data: ſed quod in aliquam concluſionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc eſt ex defectu ipſius. Vnde quòd liberum arbitrium diverſa eligere poſſit, ſervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: ſed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis (quod eſt peccare) hoc pertinet ad defectum libertatis. Vnde major libertas arbitrij eſt in Angelis qui peccare non poſſunt* (idem dicendum de aliis beatis) *quàm in nobis qui peccare poſſumus.* De quo uberiùs Tractatu ſequenti.

Diſp. 2. art. 3. § 2.

93. Objicies tertiò: Poteſt Deus præceptum imponere beato de aliquo actu libero, v. g. de cuſtodia hominum: At ſuppoſito illo præcepto, poteſt beatus peccare: Ergo actuale peccatum, cum viſione beatifica poteſt componi. Major patet, Minor probatur. Suppoſito illo præcepto, poteſt beatus omittere talem actum; cùm adhuc ſuppoſito illo præcepto, liberè illum exerceat: Ergo poteſt peccare peccato omiſſionis.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens: ſtante tali præcepto poteſt omittere talem actum, omiſſione phyſica & naturali, concedo Antecedens: omiſſione morali & culpabili, nego Antecedens. Vel poteſt omittere, potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, concedo Antecedens: potentia conſequenti, & in ſenſu compoſito, nego Antecedens, & Conſequentiam.

Poſſunt hæc explicari exemplo Chriſti, qui reſpectu actus cadentis ſub præcepto, fuit liber quoad exercitium, & tamen non potuit peccare: quia licèt potuerit omittere talem actum, prout omiſſio eſt pura negatio actus oppoſiti, non tamen quatenus eſt privatio prædicti actus ut debiti: vel quia licèt illum potuerit omittere potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, non tamen potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito. De quo in Tractatu de Incarnatione, dum agemus de concordia libertatis Chriſti cum ejus impeccabilitate.

Diſp. 21. art. 3. § 3.

94. Dices: Actu omittere actum præceptum, eſt actu peccare: Ergo poſſe illum omittere, eſt poſſe peccare: ſicut quia actu eſſe hominem, eſt actu eſſe animal rationale, poſſe eſſe hominem, eſt poſſe eſſe animal rationale.

Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam: quia arguitur à ſenſu compoſito ad diviſum: ſicut in iſta: Actu non ponere actum præſcitum à Deo, eſt actu falſificare ſcientiam Dei: Ergo poſſe illum non ponere, eſt poſſe illam falſificare. Vel claritatis gratiâ, diſtinguo Conſequens: poſſe omittere actum præceptum, potentiâ conſequenti, & omiſſione privativè acceptâ, eſt poſſe peccare, concedo. Poſſe omittere, potentiâ ſolùm antecedenti, & omiſſione purè negativa, nego.

Ratio diſtinctionis eſt, quia potentia conſequens dicitur, quæ aliquando eſt ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cùm perfectè & completè practica ſit, à nullo prædicato, etiam accidentali, in ſuis extremis præſcindit: potentia autem antecedens eſt, quæ ad actum reducenda non eſt, & cui ex aliqua ſuppoſitione repugnat cum actu conjungi, tenditque in actum vel negationem actûs, ſecundùm ſe, præſcindendo ab his quæ accidentaliter illis conveniunt, eò quòd non ſit practica completè. Cùm ergo ſuppoſito præcepto de aliquo actu, omiſſioni illius connexa ſit ex accidenti ratio privationis moralis, hinc fit quòd potentia conſequens ad illum omittendum, ſit potentia ad omiſſionem moraliter & privativè ſumptam, ſubindeque potentia ad peccandum; non verò potentia antecedens, quæ tendit ad negationem actûs ſecundùm ſe, & cum præciſione eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet iſta conſequentia: Beatus potentiâ antecedenti poteſt omittere actum præceptum: Ergo poteſt peccare: ſicut nec iſta: Chriſtus, ſuppoſito præcepto Patris de ſubeunda morte, potuit non mori potentiâ antecedenti: Ergo potuit peccare, & præceptum Patris non implere.

95. Nec obſtat exemplum quod in argumento adducitur: nam homo eſt eſſentialiter animal rationale; omiſſio verò ſeu negatio mortis in Chriſto (idem dicendum de omiſſione actualis cuſtodiæ in Angelo aut beato) non eſt eſſentialiter privatio & tranſgreſſio, ſed accidentaliter, & ratione præcepti per accidens ſuppoſiti; potentia autem non poteſt ab actu dividere quæ ſunt illi eſſentialia, & ſic non ſtat potentia ad eſſe hominem, diviſivè ab hoc quod eſt eſſe animal rationale; poteſt tamen præſcindere ab illis quæ accidentaliter conjunguntur cum actu vel negatione ejus, per tendentiam ad illa ſecundùm ſe accepta; & quia negatio mortis, vel cuſtodiæ, cadentis ſub præcepto, ſolùm eſt privatio per accidens, & ratione præcepti, quod illi eſſentiale non eſt; conſequens fit, quòd adhuc in inſtanti præcepti, poſſit potentia tendere ad illam ſecundùm ſe inſpectam, quoad ſibi eſſentialia, quâ ratione ſolùm eſt negatio, præſcindendo ab illa, quatenus privatio eſt; & conſequenter tendere ad illam in ſenſu diviſo, non autem in ſenſu compoſito. Quod mille exemplis in omnium ſententia admittendis poſſet manifeſtari: ſed de hoc fusè loco citato dicemus.

96. Inſtabis: Stante præcepto de aliquo actu ſupernaturali, poteſt Deus negare beato auxilium efficax ad illum eliciendum: Ergo beatus poteſt omittere actum præceptum, non ſolùm potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, ſed etiam potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito, ſubindeque peccare. Antecedens videtur certum: cùm enim auxilium efficax ſit purè gratuitum, & non requiratur ad poſſe, ſed ad agere, Deus nemini tenetur illud concedere. Conſequentia verò eſt manifeſta: nam cùm auxilium efficax applicet potentiam ad operandum, ad ejus denegationem non ſolùm ſequitur potentia conſequens & expedita ad omittendum actum præceptum, ſed etiam actualis illius omiſſio.

97. Reſpondeo primò, negando Antecedens: ſicut enim ex ſuppoſitione quòd Deus Chriſto Domino imponat præceptum ſupernaturale, tenetur illi dare auxilium efficax ſupernaturale, quia perſona impeccabilis eſt; ita ex hypotheſi quòd aliquem elevet ad claram ſui viſionem, & illi actum aliquem ſupernaturalem præcipiat,

cipiat, tenetur auxilium efficax ad illum elicien- A
dum tribuere; quia (ut ſuprà oſtendimus) ex vi
ſtatus beatifici, & claræ Dei viſionis, redditur
omnino impeccabilis.

98. Reſpondeo ſecundò, quòd ſi inſtante aliquo præcepto ſupernaturali, Deus omne auxilium efficax, omnemque ad agendum concurſum denegaret, omiſſio talis præcepti non eſſet priva- *Diſp. 4. art. 2.* tiva & culpabilis, ſed purè negativa & inculpabilis: nam, ut in tractatu de peccatis oſtendemus, ut omiſſio ſit voluntaria & culpabilis, debet neceſſariò habere annexum aliquem actum, qui ſit cauſa vel occaſio omittendi, B quique per ordinem ad omiſſionem ſit intrinſecè & poſitivè malus: Si autem Deus omnem concurſum ad agendum beato denegaret, eo ipſo deeſſet illi omne exercitium liberum, nullumque poſſet elicere actum, qui eſſet cauſa omittendi præceptum.

99. Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Poteſt Deus hominem in peccato mortali exiſtentem, ad viſionem beatificam elevare, non infundendo illi gratiam ſanctificantem: Sed in tali caſu viſio beatifica & peccatum habituale ſimul exiſterent: Ergo illa poſſunt per abſolutam Dei potentiam ſimul exiſtere. Major videtur certa: ad viſionem enim beatificam ſolùm requiritur lumen gloriæ, quod tribui poteſt ſine infuſione gratiæ. Minor etiam videtur aper- C ta: cùm enim peccatum habituale eſſentialiter conſiſtat in privatione gratiæ, non poteſt expelli ſine infuſione illius: Sed in tali caſu non infunderetur gratia, ut ſupponimus: Ergo peccatum habituale non tolleretur, ſed remaneret & ſimul exiſteret cum viſione beata.

100. Reſpondeo primò, negando Majorem: nam ſicut non poteſt per abſolutam Dei potentiam elici actus vitalis, abſque principio radicali vitæ; ita nec viſio beata, ſine gratia; cùm viſio ſit actus perfectè vitalis vitalitate ſupernaturali; gratia verò principium radicale vitæ ſupernaturalis; ut in tertia ratione ſecundæ concluſionis fusè expendimus.

101. Reſpondeo ſecundò, data & non conceſſa D Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum eſt, peccatum habituale non conſiſtere eſſentialiter in privatione gratiæ præcisè & abſolutè ſumpta, ſed in privatione gratiæ, ut voluntaria, cùm ad peccatum ratio voluntarij neceſſariò requiratur: vnde ſi Deus à juſto dormiente auferret gratiam, per ſuſpenſionem concurſûs conſervativi illius, licèt ille careret gratiâ, non tamen haberet maculam peccati, quia illa carentia non eſſet illi voluntaria. Idem cum proportione dicendum eſt in propoſito: licèt enim homo ille ad viſionem beatificam elevatus, gratiâ ſanctificante careret, non tamen propterea maculam peccati, ſeu pec- E catum habituale haberet: quia cùm viſio beatifica ſit ex ſe & ex ſua natura virtualis & implicita peccati retractatio, ut ſuprà oſtendimus, talis carentia non remaneret ampliùs voluntaria. Vnde quando dicitur, quòd carentia gratiæ non poteſt tolli, niſi per ejus infuſionem, diſtinguendum eſt: non poteſt tolli phyſicè, & in ratione puræ negationis, concedendum eſt: non poteſt tolli moraliter, & in ratione privationis, ſeu carentiæ voluntariæ, negandum: ut enim hoc ſecundo modo tollatur, ſufficit quòd ponatur actus formaliter aut virtualiter retractans, & deſtruens rationem voluntarij, quæ in ea includitur.

Objicies ultimò: Viſio beatifica & peccatum 102.
habituale non opponuntur: Ergo poſſunt eſſe ſimul, ſaltem per abſolutam Dei potentiam. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Oppoſita debent eſſe in eodem ſubjecto: Sed viſio beatifica & peccatum habituale ſunt in diverſis ſubjectis; nam viſio eſt in intellectu, peccatum verò habituale, ut dicit privationem gratiæ ſanctificantis, eſt in eſſentia animæ, in qua immediatè recipitur ipſa gratia; ut verò importat averſionem à Deo ut ultimo fine, eſt in voluntate, in qua eſt ipſe amor, ſeu converſio in Deum ut ultimum finem: Ergo Viſio beatifica & peccatum habituale non opponuntur.

Reſpondeo primò, quòd licèt viſio beatifica 103.
& peccatum habituale non opponantur formaliter & immmediatè, opponuntur tamen radicaliter & mediatè: quia viſio beatifica eſt radix amoris, qui formaliter & immediatè opponitur peccato habituali, & dicit averſionem à Deo ut ultimo fine, & rationem voluntarij in eo incluſam formaliter deſtruit; ſicut rationalitas virtualiter ſeu radicaliter hinnibilitati opponitur, quia eſt radix riſibilitâtis, quæ formaliter opponitur hinnibilitati. Vnde quemadmodum ſi Deus de potentia abſoluta riſibilitatem à rationalitate ſejungeret, rationalitas tamen cum hinnibilitate ſtare non poſſet: ita pariter ſi à viſione beatifica amorem ſepararet, ejuſque impediret reſultantiam, nihilominus illa peccatum habituale à ſe excluderet, 104.
& cum eo eſſet incompoſſibilis.

Reſpondeo ſecundò: quòd licèt viſio beatifica, formaliter ſub ratione viſionis, non opponatur immediatè peccato habituali, ut importat averſionem à Deo ut ultimo fine, benè tamen ſub ratione tentionis ſeu comprehenſionis: quia ſub hac ratione præſentat voluntati ſummum bonum, in quo tanquam in termino ipſa quieſcit; ut infrà patebit, cùm agemus de dotibus animæ beatæ.

Addo quod, quamvis viſio beatifica & averſio à Deo ſint in diverſo ſubjecto *quo*, ſunt tamen in eodem ſubjecto *quod*, ſcilicet in anima: ſicut autem operari eſt proprium ſubſiſtentium, ita & conſequi finem, & ab illo averti: unde non poteſt eadem anima per viſionem beatificam conſequi ultimum finem, & ſimul eſſe ab illo averſa per peccatum habituale.

DISPVTATIO V.

De dotibus & aureolis beatorum.

QVAMVIS Angelicus Doctor hîc de dotibus & aureolis beatorum non diſputet, ſed reſervet ad finem tertiæ partis: quia tamen morte præventus illum tractatum non edidit, & ſupplementum ad tertiam partem communiter in ſcholis non exponitur; viſum eſt diſputationi de proprietatibus beatitudinis iſtam annectere, & breviter de dotibus & aureolis beatorum hîc diſſerere. Pauca etiam de fructibus Evangelicis hîc ſubnectemus, quia de his hîc diſſerunt plures Theologi.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quot, & quæ ponendæ ſint dotes in anima beata, & an illæ ſint habitus vel operationes?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum.

1. SVPPONIMVS tanquam certum & indubitatum apud Theologos, in beatis dotes debere admitti. Dos enim à Iuriſperitis accipitur pro dono quô ſponſa dotatur, quando in domum ſponſi ſolemniter traducitur, tum in ſolatium matrimonij, ejuſque ſuſtentationem, tum in ornatum ipſius ſponſæ, ut dicitur lege *dotis ff. de jure dotium:* unde cùm in beatitudine ſit conjunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti ſpirituale quoddam connubium, rectè à Theologis aſſignantur dotes, quaſi ornamenta quædam ſponſæ, aliæ quidem ex parte animæ, de quibus in præſenti agimus; & aliæ ex parte corporis, de quibus articulo ſequenti.

2. Dices primò: Dos ſecundùm jura non conſuevit dari à patre ſponſi, vel ab ipſo ſponſo, ſed à patre ſponſæ: Atqui omnia dona beatitudinis dantur beatis à patre ſponſi, ſcilicet Chriſti, ſecundùm illud Iacobi 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum, de ſurſum eſt deſcendens à Patre luminum:* Ergo dona beatitudinis non poſſunt appellari dotes, per ſimilitudinem ad matrimonium carnale.

3. Reſpondeo primò, quod licèt regulariter ſponſa dotetur à patre ſuo, tamen aliquando dotatur à patre ſponſi, aut ab ipſo ſponſo, vel in pœnam, ut ſi ipſe ſeduxit virginem & corrupit, ut dicitur Exodi 22. vel propter inæqualitatem conditionis, ut ſi puella ſit longè nobilior, aut junior; vel denique ex nimio affectu & amore ad ſponſam, cujus paupertatem aut deſolationem vult dote recreare: unde Geneſ. 34. Sichem ob ardentem amorem erga Dinam dixit Iacob & filiis ejus: *Augete dotem, & poſtulate munera.* Et propter hanc ultimam rationem, in beatitudine dos tribuitur animæ beatæ ab ipſo ſponſo, ſive à Chriſto, ob nimiam ſcilicet charitatem quâ eam diligit.

4. Secundò reſponderi poteſt cum D. Thoma in ſupplemento quæſt. 95. art. 1. ad 2. conceſſa Majori, negando Minorem: nam *Pater ſponſi, ſcilicet Chriſti, eſt Perſona ſola Patris; Pater autem ſponſæ eſt tota Trinitas: effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem. Vnde hujuſmodi dotes in ſpirituali matrimonio, propriè loquendo, magis dantur à patre ſponſæ, quàm à patre ſponſi.*

5. Dices ſecundò: Dos aſſignatur ſponſæ, & traditur ſponſo, ad ſuſtinenda onera matrimonij: Atqui in matrimonio ſpirituali animæ ad Deum, quod incipit in via per fidem & charitatem, & conſummatur in patria per claram Dei viſionem, nulla ſunt onera, ſed potiùs ſumma jucunditas & delectatio: Ergo in eo dos aſſignari non debet.

6. Reſpondet D. Thomas loco citato in ſolutione ad 3. quod *dotibus per ſe convenit illud quod per dotes efficitur, ſcilicet ſolatium matrimonij, ſed per accidens illud quod per eas removatur, ſcilicet onus matrimonij quod per eas levatur; ſicut gratiæ per ſe competit facere juſtum, ſed per accidens, quòd de impio faciat juſtum. Quamvis ergo in matrimonio ſpirituali non ſint aliqua onera, eſt tamen ibi ſumma jucunditas; & ad hanc perficiendam dotes ſponſæ conferuntur, ut ſcilicet delectabiliter per eas ſponſo conjungatur.*

Addo quòd, dos non aſſignatur ſolùm ad ſuſtinenda onera matrimonij, ſed etiam ad decentiam & ornatum ſponſæ, ut ſic decentiùs conjungatur ſponſo: unde alia eſt dos naturalis, quæ ipſis fœminis à natura tribuitur, ſcilicet virginitas & pudor; alia civilis, quæ conſiſtit in bonis fortunæ & divitiis: ut ergo anima beata exornetur & decoretur, ac decentiùs cœleſti Sponſo conjungatur, debent illi aſſignari & conferri dotes, quando in domum Sponſi ſolemniter traducitur, & in cœleſtem patriam introducitur. Quærimus igitur, quot & quæ ſint hujuſmodi dotes, & an illæ ſint habitus vel operationes?

§. II.

Vtraque difficultas, duplici concluſione reſolvitur.

DICO primò: Tres tantùm ſunt dotes animæ beatæ, ſcilicet viſio, comprehenſio, ſeu tentio, & delectatio. Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad 1. & in ſupplemento qu. 95. citata, art. 3. & alij Theologi communiter.

7. Probatur concluſio ratione fundamentali. De ratione dotis tria ſunt: primum eſt, ut ſolùm in patria conveniat: nam dos datur ratione matrimonij conſummati & indiſſolubilis; matrimonium autem ſpirituale Dei cum anima, quod hîc inchoatur per fidem & charitatem, ſolùm conſummatur & redditur indiſſolubile in patria; adeòque ſolùm in patria dotes ſunt admittendæ. Secundum eſt, quòd ad ſolum Sponſum dos terminetur & referatur: matrimonium enim facit ut ſponſa fiat unus ſpiritus cum Sponſo cœleſti; atque adeò ſola illa perfectio quæ cum Sponſo conjungit, nomen dotis meretur. Tertium eſt, quòd eadem dos reſpondeat ſolis virtutibus Theologicis: quia enim per illas ſolùm contrahuntur ſponſalia in hac vita, juxta illud Oſeæ 2. *Sponſabo te mihi in fide*, ideò dotes matrimonium ornantes illis ſolùm debent correſpondere. Atqui (ſubſumo) ſolùm tribus prædictis, viſioni ſcilicet, comprehenſioni, & delectationi, tria enumerata conveniunt: Ergo tres tantùm ſunt dotes animæ beatæ &c. Minor ſubſumpta probatur: & in primis, quòd tres enumeratæ conditiones, tribus prædictis conveniant, patet: nam illa tria conveniunt animæ ſolùm in patria; eam intimè cum cœleſti Sponſo conjungunt; & fidei, ratione claritatis correſpondet viſio, illiuſque imperfectionem & obſcuritatem excludit; comprehenſio autem correſpondet ſpei, nam per illam tenemus Deum, ad quem currebamus per ſpem, unde illius imperfectionem tollit; denique delectatio charitati correſpondet, illiuſque imperfectionem removet, quatenus objectum, quod abſens per charitatem amabatur in via, fit præſens per gaudium & delectationem in patria: Ergo &c.

8. Quòd autem nulli alteri perfectioni hæc tria competere poſſint, videtur etiam manifeſtum: nam gratia, charitas, virtutes morales, dona

Spiritus Sancti, gratiæ gratis datæ, & ſimilia A dona vel chariſmata, communia ſunt viæ & patriæ: peculiares autem revelationes quas beati habent extra verbum, aureolæ, & alia gaudia accidentalia, verſantur circa aliquid creatum, non circa ipſum Deum immediatè; neque correſpondent virtutibus theologicis, quibus contrahuntur ſponſalia in hac vita.

Addo quòd dos (ut docet D. Thomas loco citato) diſponit & habilitat ſponſam ad ipſam beatitudinem, quaſi ad conjunctionem cum Deo, non autem illam comitatur aut conſequitur; unde etiam in civilibus dona quæ ſponſus poſt conſummationem matrimonij largitur ſponſæ, non dicuntur propriè dos, ſed ſponſalitia largitas, aut donatio inter conjuges: At præfatæ par- B ticulares revelationes, ſeu chariſmata, poſt beatitudinem conſequuntur in anima, nec omnibus beatis ſunt communia, ſicut dotes, ſed quibuſdam tantùm, ut aureolæ: Ergo nulli alteri, præterquam viſioni, comprehenſioni, & delectationi, conditiones ad rationem dotis requiſitæ conveniunt. Ex quo ſolvuntur omnia argumenta, quæ contra hanc concluſionem fieri ſolent.

9. Dico ſecundò: Dotes conſiſtunt in habitibus, connotando operationes, tanquam proprios actus.

Eſt contra plures ex Recentioribus, qui dotes animæ non eſſe habitus, ſed actuales operationes docent, vel ſupponunt. Eſt tamen D. C Thomæ loco ſuprà citato ex ſupplemento art. 2. in corp. ubi ſic ait: *Dicendum quòd beatitudo & dos realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipſa operatio perfecta, quâ anima beata Deo conjungitur; ſed dotes dicuntur habitus, vel diſpoſitiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujuſmodi perfectam operationem.* Et in ſolut. ad 3. *Viſio* (inquit) *dupliciter poteſt accipi, uno modo actualiter, id eſt pro ipſo actu viſionis; & ſic viſio non eſt dos, ſed eſt ipſa beatitudo: alio modo poteſt accipi habitualiter, id eſt pro habitu à quo talis operatio elicitur, id eſt pro ipſa gloriæ claritate, quâ anima divinitùs illuſtratur ad Deum videndum; & ſic eſt dos, & D principium beatitudinis..... Et ſimiliter dicendum ad quartum de fruitione.*

10. Nec valet quod aliqui dicunt, D. Thomam retractaſſe illam ſententiam hîc qu. 4. art. 3. dotes animæ explicando nominibus importantibus operationem, dum ait: *Neceſſe eſt ad beatitudinem iſta tria concurrere, ſcilicet viſionem, quæ eſt cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehenſionem, quæ importat præſentiam finis; delectationem vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.* Non valet (inquam) tum quia in illo articulo non loquitur de viſione, comprehenſione, & fruitione, ut ſunt dotes, ſed ut ſunt operationes quædam beatitudinem conſtituentes, vel ad illam pertinentes, nec ullam planè dotis facit mentionem: tum etiam quia loco citato ex ſupplemento, eodem modo viſionem & fruitionem appellat nominibus importantibus operationem; & tamen nulli dubium eſſe poteſt, ibi tenuiſſe noſtram ſententiam: Ergo quòd iiſdem nominibus hîc utatur, non poteſt eſſe ſignum retractationis. Adde quòd, ut prædictæ dotes nominibus importantibus operationes explicentur, ſufficit quòd illas in obliquo & de connotato importent, ut aſſerit ſecunda pars concluſionis.

Probatur inſuper concluſio ratione fundamentali, quam idem S. Doctor locis citatis inſinuat. Dotes diſponunt & exornant animam ad intimam conjunctionem cum Deo, ut ex ſuprà dictis patet: At viſio, comprehenſio, & delectatio, ut ſunt operationes, non diſponunt animam ad talem conjunctionem, ſed vel ſunt ipſa conjunctio, vel aliquid eam ſubſequens: Ergo ratio dotis non actibus, ſed habitibus competit. 11.

Confirmatur: Ratio dotis transfertur à Theologis ex propria ſignificatione, quâ importat munus datum ſponſæ in carnali matrimonio, ad ſignificanda ornamenta, quæ animam beatam perficiunt in ſupernaturali conjugio: At in prima ſignificatione, non actum, ſed habitum important: Ergo & in ſecunda habitum, & non actum, debent ſignificare. 12.

Confirmatur ampliùs: Sicut in matrimonio carnali nullus, niſi ridiculè, aſſignare poteſt pro dote ipſam conſummationem matrimonij, aut aliquid conſecutum ex conſummatione, ſed neceſſariò aſſignari debet aliquid antecedens, & quaſi habilitans & ornans ſponſam, ut conjungatur ſponſo, & traducatur in domum ejus: ita pariter abſurdum videtur, aſſignari pro dotibus animæ beatæ ipſam viſionem, quæ eſt ipſa conſummata aſſecutio finis, & conjunctio ad Sponſum, ſeu conſummatio ſupernaturalis matrimonij, quod Deus contrahit cum anima beata, & delectationem ſeu fruitionem, quæ ſunt operationes poſt conſummationem ſecutæ: Ergo dotes animæ beatæ, non in hujuſmodi operationibus, ſed in habitibus luminis gloriæ, & charitatis, eas antecedentibus, debent formaliter conſiſtere; & hujuſmodi actus ad ſummum de connotato & in obliquo importare, ut aſſerit ſecunda pars concluſionis. Quod ut magis declaretur, & Adverſariorum argumentis occurratur: 13.

Advertendum eſt, duplicem rationem ſeu formalitatem in his habitibus reperiri: nam primò habent quòd ſint principia eliciendi operationes, quæ vel ſunt conſummatio beatitudinis, vel ad illam ſequuntur; & ſic non magis induunt rationem dotis, quàm ipſa conſummatio matrimonij: ſecundò, quòd elevent animam ad quendam ſtatum altiorem, & diſſimilem à ſtatu viæ, ratione cujus non poſſunt ampliùs habere imperfectiones hujus vitæ; & ſub hac ratione induunt rationem dotis, id eſt ornatus, diſpoſitionis, & habilitationis ſponſæ ad illas nuptias divinas. V. G. lumen gloriæ non ſolùm habet munus eliciendi viſionem Dei, ſed etiam diſponendi intellectum ad recipiendam divinam eſſentiam loco ſpeciei, & ita clarificandum intellectum, quòd non ſit capax ullius obſcuritatis & fidei, ſed ſolùm evidentiæ & claritatis; & ſub hac ratione vocatur viſio habitualiter & per modum dotis, quatenus ex vi illius luminis videtur ſummum viſibile, & non remanet intellectus in ſtatu ullius obſcuritatis & imperfectionis. Similiter comprehenſio quatenus eſt dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ, non ut clarificantem intellectum, & diſponentem ad recipiendam eſſentiam divinam ut ſpeciem intelligibilem (ſub hac enim ratione & formalitate, ut diximus, conſtituit dotem viſionis) ſed ut tenentem habitualiter ipſam viſionem, quæ eſt tentio ſeu comprehenſio actualis, ut magis conſtabit ex infra dicendis. Dos 14.

denique fruitionis seu delectationis, est ipse habitus charitatis, non ut est principium amoris (sub hac enim ratione reperitur etiam in via) sed ut causans delectationem beatificam, quæ specie ab amore differt, & ut sic solùm reperitur in patria. A

15. Dices: Essentialis beatitudo consistit in operatione: Ergo ornamenta illius, qualia sunt dotes, in operatione, & non in habitu debent consistere. Consequentia patet: operatio enim non dicitur cum proprietate ornari per habitus.

Confirmatur: Dotes matrimonium exornant, ut accidentia illius, & consequenter illud consummatum supponunt: At matrimonium consummatur essentialiter beatitudine consistente in actu: Ergo dotes non in habitibus, qui beatitudinem essentialem præcedunt, sed in actibus illam consequentibus sunt constituendæ. B

16. Ad instantiam respondeo, dotes esse ornamenta beati in concreto, non autem beatitudinis in abstracto; nisi ea ratione quâ dispositio antecedens vel concomitans formam, potest dici ornamentum illius: Beatus autem habitibus & actibus exornatur, illis ut dotibus, istis ut complemento dotium. Ex quo patet solutio ad confirmationem: dotes enim non tam matrimonium quàm contrahentes exornare dicuntur.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

17. EX dictis inferes contra aliquos ex nostris Thomistis, dotem comprehensionis, neque in relatione ad finem præsentem & habitum in voluntate existentem, neque in habitu charitatis consistere, sed in habitu luminis gloriæ, ut tenente habitualiter visionem, quæ est tentio & comprehensio actualis. C

18. Prima pars patet ex dictis: Nam ex D. Thoma suprà ostendimus dotes esse habitus, qualitates, aut dispositiones: Sed comprehensio veram habet rationem dotis: Erge non in relatione, sed in habitu consistit.

Confirmatur: Comprehensio est terminus insecutionis spei, & illius imperfectionem excludens: At insecutio spei non est ad relationem, sed ad ejus fundamentum, per quod spei imperfectio excluditur: Ergo non in relatione, sed in aliquo relationem fundante debet consistere. D

19. Secunda pars suadetur: Comprehensio idem est quod tentio & assecutio: Sed assequi & tenere objectum, non spectat ad voluntatem, quæ assecutiva non est, ut docuit D. Thomas suprà qu. 3. art. 4. Ergo comprehensio est habitus luminis gloriæ existens in intellectu, qui assecutivus est, & veluti manus intellectualis animæ, quâ objecta tenet & apprehendit, ut disp. 3. art. 2. fusè expendimus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

20. OBIICIES primò: D. Thomas hîc qu. 4. art. 3. ad 2. ait: *Sicut ad voluntatem pertinet spes & amor.....ita etiam comprehensio & delectatio.* Et in resp. ad 3. *Comprehensio*, inquit, *non est aliqua operatio, præter visionem, sed quædam habitudo ad finem habitum:* Ergo ex D. Thoma comprehensio spectat ad voluntatem, nec est operatio, vel habitus, sed habitudo voluntatis ad finem jam habitum.

Respondeo, comprehensionem spectare ad voluntatem, non elicitivè, sed objectivè & terminativè, inquantum summum bonum, comprehensum per intellectum, est objectum voluntatis, & finis seu terminus in quo voluntas quiescit. 21.

Ad illud quod subditur, dicendum est comprehensionem importare prædictam relationem in voluntate, non ut constituentem dotem, sed ut quid consecutum ad illam: ex eo enim quòd intellectus per lumen gloriæ & beatificam visionem finem consequitur, resultat in voluntate relatio seu habitudo ad finem jam habitum, in quo tanquam in termino voluntas quiescit.

Objicies secundò; Visio & comprehensio sunt dotes distinctæ: At visionis dos consistit in lumine gloriæ, ut habitualiter Deum videnti: Ergo comprehensio non in lumine, nec in aliquo ad intellectum, sed ad voluntatem spectante, debet consistere. 22.

Respondeo prædictas dotes solùm ratione distingui; ad quod sufficit quòd lumen, ut est dos visionis, tendat ad Deum ut clarè videndum, & correspondeat fidei; ut verò comprehensio est, tendat ad Deum, ut voluntati tenendum & proponendum, & correspondeat spei.

Objicies tertiò: Comprehensio est terminus insecutionis spei, ejus imperfectionem excludens: At lumen gloriæ non est terminus insecutionis spei, sed potiùs visio; cùm per spem non tendamus ad tenendum per habitum, sed per actum perfectè & consummatè tenentem: Ergo dato quòd dos comprehensionis spectaret ad intellectum, non in habitu luminis, sed in actu visionis deberet constitui. 23.

Respondeo distinguendo Majorem: Est terminus insecutionis spei, exornans & disponens animam ad conjunctionem cum Deo, concedo Majorem: terminus conjungens cum Deo, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Lumen gloriæ non est terminus insecutionis spei, actu conjungens cum Deo, concedo Minorem: exornans & disponens ad conjunctionem cum Deo, nego Minorem, & Consequentiam. Itaque per spem tendimus ad conjunctionem cum Deo, quæ fit per visionem, tendimus etiam ad ornatum animæ, illam ad prædictam conjunctionem disponentem; & hæc secunda tendentia tollitur per lumen gloriæ, animam exornans & disponens ad actualem cum Deo conjunctionem: dos autem comprehensionis, non in actuali conjunctione cum Deo, sed in ornamento animæ ad illam disponente, debet consistere, ut ex suprà dictis patet. 24.

E

ARTICVLVS II.

Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur.

QVEMADMODVM in ingressu beatitudinis anima desponsata Christo, & ad matrimonium, domum, & gremium sponsi, indissolubili nexu ex tunc admissa, accipit tres dotes, scilicet visionem, comprehensionem, & fruitionem, ut articulo præcedenti ostensum est: ita corpus in resurrectione, quando animæ beatæ conjungetur, quatuor dotes seu ornamenta recipiet, 25.

nempe impaſſibilitatem, agibilitatem, claritatem, & ſubtilitatem, ut fiat dignum habitaculum animæ glorioſæ, & Deo deſponſatæ. *Sicut* enim (inquit S. Doctor 4. contra gentes cap. 86.) *anima hominis elevabitur ad gloriam ſpirituum cœleſtium, ut Deum per eſſentiam videat.....ita ejus corpus ſublimabitur ad proprietates cœleſtium corporum, inquantum erit clarum, impaſſibile, abſque difficultate & labore mobile, & perfectiſſimè ſuâ formâ perfectum.* Unde Paulus 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus noſtrum in corruptione, ſurget in incorruptione: ſeminatur in ignobilitate, ſurget in gloria: ſeminatur in infirmitate, ſurget in virtute: ſeminatur corpus animale, ſurget corpus ſpiritale.* Id eſt, corpus noſtrum in hac vita eſt obnoxium corruptioni & morti, committiturque ſepulturæ, ut ſemen committitur agro: ſed reſurget incorruptibile, impaſſibile, clarum, agile, & ſubtile, ac perfectè ſubjectum ſpiritui, & quaſi ad conditionem ſpiritûs elevatum: tunc enim (inquit idem Apoſtolus ad Philip. 3.) *Chriſtus reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ:* id eſt, efficiet corpora noſtra ſimilia corpori ſuo glorioſo, & iiſdem dotibus & perfectionibus illa dotabit, quibus in reſurrectione fuit ipſe ornatus. Unde præclarè Leo Papa homil. de Transfigur. ait: *In illo Chriſti myſterio ſpes Eccleſiæ fundabatur, ut totum agnoſceret quâ eſſet commutatione donandum, & ejus honoris conſortium ſibi membra promitterent, qui in capite præfulſiſſet.*

§. I.

Prima dos corporis glorioſi.

26. PRIMA dos corporis glorioſi eſt *impaſſibilitas*, quæ non ſolùm mortem & corruptionem, ſed etiam omnem dolorem & paſſionem læſivam ſeu corruptivam excludit: unde corpora damnatorum, quamvis futura ſint incorruptibilia & perpetua, non tamen impaſſibilia, quia non erunt expertia paſſionis nocivæ, ſed acerbiſſimos ſecundùm omnes ſenſus patientur dolores. Dixi autem *paſſionis læſivæ ſeu corruptivæ*: quia dos impaſſibilitatis non excludet paſſionem perfectivam, qualis eſt receptio actionum immanentium, ſenſitivarum & accidentium omnium perficientium, ſed ſolùm paſſionem læſivam & corruptivam, ſecundùm quam alteratur ſubjectum & malè diſponitur.

27. Si autem quæras unde dos illa in corporibus glorioſis proveniet? Reſpondeo cum D. Thoma in 4. diſt. 44. qu. 2. art. 1. illam ex plena & perfecta ſubjectione corporis ad animam, tanquam à prima radice, orituram. Sicut enim corruptibilitas in corporibus ſublunaribus ortum habet ex imperfecto dominio formæ in materiam, ac non plena ſubjectione materiæ ad formam; quamobrem dixit Philoſophus 1. Phyſic. cap. ultimo, *Materiam non ſatiatam formâ machinare maleficium*; quia nimirum dum forma eam completè non actuat, nec totum ejus appetitum explet, ipſa materia dat locum alterationibus & diſpoſitionibus pro introductione formæ contrariæ: èconverſo autem corpora cœleſtia ideò ſunt incorruptibilia, quia forma totaliter dominatur materiæ, totaliterque illam ad ſuum eſſe trahit, ut expleat totum ejus appetitum, nec relinquat famelicum alterius formæ, ſicque materia non dat locum alterationi corruptivæ introducenti diſpoſitiones ad talem formam: ita pariter, quòd corpus noſtrum naturâ ſuâ corruptibile, reddatur incorruptibile, provenire debet ex dominio animæ ſupra ipſum, ſeu ex plena ſubjectione ipſius ad animam, quâ fiet, ut materiæ potentialitas & appetitus ita maneant expleta, aut ſaltem cohibita & ligata ad ipſam formam ſeu animam, ut nulli alterationi vel diſpoſitioni ad aliam, locum aperiant, aut relinquant.

§. II.

Secunda dos corporis glorioſi.

SECVNDA dos corporis glorioſi dicitur *ſubtilitas*: cujus præcipuus effectus erit, corpus glorioſum ab omni terrenæ labis concretione & craſſitie reddere liberum, ipſumque, alioquin animale & terreſtre, efficere quaſi cœleſte & ſpirituale, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpiritale.* Non quidem quòd poſt reſurrectionem corpus mutandum ſit in ſpiritum, ut quidam hæretici olim dicebant, quorum meminit Auguſtinus 13. de civit. cap. 20. vel quia aëri aut vento ſimile erit, ut ſomniabat olim Eutychius Patriarcha Conſtantinopolitanus, ſicut refert D. Gregorius 14. moral. cap. 29. & ultimo: ſed quia erit ſpiritui perfectè ſubjectum, & quaſi ad conditionem ſpiritûs elevatum, ut ſuprà diximus. 28.

Quod ut magis percipiatur, advertendum eſt quòd anima rationalis & dicitur anima, & vocatur ſpiritus: primum convenit illi, inquantum informat corpus in ordine ad actiones vitales omninò materiales, ſicut ſunt operationes partis vegetativæ, generatio, nutritio, augmentatio, &c. in quo convenit cum cæteris formis vitalibus materiæ immerſis: poſterius verò convenit illi, inquantum habet affinitatem cum intelligentiis & ſubſtantiis ſeparatis. Quia igitur in reſurrectione anima non exercebit per corpus, niſi operationes aliquô modô ſpirituales, & valde elevatas ſupra materiam, ceſſabitque ab operationibus partis vegetativæ purè materialibus & animalibus; juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 6. *Eſca ventri, & venter eſcis: Deus autem & hunc & illas deſtruet:* id eſt, poſt reſurrectionem nullus erit eſcarum & ciborum uſus, nullum ventris in illis digerendis officium; ideò dicetur illud informare, non tam ut anima, id eſt, ut animalis forma, quàm ut ſpiritus & intelligentia; & corpus ſic informatum, tunc non dicetur animale & terreſtre, ſed ſubtile & ſpirituale. 29.

In hoc conveniunt omnes Authores: ſed difficultas & controverſia eſt, an dos ſubtilitatis non ſolùm hunc effectum tribuere debeat corpori glorioſo; ſed etiam vim & facultatem penetrandi omnia alia corpora, ſeu eſſe penetrativè in quolibet alio corpore quantumvis ſolido, illi communicare? Partem affirmativam tenent plures ex Recentioribus, qui pro hac ſententia citant Scotum, D. Bonaventuram, & alios: eamque probant tum ex etymologia nominis; nam ſubtile ſignificare videtur penetrabile, ſeu penetrativum, & ideò ſubtilem vocamus intellectum, vel viſum, qui objectum uſque ad intima penetrat: tum etiam quia corpus Chriſti 30.

(cui per resurrectionem corpus nostrum conformabitur) per dotem subtilitatis habuit, quòd post resurrectionem sepulchrum penetraret, & clausis januis ad discipulos intraret. Unde Ambrosius lib. 1. in Lucam cap. ultimò: *Christus stetit in medio discipulorum januis clausis; non per incorpoream naturam, sed per resurrectionis corporeæ qualitatem, impervia usu claustra penetrans. Nos autem in corpore simili corpori Christi resurgemus: seminatur enim corpus nostrum animale, resurget spiritale.* Et Laurentius Justinianus lib. de discip. & perfect. Monachorum cap. 23. *Caro* (inquit) *cùm in hac vita degit, & peregrinatur à Domino, animalis naturæ est; post verò resurrectionis gloriam, tota spiritualis efficietur, ita ut omne solidum ei sit pervium: non claustris teneri poterit inclusa, non vinculis religata, non restricta custodibus, sed liberam ingrediendi & egrediendi ubique recipiet facultatem.*

31. Nihilominus dicendum est, dotem subtilitatis physicè, seu efficienter & activè, hunc effectum non præstituram, sed moraliter tantùm, quatenus ad ejus præsentiam, & in signum talis dotis præstabitur penetratio illa à Deo, ad voluntatem Beati. Ita S. Thomas in Supplemento qu. 83. art. 2. ubi sic discurrit: *Restat ergo quòd necessitas distinctionis duorum corporum in situ, causetur à natura quantitatis dimensivæ, cui per se convenit situs..... Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non aufert; unde nullò modò aufert illi prædictam necessitatem distinctionis sitûs ab alio corpore; & ideò corpus glorioſum non habebit ratione suæ subtilitatis quòd possit esse simul cum olio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione divinæ virtutis. Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quòd ad umbram ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divinâ ad ædificationem fidei: ita faciet virtus divina ut corpus glorioſum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ.*

Notat tamen idem S. Doctor in 4. dist. 44. qu. 2. art. 2. quæstiunc. 4. quòd quamvis modò dictò corpus glorioſum possit penetrare non glorioſum, duo tamen corpora glorioſa nunquam se penetrabunt: quia licèt hoc de potentia absoluta non repugnet, *non est tamen conveniens* (inquit) *quòd corpus glorioſum sit simul cum alio corpore glorioso: tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit: tum etiam quia unum corpus glorioſum non se opponit alteri; & sic nunquam duo corpora glorioſa erunt simul.*

32. Ad fundamentum autem oppositæ sententiæ dicendum est, quòd hoc nomen *subtilitas* non solùm vim penetrandi designat, sed etiam immunitatem ab omni crassitie, & terrenæ labis concretione, quæ ut ostendimus, est præcipuus hujus dotis effectus. Unde Albertus Magnus in 4. dist. 44. qu. 5. *Corpora Sanctorum vocantur subtilia, quoniam fomes, crassities, & aliæ ignobiles proprietates erunt eis ablatæ.*

Ad illud quod subditur, respondet D. Thomas locò primò laudatò in resp. ad 1. *Quod corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quòd posset esse simul cum alio corpore in eodem loco, sed hoc factum est virtute Divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate, quando, ut inquit D. Gregorius, ex clauso exiit utero Virginis.* Et super caput 15. epist. 1. ad Corinth. lect. 6. *Non negandum est* (inquit) *quin corpus glorioſum possit esse simul cum alio corpore in eodem loco: quia corpus Christi post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, cui corpus nostrum in resurrectione conformandum speramus. Sed sicut corpus Christi hoc habuit, non ex proprietate corporis, sed ex virtute Divinitatis unitæ: ita corpus cujuslibet Sancti hoc habebit, non ex dote, sed ex virtute Divinitatis existentis in eo: per quem modum corpus Petri habuit quòd ad umbram ejus sanarentur infirmi, non per aliquam proprietatem ipsius.* Nec obstant verba Ambrosij suprà adducta; his enim solùm significare voluit, quòd sicut corpus Christi, ratione dotis subtilitatis, jus aliquod morale habuit, ut per virtutem divinam, illi connaturaliter debitam, sepulchrum penetraret, & ad Discipulos januis clausis intraret; ita & corpora glorioſa post resurrectionem, ratione dotis subtilitatis quâ erunt prædita, jus quoddam, & exigentiam moralem habebunt, ut Deus miraculosè cum illis concurrat ad penetrationem aliorum corporum quotiescumque voluerint. In eodem sensu intelligendus est Laurentius Justinianus, & alij SS. Patres, cùm asserunt, quòd corpora glorioſa Sanctorum, ratione dotis subtilitatis, omnia alia corpora penetrabunt.

§. III.

Tertia dos corporis glorioſi.

33. TERTIA dos est *agilitas*, id est vis celerrimè se quocumque movendi, seu maxima facilitas, quâ corpus animæ ad nutum obedit, maximè quantùm ad motum localem, ut brevissimò spatiò, ad instar avium, seu ventorum, de loco in locum se transferat. Unde Isaiæ 40. dicitur de Sanctis: *Assument pennas ut aquilæ, current & non laborabunt, ambulabunt & non deficient.* Et Sapient. 3. *Fulgebunt Justi, & tanquam scintillæ in arundineto discurrent*; quæ utique magnâ velocitate & celeritate moventur.

34. Circa hanc dotem primò notandum est cum S. Thoma in Supplem. qu. 54. art. 1. quòd per dotes *corpus glorioſum erit omnino subjectum animæ glorificatæ....anima autem conjungitur corpori non solùm ut forma, sed etiam ut motor: & utroque modo oportet quòd corpus glorioſum animæ glorificatæ sit summè subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei, inquantum est motor, ut scilicet sit expeditum & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus & actionibus animæ.*

35. Advertendum est etiam, quòd dos agilitatis non tollet gravitatem & pondus naturale corporis mixti & terreni: hæc enim est proprietas illius, quâ non carebit Beatus, sicut nec quantitate & lineamentis debitis, & mixtione; sed per agilitatem solùm impeditur usus & actus illius, non quidem omnis, sed tantùm qui onerosus sit Beato, & contra ejus voluntatem: unde poterit Beatus, ratione hujus dotis, uti gravitate corporis cùm voluerit descendere, temperando illam, aut etiam augendo, ut magis vel minùs velociter descendat; vel totaliter impedire usum illius, si voluerit ascendere, sicut ascendit Christus.

36. Denique observandum est, quòd licèt per dotem agilitatis possit Beatus celerrimè moveri,

& de uno loco in alium quantumcumque diſtantem, breviſſimo tempore, & in mora quaſi imperceptibili tranſire, non tamen in inſtanti, ut docet S. Thomas locô citatô art. 3. quia huic obſtat ipſa natura & quidditas motûs localis, qui cùm ſit quid ſucceſſivum, & conſtans partibus prioribus & poſterioribus, non poteſt fieri in inſtanti; ut de motu angelico, tam continuo quàm diſcreto, in tractatu de Angelis oſtenſum eſt. *Diſp. 5. art. 4.*

§. IV.

Quarta dos corporis glorioſi.

37. QVARTA dos corporis glorioſi eſt *claritas*, ſeu *luciditas*: circa quam dubitari poteſt primò, an illa inſit corporibus beatis, non tantùm ſecundùm ſuperficiem, ſed etiam ſecundùm profunditatem; ita ut prædicta corpora non ſolùm ſint lucida ſicut ſpecula, ſed etiam pervia & tranſparentia ſicut cryſtallus, ita ut interior organizatio videri perfectè poſſit?

Partem negativam tenet Tannerus hîc dubio 6. ſecutus Scotum & Durandum; probat, quia (inquit) ſingulæ partes corporis glorificati retinebunt ſuum colorem; ille enim requiritur ad pulchritudinem, cùm pulchritudo (ut ait Auguſtinus 19. de civit. cap. 19.) ſit partium convenientia cum quadam coloris ſuavitate: Sed omnis color cauſat opacitatem, & impedit tranſparentiam & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt tranſparentia, ſed opaca. Addit, quòd decentior & optabilior eſt aſpectus corporis humani ſecundùm externam tantùm ſuperficiem; eò quòd varietas tot partium internarum & minutarum potiùs confuſionem pariat in viſu, quàm delectationem: ex quo infert, quòd Beati externam tantùm corporis glorificati ſuperficiem videbunt, non verò partes ejus internas.

38. Oppoſita tamen, ſeu affirmativa ſententia, communior eſt apud Theologos, eamque expreſsè docet S. Thomas in ſupplem. qu. 85. art. 1. ad 2. ex D. Gregorio 18. moral. cap. 31. ubi exponens illa verba Job. 28. *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*, ait corpora Sanctorum comparari auro propter claritatem, & vitro propter tranſparentiam. Et cap. 36. aſſerit, quod poſt reſurrectionem patebit corporalibus oculis ipſa etiam corporis humani harmonia. Verba ejus ſunt: *Auri metallum novimus potiori metallis omnibus claritate fulgere. Vitri quoque natura eſt, ut extrinſecùs viſu pura, intrinſecùs perſpicuitate perluceat. In alio metallo quidquid intrinſecùs continetur, abſconditur: in vitro verò quilibet liquor, qualis continetur interiùs, talis exteriùs demonſtratur; atque ut ita dixerim, omnis liquor in vitreo vaſculo clauſus, patet. Quid ergo aliud in auro vel vitro accipimus, niſi illam ſupernam patriam, illam Beatorum civium ſocietatem, quorum corda ſibi invicem, & claritate fulgent, & puritate tranſlucent? quam Joannes in Apocalypſi conſpexerat, cùm dicebat: Et erat ſtructura muri ejus ex lapide Jaſpide; ipſa verò civitas aurum mundum, ſimilis vitro mundo. Quia enim Sancti omnes, ſummâ in ea beatitudinis gloria, claritate fulgebunt, extructa aurô dicitur. Et quoniam ipſa eorum claritas, viciſſim ſibi in alternis cordibus patet, & cùm uniuſcujuſque vultus attenditur, ſimul & conſcientia penetratur; hoc ipſum aurum vitro mundo ſimile eſſe memoratur. Ibi quippe uniuſcujuſque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abſcondet, ſed patebit animus, patebit corporalibus oculis* IPSA ETIAM CORPORIS HARMONIA, *ſicque unuſquiſque tam erit conſpicabilis alteri, ſicut nunc eſſe non poteſt conſpicabilis ſibi.* Idem docent Auguſtinus 22. de civit. cap. ultimô, & Selmus in elucidario.

Favet etiam Scriptura ſacra: nam Matth. 13. dicitur: *Fulgebunt juſti ſicut ſol*, & Daniel 12. *tanquam ſtellæ*: At ſol & ſtellæ firmamenti lucent ab intrinſeco, & non ſolùm quantùm ad externam ſuperficiem: Ergo etiam corpora Sanctorum poſt reſurrectionem erunt lucida ab intrinſeco, ſicut cryſtallus, topazius, adamas, & alia corpora diaphana, & non ſolùm quantùm ad ſuperficiem, ſicut ſpecula.

Unde ad fundamentum Tanneri reſponderi 39.
poteſt, conceſsâ Majori, negando Minorem: color enim corporis non impedit ejus tranſparentiam & diaphaneitatem, ut docet D. Thomas locô citatô, & experientiâ conſtat: videmus enim topazium ſimul retinere colorem flavum, & diaphaneitatem ſufficientem, ut in oppoſitam partem totus videatur: quòd ſi in medio eſſent alij colores virides, cerulei, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubiè videri poſſent. Falſum etiam eſt quod addit idem Author: quis enim confuſionem timeat, & ingentem non ſperet potiùs voluptatem, ſi non ſolùm externam corporis glorioſi ſuperficiem videat, ſed etiam interiorem ejus compoſitionem & ſtructuram? cùm in illa tot & tam ſtupenda appareant artis divinæ miracula, quæ non ſolùm oculos delectare valent, ſed etiam animum rapere in admirationem, & laudem divinæ ſapientiæ & omnipotentiæ. Quis, inquam, mirâ delectatione non afficietur, cùm tam mirabilem humani corporis fabricam unico veluti ictu oculi intuebitur? cùm purpurantes venæ, veluti humanæ arboris ordinatiſſimi ac delicatiſſimi rami; cùm oſſa, veluti ejuſdem ædificij ſolidiores baſes; cùm ſenſuum admirabiles officinæ; & cor in medio poſitum, veluti generalis quædam ſcaturigo, unde ſanguineus liquor, per totius corporis canales diffuſus, continuò manat; cùm articulorum compages, & nervorum tenaciſſimi nodi, quibus tot & tam variæ partes tam mirabiliter inter ſe connectuntur; cùm denique tot alia ſtupenda & admiranda, in parvo corpore veluti totius orbis epilogo contenta, clarè & diſtinctè ab eo conſpicientur.

Secundò quæri poteſt, an luciditas ſeu lux corporis glorioſi, ſit ejuſdem ſpeciei cum noſtra luce?

Reſpondeo affirmativè cum S. Thoma locô ſu- 40.
prà citatô art. 2. ad 1. quia utraque lux eodem modô habet immutare viſum; licèt illa ſit excellentior noſtrâ in intenſione, ſuavitate, aliiſque accidentibus: unde etiam oculi non glorificati lucem corporis glorioſi videre poſſunt, ut ibidem docet S. Thomas; & patet in Apoſtolis, qui viderunt lucem Chriſti in Transfiguratione, & in D. Paulo qui etiam lucem corporis Chriſti glorioſi vidit, dum proficiſceretur Damaſcum, ut ipſe teſtatur Actorum 26. Addo quod, ſi dicatur lucem corporis glorioſi eſſe diverſæ ſpeciei à noſtra, idem aſſerendum erit de albedine, & aliis coloribus, qui erunt in corporibus Beatorum: quod tamen nullus dicere audet; cùm illi eôdem modô immutent viſum ſicut noſtri.

41. Dices: Lux corporis glorioſi eſt ſupernaturalis, ſicut aliæ dotes glorioſæ: Ergo eſt diverſæ ſpeciei à noſtra, quæ accidens quoddam naturale eſt.

Confirmatur: Species lucis quam videmus eſt cum ſumma ſua perfectione in Sole: Ergo cùm claritas & lux Beatorum ſit ſupra ſplendorem Solis (ut Paulus dixit locò citatò de ſplendore corporis Chriſti) erit etiam ſupra ſpeciem lucis Solis.

42. Ad inſtantiam reſpondeo ex D. Thoma citato, claritatem Beatorum eſſe ſupernaturalem, quantùm ad cauſam, ſeu modum quò producitur, non quantùm ad ſubſtantiam, ſeu ſpeciem; cauſatur enim à Deo modò ſupernaturali, licèt in ſeipſa ſit entitativè naturalis: ſicut B homo reſuſcitatus, & viſus cæco reſtitutus, naturalem ſpeciem habent, licèt à Deo ut authore ſupernaturali, fiat ſuſcitatio mortui, & illuminatio cæci. Unde etiam dotes corporis glorioſi non ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam, quia non ſunt immediatæ participationes Divinitatis, ſicut gratia, & gloria; nec ſimpliciter & abſolutè, quia inveniuntur in aliis corporibus, ut velocitas ſeu agilitas in avibus, impaſſibilitas ſeu incorruptibilitas in cœlis; ſed tantùm ſecundùm quid, ſeu reſpectivè, reſpectu ſcilicet corporis gravis & corruptibilis, quia in illo non inveniuntur.

Ad confirmationem dicendum eſt, lucem Solis eſſe in maxima perfectione & intenſione C
43. quam naturaliter petit ejus ſpecies, non tamen in omni perfectione & intenſione quam poteſt à Deo accipere; Deus enim poteſt producere lucem multò majorem & intenſiorem illâ quæ reperitur in Sole.

Quæres ultimò, an claritas illa corporis glo-
44. rioſi immediatè cauſetur à Deo, vel ſolùm mediatè, mediante ſcilicet gloriâ animæ, ex qua redundet in corpus?

Reſpondeo ex D. Thoma 3. p. qu. 45. art. 2. & in Supplem. qu. 85. art. art. 1. & pluribus aliis in locis; non ſolùm claritatem, ſed etiam alias dotes corporis glorioſi, ex gloria animæ redundare in corpus. D

Probatur primò: quia id expreſsè docet Auguſtinus Epiſt. ad Dioſcorum, ubi ait: *Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo ſanitatis, & incorruptionis vigor:* quâ autem ratione dimanat ab anima in corpus incorruptio, etiam claritas dimanare poteſt; quia ſicut connectitur cum beatitudine animæ impaſſibilitas, ita & claritas.

45. Probatur ſecundò: Sicut ex gratia dimanant virtutes infuſæ morales, quæ appetitum ſenſitivum perficiunt, ut temperantia, fortitudo, &c. & in ſtatu innocentiæ dimanabat E ex gratia donum juſtitiæ originalis, quò continebantur vires ſenſitivæ, ne contra rationem rebellarent; ita ex gratia conſummata patriæ, quâ anima beata ſummè unitur Deo, poterunt reſultare aliquæ perfectiones ſeu qualitates in corpus glorioſum, ut operetur, & ornetur convenienter ad ſtatum beatitudinis; ſubindeque ipſa claritas & lux, quæ eſt præcipuum ornamentum illius. Unde D. Thomas 4. contra gent. cap. 86. *Sicut anima divinâ viſione fruens, quâdam ſpirituali claritate replebitur; ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipſum corpus ſuò modò claritatis gloriâ induetur.*

Tertiò probatur: De claritate corporis glorioſi poſt reſurrectionem eodem proportionali modò philoſophandum eſt, ac de claritate corporis Chriſti in Transfiguratione: Sed iſta à Divinitate ipſius, & gloria animæ ejus derivata eſt, ut ex Damaſceno docet D. Thomas 3. p. qu. 45. art. 2. Ergo etiam illa ex gloria animæ beatæ redundabit in corpus.

Nec valet ſi dicas cum Suare, Valentia, Ægi- 46.
dio, & aliis Recentioribus oppoſitum ſentientibus, inter claritatem gloriæ animæ, & lucem corporis glorioſi, nullam eſſe per ſe connexionem, ut hæc dicatur proprietas illius, ab eaque emanare; cùm illa ſit ſpiritualis, & iſta corporea. Non valet, inquam, quia ſicut eſt connexio inter potentias corporis quæ dimanant ab anima, & ipſam animam, quamvis iſta ſit ſpiritualis, & illæ corporeæ; & inter virtutes morales infuſas, & gratiam ſanctificantem, quamvis iſta reſideat in eſſentia animæ, & illæ in appetitu ſenſitivo ſubjectentur, ut temperantia & fortitudo: ita inter claritatem animæ beatæ, & lucem corporis glorioſi, poteſt reperiri connexio & colligatio, & iſta dimanare ab illa; quamvis una ſit ſpiritualis, & alia corporea. Unde in Scriptura ſæpe legimus lucem corporalem ab Angelis, tam bonis quàm malis, eſſe productam; ut patet ex illo Actuum 12. *Angelus Domini aſtitit, & lumen refulſit in habitaculo carceris:* Et ex illo Apocal. 18. *Terra illuminata eſt à facie ejus.* Apoſtolus etiam aſſerit 2. ad Corinth. 14. quod Sathanas transfigurat ſe aliquando in Angelum lucis; & in multis hiſtoriis legimus Dæmones aliquando cum luce apparere in corporibus aſſumptis. Denique Angelos beatos influere lucem in cælum empyreum, multorum ſententia eſt, ut declaravi- *Diſp. 4. art. 1. § 5.*
mus in tractatu de Angelis.

ARTICVLVS III.

De Aureolis Beatorum.

PRÆTER eſſentialem beatitudinem, & dotes animæ beatæ, & corporis glorioſi, omnibus Beatis convenientes, admittunt Theologi quaſdam ſingulares prærogativas, aliquibus ſolùm competentes, ob ſingularium virtutum egregios actus, quas *aureolas* vocant, ſive *parvas coronas*, id eſt, quaſi diminutum præmium reſpectu præmij eſſentialis; quod *aurea* dicitur, ſive *corona aurea*, tum quia cum pugna & certamine obtinetur; tum etiam quia Beati regnant in cælo, corona autem ſignum eſt dignitatis regiæ. 47.

Addo quod corona, ratione figuræ circularis 48.
(quæ omnium perfectiſſima eſt, & ex eo quòd principium fini conjungat, caret ipſa principio & fine) perfectionem eſſentialis beatitudinis (quæ eſt reditus creaturæ rationalis ad ſuum principium, & animam ſuo principio & ultimo fini indiſſolubiliter conjungit) rectè declarat.

Porro hæc vox *aureola* ex Scriptura deſumpta eſt: nam Exodi 25. fit mentio coronæ aureolæ, quæ in menſa templi præcipiebatur ſupponi coronæ aureæ: ubi Gloſſa per primam coronam ait ſignificari præmium eſſentiale Beatorum; per ſuperpoſitam verò aureolam, præmium accidentale, quod eſſentiali ſuperponitur.

Hujus autem aureolæ definitionem tradit D. 49.
Thomas 4. ſent. diſt. 49. qu. 5. art. 5. dicens illam eſſe

quòd fortaſſis Virgines portabunt in manibus eſſe *Privilegiatum præmium, privilegiatæ victoriæ reſpondens.* Duplicem nempe victoriam in via Juſti reportant: unam ex vi charitatis; & huic uti præcipuæ, præcipuum reſpondet præmium; beatitudo ſcilicet eſſentialis, quæ *aurea* dicitur: alteram verò ex vi alicujus alterius virtutis, putà fortitudinis aut virginitatis; & huic reſpondet beatitudo quædam accidentalis, quæ appellatur *aureola.*

50. In quo autem hoc præmium accidentale conſiſtat, non eſt omnium concors ſententia: aliqui enim olim dicebant eſſe ſolùm ſpecialem decorem & ornatum in corporibus Beatorum, per modum alicujus figuræ vel ſigni corporei, B quod ſingularem eorum dignitatem oſtenderet. Quam ſententiam rejicit D. Thomas locô citatô, quia omnis decor corporis redundat ex animæ gloria: Ergo & ſpecialis ille decor proveniet ex ſpeciali gloria animæ, quæ proinde erit beatitudo accidentalis & aureola. Unde licèt in corporibus Sanctorum, qui aliquâ aureolâ ornati ſunt, ſit ſpecialis quidam fulgor, vel decor, ut infrà dicemus: hic tamen non eſt aureola formaliter, ſed ſolùm effectus aut ſignum illius.

Alij, quos etiam refert S. Thomas, dixerunt has aureolas nihil aliud eſſe, præter viſionem beatam, datam hoc vel illo titulo: v. g. quatenus in præmium martyrij datur, dicitur aureo- C la Martyrum; prout in præmium virginitatis confertur, aureola Virginum appellatur, &c. Sed hoc etiam meritò improbat S. Doctor: ſi enim idem eſſet aurea & aureola, non diceretur aureola aureæ ſupponi. Deinde, præmium reſpondet merito: Sed eſt ſpeciale meritum ex pugna contra concupiſcentiam in Virgine, & contra hoſtes fidei in Martyre: Ergo debet eſſe ſpeciale præmium diſtinctum ab eſſentiali.

Dicendum ergo cum D. Thoma, aureolam
51. eſſe gaudium quoddam accidentale, quod Beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis, putà fortitudinis, aut vir- D ginitatis, reportant.

Hujus rei non ratio alia reddi poteſt, niſi quia nihil aliud poteſt aſſignari, in quo conſiſtat aureola: non enim eſt ſplendor corporis, ut oſtendimus, nec ſignum quoddam ſpirituale impreſſum animæ, ad modum caracteris, qui in ſuſceptione quorumdam Sacramentorum imprimitur, ut quidam ſomniarunt; nec viſio, aut delectatio de Deo ut viſo; hæc enim pertinent ad auream, vel formaliter, vel conſecutivè, & reperiuntur in omnibus Sanctis: ſupereſt ergo quòd ſit gaudium aliquod accidentale, de inſigni aliqua victoria reportata: unde aureola formaliter in voluntate reſidet; quamvis ſupponat cognitionem ex parte intellectûs, & ex ea quidam E decor & pulchritudo redundet in corpus, ut infrà patebit.

Cæterùm Aureolam triplicem, Martyrum
52. ſcilicet, Virginum, & Doctorum, agnoſcunt Theologi. Etenim non quodlibet egregium opus aureolam promeretur, ſed ſolùm inſignis quædam victoria de hoſte reportata: hæc verò triplex eſt, ſicut triplex pugna contra triplicem hoſtem, mundum ſcilicet, carnem, & diabolum. Vincitur mundus contemptu mortis, quæ maximum eſt omnium malorum, quæ poſſit mundus inferre: & ita felici victoriâ vincunt Martyres, dum moriuntur. Vincitur caro, quâ nos ut proprio baculo hoſtis cædit, inquit Ber-

A nardus, cùm ejus illecebris reſiſtitur: ita carnem ſubigunt Virgines, & de hoſte domeſtico, contra quem eſt continua pugna, & de quo rara victoria, glorioſè triumphant. Vincitur denique diabolus, cùm à cordibus ejicitur hominum, in quibus regnat, & tyrannidem exercet; unde idem Bernardus peccatorem vocat *nidum diaboli:* ita Doctores, Prædicatores, Scripturæ ſacræ interpretes, Dæmonem vincunt, quem à ſuo regno deturbant.

Porrò dubitant aliqui, quænam ex his tri- 53.
bus aureolis potior ſit ac præſtantior? Ratio dubitandi eſt, quia aliqui SS. Patres videntur præferre Virginitatem Martyrio; ait enim Tertullianus: *Majus eſt vivere cum caſtitate, quàm mori pro caſtitate.* Et Hieronymus: *Inter omnia Chriſtianorum certamina, duriora ſunt prælia caſtitatis; in quibus eſt continua pugna, & rara victoria.* Item Cyprianus libro de habitu Virginum, aſſerit quòd virginitas *Flos eſt Eccleſiaſtici germinis, decus atque ornamentum gratiæ ſpiritalis, Dei imago reſpondens ad ſanctimoniam Domini;* & demum de Virginibus ait, quòd ſunt *illuſtrior portio gregis Chriſti.*

Dicendum tamen eſt cum S. Thoma in Sup- 54.
plem. qu. 96. art. 12. quòd *præeminentia aureolæ ad aureolam poteſt dupliciter attendi: Primò ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior, quæ fortiori pugnæ debetur: & per hunc modum aureola Martyrum aliis aureolis ſupereminet quodam modô, & aureola Virginum aliô modô; pugna enim Martyrum eſt fortior ſecundùm ſeipſam, & vehementiùs affligens; ſed pugna carnis eſt periculoſior, inquantum eſt diuturnior, & magis nobis imminet è vicino. Secundò, ex parte eorum de quibus eſt pugna: & ſic aureola Doctorum inter omnes eſt potior; quia hujuſmodi pugna verſatur circa intelligibilia, aliæ verò pugnæ circa ſenſibiles paſſiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ, eſt aureolæ eſſentialior; quia aureola ſecundùm propriam rationem reſpicit victoriam & pugnam: difficultas autem pugnæ quæ attenditur ex parte ipſius pugnæ, eſt potentior, quàm illa quæ attenditur ex parte noſtri, inquantum eſt nobis vicinior: & ideò ſimpliciter loquendo aureola Martyrum inter omnes eſt potior..... ſed quantùm ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores eſſe.*

Quærunt alij, an in corporibus beatis futurum ſit aliquid ſpeciale correſpondens aureolis in anima exiſtentibus?

Huic etiam interrogationi ſatisfacit D. Tho- 55.
mas locô citatô art. 10. ubi ſic ait: *Sicut ex gaudio eſſentialis præmij, quod eſt aurea, redundat quidam decor in corpore, qui eſt gloria corporis: ita ex gaudio aureolæ reſultat aliquis decor in corpore; ut ſic aureola principaliter ſit in mente, ſed per quandam redundantiam refulgeat etiam in corpore vel in carne.*

Quòd ſi adhuc quæras, utrum in toto corpo- 56.
re, vel in aliqua ſpeciali parte, futurus ſit ille ſpecialis decor? Reſpondet Sotus in 4. diſt. 49. qu. 5. art. 2. probabile eſſe quòd talis decor ſpecialiter fulgebit in capite, & figuram cujuſdam coronulæ diverſificatæ coloribus refert: non quòd ex mixtione qualitatum naturalium, quæ in Beatis ſunt, varietas illa colorum in aureolis oriatur; ſed quòd claritas ipſa gloriæ in capitibus Virginum decorem quendam alboris præ ſe ferat; & in Martyribus coloris purpurei; in Doctoribus verò ſubviridis. Addit idem Author,

alba lilia; Martyres palmas, juxta illud Apocal. 7. *Amicti ſtolis albis, & palmæ in manibus eorum*; & Doctores virides ramos: nihil enim vetat, quominus cœleſtis claritas illas efformet varietates.

ARTICVLVS IV.

De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis diſtinguantur?

57. PRÆTER Aureolas, ad accidentalem beatitudinem pertinet etiam Fructus Spiritualis, ſeu Evangelicus, qui per metaphoram & ſimilitudinem ad fructum materialem multipliciter dicitur. Primò enim ratione dulcedinis ſumitur pro Dei fruitione, quâ in via, vel in patria reficimur, ut imperfectè, vel perfectè habet rationem ultimi: fructus enim materialis eſt ultimum arboris, & terminus virtutis ejus. Secundò ſumitur pro actionibus virtuoſis, ex quarum operatione mens etiam ſincerâ delectatione reficitur, ſed non per modum ultimi; & hoc modo ſumitur fructus ab Apoſtolo ad Galat. 5. ubi hujuſmodi fructus duodecim enumerantur, ſcilicet *Charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, manſuetudo, fides, modeſtia, continentia, caſtitas.* Tertiò ſumitur, ut eſt quoddam veluti commodum ex labore agriculturæ expectatum; quô ſenſu loquens Apoſtolus ad Romanos 6. *Habetis* (inquit) *fructum veſtrum in ſanctificationem, finem verò vitam æternam.* Quartò tandem ſumitur ſecundùm quòd ex bono quaſi ſemine in terra benè diſpoſita, in minori vel majori quantitate conſurgit: ad quod alludens Chriſtus Matth. 13. dicit: *Semen cecidit in terram bonam, & aliud dedit fructum centeſimum, aliud ſexageſimum, aliud trigeſimum.* Et de fructu in hac ultima acceptione agimus in præſenti: qui definitur à D. Thoma in Suppl. qu. 96. art. 2. *Præmium quoddam accidentale homini debitum, ex hoc quòd ex carnali vita in ſpiritualem tranſit, ad modum quo ex terreno ſemine fructus conſurgit.* Tria autem quæri poſſunt de illo. Primum utrum differat ab Aureola, & quomodo? ſecundum, an ſoli virtuti continentiæ debeatur? Tertium, utrum ſecundùm tres continentiæ partes, tres etiam fructus convenienter aſſignentur?

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

DIco primò: Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola. Ita D. Thomas in 4. diſt. 49. qu. 5. art. 2. quæſtiunc. 1. Scotus ibidem & alij.

58. Probatur primò concluſio: Fructus conſiſtit in gaudio quod habetur de ipſa diſpoſitione operantis, ſecundùm ſpiritualitatis gradum, in quem proficit ex ſemine verbi Dei: Aureola verò, in gaudio de operum perfectione percepto: Sed hæ duæ rationes diſtinguntur realiter; nam prima habet rationem viæ, tendentiæ, & progreſſus; ſecunda verò rationem finis: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

59. Probatur ſecundò: Quæ poſſunt ſeparari realiter, diſtinguntur realiter: Sed Aureola, & Fructus poſſunt ſeparari realiter, & de facto ſeparantur, ut patet in viduis, quibus debetur Fructus, non tamen Aureola: Ergo realiter diſtinguntur.

60. Tertiò: Fructus, & Aureola diverſis diviſionibus incompoſſibilibus dividuntur: Ergo diſtinguntur realiter. Conſequentia patet, probatur Antecedens: Nam Aureolæ dividuntur in Aureolas Martyrum, Doctorum, & Virginum: Fructus verò in Fructus Conjugatorum, Viduarum, & Virginum; quæ diviſiones, ſaltem duæ ultimæ, ſunt incompoſſibiles; & de tertia ſtatim explicabitur: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

61. Dices: Eidem merito non debentur diverſa præmia: Sed idem eſt meritum Virginum: Ergo non debent ei correſpondere duo præmia, Aureola ſcilicet & Fructus.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: ſecundùm idem, concedo: ſecundùm diverſa, nego: ſic enim non ſolùm unicum præmium, ſed etiam tria eidem virginitati competere poſſunt: nam prout imperatur à charitate, correſpondet ei gloria eſſentialis; prout eſt opus habens rationem excellentis victoriæ, Aureola; quatenus verò fit per illam à carnalitate ad ſpiritualitatem tranſitus, Fructus, etiam centeſimus, ut dicit gloſſa ſuper locum Matthæi citatum, & aſſerunt D. Hieronymus contra Jovinianum, Beda in caput S. Lucæ, & alij.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco ſecundò: Fructus trigeſimus, ſexageſimus, & centeſimus, licèt diverſis rebus accommodari poſſit, ſpeciali tamen ratione competit virtuti continentiæ.

62. Probatur prima pars: Nam locus ille Matthæi exponitur à D. Auguſtino libro de ſancta virginitate cap. 45. & 46. & à D. Thoma in Matth. cap. 13. de gloria eſſentiali, juxta modum incipientium, proficientium, & perfectorum: vel etiam ab eodem Auguſtino lib. 1. quæſtionum Evangelicarum qu. 9. 10. & 11. de Conjugatis, Virginibus, & Doctoribus: à Theophilacto, D. Anſelmo, & D. Gregorio, de vita activa communi, de vita contemplativa, & de vita mixta perfectè exercita: & tandem à D. Remigio, relato à D. Thoma in catena aurea, de bona cogitatione, de bona locutione, & de bono opere. Item Eccleſia in Hymno laudum S. Joannis Baptiſtæ, qui fuit Virgo, Doctor, & Martyr, tres iſtos fructus, Virginitati, Doctoratui, & Martyrio ejus accommodat, dum canit:

Serta ter denis alios coronant
Aucta crementis, duplicata quoſdam;
Trinâ centenô cumulata fructu,
Te ſacer ornant.

Atqui hæ SS. Patrum, & Eccleſiæ expoſitiones non poſſunt non eſſe legitimæ: Ergo, &c.

63. Probatur ſecunda pars, quæ eſt communis, ratione D. Thomæ: Fructus Evangelicus illi virtuti præcipuè correſpondet, quæ hominem ſpecialiter à carnis corruptione liberat, eumque efficit ſpiritualem: Sed hoc præcipuè continentiæ competit: Ergo diſtinctio illa Fructus Evangelici in trigeſimum, ſexageſimum, & centeſimum, ſpeciali ratione competit virtuti continentiæ. Major declaratur: nam Fructus Evangelicus oritur ex ſemine Evangelico, quod eſt verbum Dei, cujus proprium eſt carnales homines

in ſpirituales & divinos convertere; ac proinde Fructus Evangelicus illi virtuti propriè debetur, quæ homines magis à carnis corruptione liberat, & facit ſpirituales, ſive quæ magis terram cordis noſtri diſponit, ut à carnalitate ad ſpiritualitatem tranſeat. Minor verò probatur primò authoritate Chriſti Matth. 22. *In reſurrectione neque nubent, neque nubentur, ſed erunt ſicut Angeli Dei in cœlo:* quo loco ex privatione delectationum carnalium infert Angelicam ſpiritualitatem. Secundò probatur ratione: quia homo præcipuè carni ſubjicitur per venereas delectationes; ita ut in actu carnali, nec ſpiritus prophetiæ corda Prophetarum tangat, ut docet D. Hieronymus, nec ut poſſibile aliquid intelligere; eò quòd per illum ratio totaliter abſorbeatur, ut aſſerit Philoſophus 7. Ethic. cap. 14. Ergo virtuti continentiæ præcipuè competit hominem à delectationibus carnalibus abſtrahere, eumque efficere ſpiritualem.

64. Dices: Fructus correſpondet labori, juxta illud Sap. 3. *Bonorum laborum glorioſus eſt fructus:* Sed major eſt labor in aliis virtutibus, v. g. in ponendo modum per abſtinentiam & ſobrietatem in cibis & potibus, ſine quibus vita non poteſt tranſigi, ſicut poteſt ſine delectationibus carnis; vel in fortitudine ad vincendos labores, & paſſiones: Ergo potiùs illis virtutibus debet correſpondere fructus, quàm continentiæ.

65. Reſpondeo fructum, ſub ratione fructûs, non tam correſpondere labori, quàm fructificationi, ad quam continentia magis diſponit, quàm abſtinentia: nam delectationes quas iſta reprimit, non ita abſorbent rationem, quàm delectationes venereæ, nec conſequenter tantùm impediunt fructificationem. Idem dico de laboribus & paſſionibus, quarum inſultus minùs opponuntur illi fructificationi, quàm opera carnis. Unde licèt in illa victoria, Fructus ſub ratione mercedis, & præmij eſſentialis, poſſit eſſe glorioſior, non tamen ſub hac ſpeciali ratione fructificationis.

§. III.

Tertia difficultas elucidatur.

DIco tertiò: Convenienter diſtinguntur tres continentiæ partes, ſcilicet Conjugatorum, Viduarum, & Virginum: quibus Fructus trigeſimus, ſexageſimus & centeſimus correſpondet.

66. Probatur prima pars ratione D. Thomæ. Per continentiam homo ſeparatur ab operibus carnis, & in quandam ſpiritualitatem tranſit: Atqui tribus tantùm modis poteſt ab illis per continentiam ſeparari: Ergo &c. Probatur Minor: Vel enim illa ſeparatio fit per continentiam omnino neceſſariam, vel per ſuperabundantem? Si per neceſſariam, ſolùm eſt continentia conjugatorum, qui delectationibus carnis ſecundùm rationem utentes, ſpiritus rectitudinem non pervertunt: Si per ſuperabundantem, vel eſt ita ſuperabundans, ut omnino homo ab hujuſmodi delectationibus abſtrahatur, & reſpectu cujuſlibet temporis, præſentis, præteriti, & futuri; & ſic eſt continentia & ſpiritualitas Virginum: vel ſolùm ſecundùm aliquod tempus, & ſic eſt continentia & ſpiritualitas Viduarum. Ergo tribus tantùm modis à voluptatibus carnis abſtrahitur, ac proinde tres tantùm dantur continentiæ partes.

67. Probatur ſecunda pars ex ſimilitudine ſementis: Nam regulariter grana in terra pingui ſeminata, pro uno triginta reddunt; in anno abundanti ſexaginta; in feraciſſimo centum: quod licèt rarò contingat, de facto tamen aliquoties evenit; ut conſtat Geneſis 26. ubi dicitur: *Sevit Iſaac in terra illa, & invenit in ipſo anno centuplum:* Sed Conjugati frequentiores ſunt quàm Viduæ; & hæ Virginibus, utpote rariſſimis, comparatione aliorum: Ergo fructus trigeſimus correſpondet continentiæ conjugali, ſexageſimus viduali, & virginali centeſimus.

68. Objicies primò: Fructus nominat aliquod præmium ſpeciale, quod non convenit omnibus Beatis, ſicut nec Aureola: Sed tres fructus aſſignati conveniunt omnibus Beatis; cùm omnes ſub tribus illis continentiæ partibus comprehendantur; ſunt enim vel conjugati; vel vidui, quatenùs ſub iſtis continentur etiam non conjugati, vel Virgines: Ergo non debent ſic aſſignari.

69. Reſpondeo primò, negando Majorem. Nullum enim eſt inconveniens, quòd aliquod accidentale præmium ſit omnibus Beatis commune, ſicut eſſentiale.

Reſpondeo ſecundò, negando Minorem: Pœnitentes enim in fine vitæ, qui uſque ad illam periodum incontinenter vixerunt, ſub nullo illorum ſtatuum continentur.

70. Objicies ſecundò: Sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas viduitatem: Sed ſexagenarius non excedit æqualiter trigenarium, comparativè ad centenarium; ſiquidem ſexagenarius excedit trigenarium in triginta ſolùm, exceditur verò in quadraginta à centenario: Ergo inconveniens eſt illa accommodatio.

71. Reſpondeo cum S. Thoma in Suppl. qu. 96. art. 4. ad 3. *quòd diſtinctio fructuum magis accipitur ſecundùm ſpecies & figuras numerorum, quàm ſecundùm quantitates ipſorum: tamen etiam quantùm ad quantitatis exceſſum, poteſt aliqua ratio aſſignari: Conjugatus enim abſtinet tantùm à non ſua: Vidua verò à ſuo & non ſuo; & ſic invenitur illi quædam ratio dupli, ſicut ſexagenarius eſt duplex ad trigenarium: centenarius verò ſuprà ſexagenarium addit quadragenarium, qui conſurgit ex ductu quaternarij in denarium. Quaternarius autem eſt primus numerus ſolidus & cubicus, & ſic convenit talis additio virginitati, quæ ſupra perfectionem viduitatis, perpetuam incorruptionem adjungit.*

DISPVTATIO VI.

De adeptione Beatitudinis.

Ad quæſtionem 5. Divi Thomæ.

PAVCA circa hanc quæſtionem occurrunt dicenda: quæ enim hîc aliqui de poſſibilitate, appetitu, & inæqualitate beatitudinis inſerunt, in tractatu de viſione fuere à nobis expoſita. Unde ſit

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum animæ Iuſtorum à corporibus ſeparatæ, & plenè purgatæ, ſtatim conſequantur beatitudinem?

1. PARTEM negativam tenuere olim plures ex SS. Patribus, tam Græcis, quàm Latinis, exiſtimantes animas juſtorum à corporibus ſeparatas, ac plenè purgatas, non fore beatas, nec viſuras divinam eſſentiam, uſque ad diem judicij, & generalis reſurrectionis, in qua (aiebant) rurſus unientur corporibus ſuis, & numerus electorum erit omnino completus. Ita D. Bernardus ſerm. 3. de omnibus Sanctis, ubi ait: *In illam beatiſſimam Dei domum animæ nec ſine nobis intrabunt, nec ſine corporibus ſuis, ſcilicet nec ſancti ſine plebe, nec ſpiritus ſine carne.* Cui ſententiæ ita acriter adhæſit olim Joannes XXII. ut plures Ordinis noſtri Doctores, qui zelô catholicæ veritatis firmiter ei ſe opponebant, incarceraverit, nominatim Patrem Thomam Valens, qui ipſo feſto S. Joannis Evangeliſtæ Avenioni prædicans, maximâ Cardinalium & aliorum Prælatorum aſtante catervâ, contra hunc errorem vehementiſſimè invectus fuerat; uſuſque verbô & exemplô Pauli, qui in faciem reſtitit Petro, eò quòd reprehenſibilis eſſet, nec non maledictionem omnibus, qui huic perverſo dogmati adhærerent, pronuntians, addiderat hæc verba Apoſtoli: *Si quis vobis annuntiaverit præter id quod accepiſtis, anathema ſit.* Quæ cùm reſciviſſet Ludovicus Bavarus, qui ſe Imperatorem dicebat, quique extremô odiô Pontificem & Dominicanos ei ſummoperè addictos proſequebatur, animum infenſum, quem erga Patres noſtros gerebat, deponens, & illorum zelum pro veritate tuenda demiratus, exclamavit: *Nunc comperio quod Ordo Prædicatorum ſit ordo veritatis: ſiquidem Joannem errantem dereliquit, quem antea non errantem contra me tam animosè defendit.* Ita referunt Antonius Senenſis in Chronicis FF. Prædicatorum ad annum 1331. Bzovius ad eundem annum, & alij quos illi citant.

A dem, ſed per ſpeciem, videndo clarè divinam eſſentiam. Unde Apocal. 7. videntur Juſti amicti ſtolis albis: quod præmium illorum denotat. Et Lucæ 23. Chriſtus dixit ad latronem: *Hodie mecum eris in paradiſo:* quod non poteſt intelligi de paradiſo terreſtri, ut quidam explicant; cùm Chriſtus eâ die in paradiſo terreſtri non fuerit, ſed in lymbo, qui paradiſus dicitur; quia ibi latroni & SS. Patribus communicata fuit beatitudo, & viſio divinæ eſſentiæ: nam ut ait Auguſtinus Epiſt. 57. *Generale paradiſi nomen eſt, ubi fœliciter vivitur.*

Favent etiam SS. Patres: nam D. Gregorius 4.
B ſuper Pſal. 4. pœnitentialem, ait: *Beatitudo & animabus Sanctorum ante reſurrectionem tribuitur, & corporibus nihilominus poſt judicium;* & id probat latè 14. dialog. cap. 25. Item D. Chryſoſtomus hom. 32. in Epiſt. ad Rom. dicit: *Pauli animam verſari in ſummo cœlo, & prope Regis ſolium, ubi Cherubim & Seraphim volitant.* Fulgentius ſerm. de S. Stephano: *Hodie* (inquit) *miles de tabernaculo corporis exiens, triumphanter migravit ad cœlum.* Item: *Stephanus hodie ſtolâ eſt immortalitatis indutus.* Unde Eccleſia diem mortis Sanctorum appellat natalem ipſorum: quia nimirum quemadmodum per nativitatem corporalem naſcuntur mundo, ita per tranſitum ex mundo naſcuntur cœlo. *Natalem*
C *Sanctorum* (inquit Chryſologus) *cùm auditis, nolite putare illum dici quô naſcuntur in terram de carne, ſed de terra in cœlum, de labore ad requiem, de cruciatibus ad delicias, non fluxas, ſed fortes, & ſtabiles, & æternas.* Et Emiſſenus homil. de natali S. Geneſij: *Beatorum Martyrum paſſiones, natales vocamus dies, quando eos martyrij, vitæ & gloriæ fides, dum ingerit morti, genuit æternitati, & perpetua gaudia brevi dolore parturiit. Meritò planè dicendi natales dies, per quos qui nati fuerant in hanc fragilitatis humanæ miſeriam, ſubitò naſcuntur in gloriam, vitæ perennis initium de mortis fine ſumentes. Etenim ſi iſtos dies natales vocamus, quibus in hanc*
D *lucem in delictis & doloribus naſcimur ad dolores, quibus hunc mundum fletu infantiæ vagientes ingredimur; juſtiùs iſti celebrantur natales, quibus Sancti ex corruptibili in novam iſtam futuri ſæculi veniunt claritatem, & filij hominum in adoptionem divinæ paternitatis aſcendunt; & conſortes paulò ante mortalium, ſubitò cives incipiunt eſſe Angelorum.*

Variis etiam rationibus ſeu congruentiis probant aliqui noſtram concluſionem: putà quia 5.
beatitudo, ſeu clara Dei viſio, cùm non fiat per aliquam ſpeciem à phantaſmatibus eductam, non dependet à corpore; unde non eſt ratio cur differatur uſque ad reaſſumptionem corporum; maximè quia ea dilatio præmij valde eſſet afflictura animas purgatas. Addunt quod, cùm beatitudo debeatur homini ut corona & merces, ſtatim poſt finitam pugnam, & laborem expletum dari debet, juxta illud Leviticí 19. *Non morabitur opus mercenarij tui apud te uſque ad mane.* Confirmant exemplô Angelorum, qui finitâ viâ ſtatim acceperunt præmium; & malorum hominum, quibus ſtatim datur pœna æterna poſt mortem: Deus autem pronior eſt, inquiunt, ad miſerendum & præmiandum, quàm ad puniendum.

Verùm hæ rationes parùm urgent. Ad pri- 6.
mam enim facilè reſponderi poſſet, eam dilationem non fieri ob repugnantiam viſionis cum

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur, Animas juſtorum, à peccatis perfectè purgatas, in cælum evolare, & frui clarâ Dei viſione, non expectatâ reſurrectione, aut generali judicio.

Hæc concluſio nunc eſt certa de fide, utpote 2.
definita in Florentino ſeſſ. ultimâ, ubi dicitur, E *Animas à corporibus exutas & purgatas, in cœlum mox recipi, & intueri ipſum Deum Vnum & Trinum ſicuti eſt.* Eandem veritatem priùs definierat Benedictus XII. in quadam Extravaganti quæ incipit, *Benedictus Deus*, ut refertur in Directorio Inquiſitorum parte 2.

Colligitur etiam ex Scriptura: nam ad Phili- 3.
lip. 1. Apoſtolus ait: *Deſiderium habens diſſolvi & eſſe cum Chriſto:* inutile autem eſſet tale deſiderium, ſi non fuiſſet viſurus Deum ſtatim poſt mortem. Item 2. ad Corinth. 5. dicitur: *Quandiu ſumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem:* Ergo relicto corpore non ambulabimus per fi-

anima ſeparata; ſed quia ante judicium generale, & generalem omnium remunerationem, non oportet aliquos beatificari: vel certè quia Deus ipſe ita voluit ac diſpoſuit, propter occultos fines ſuæ providentiæ. Aliæ verò patiuntur inſtantiam in animabus juſtorum, qui ante adventum Chriſti deceſſerunt: illæ enim, quamvis perfectè purgatæ, ſtatim poſt ſeparationem à corpore non viderunt divinam eſſentiam; imò per multa ſæcula earum beatitudo & merces fuit dilata, cœlo adhuc clauſo, ob culpam originalem.

7. Quare exiſtimo aliam hujus rei, utpote à ſola Dei voluntate pendentis, non debere aſſignari rationem, quàm eam quam tradit D. Thomas 3. p.qu.49.art.5. ad 4. ubi ait, quòd *Chriſtus ſua paſſione meruit nobis introitum regni cœleſtis, & impedimentum removit; ſed per ſuam aſcenſionem nos quaſi in poſſeſſionem regni cœleſtis introduxit. Et ideo dicitur quòd aſcendit pandens iter ante eos.* Unde licèt ante paſſionem Chriſti, ejuſque in cœlum aſcenſionem, nullus quantùmcumque juſtus regnum cœleſte intrare poſſet: attamen in lege gratiæ animæ juſtorum, cùm primùm ſunt perfectè purgatæ, ſtatim conſequuntur beatitudinem, poſt deceſſum à corpore. *Et hoc* (inquit S. Doctor ibidem) *figuratur Numer. 35. ubi dicitur quòd homicida manebit ibi (ſcilicet in civitate refugij) donec ſacerdos magnus, qui oleo ſancto unctus eſt, moriatur, quo mortuo, poterit in domum ſuam redire.* Quare Apoſtolus ad Hebræos 9. poſtquam dixit, quòd olim in ſancta ſanctorum non poterant ingredi ſacerdotes, nec populus, ſubdit: *Hoc ſignificante Spiritu Sancto, nondum propalatam eſſe ſanctorum viam, adhuc priori tabernaculo habente ſtatum:* id eſt, per hoc Spiritus Sanctus declarare intendebat, toto tempore veteris teſtamenti non fuiſſe apertam viam ad cœlum; ideòque etiam juſtiſſimos quoſque ad inferos deſcendiſſe: At poſtquam Chriſtus prorupit velum templi, ceſſaveruntque figuræ, ex tunc patet via Sanctorum ad cœleſte tabernaculum, & cœlorum janua per paſſionem Chriſti nobis aperta eſt. Unde Leo Papa ſerm. 1. de aſcenſione: *Chriſti aſcenſio* (inquit) *noſtra provectio eſt, & quò præceſſit gloria capitis, eò ſpes vocatur & corporis: hodie enim non ſolùm paradiſi poſſeſſores firmati ſumus, ſed etiam cœlorum in Chriſto ſuperna penetravimus; ampliora adepti per ineffabilem Chriſti gratiam, quàm per diaboli amiſeramus invidiam.* Item D. Ioannes Apocal. 21. dicit cœleſtem Ieruſalem habere portas duodecim, & ſubdit: *Ab Oriente portæ tres, & ab Aquilone portæ tres, & ab Auſtro portæ tres, & ab Occaſu portæ tres:* per hoc innuens, modò poſt Chriſti paſſionem & aſcenſionem, undequaque patere aditum in cœlum, omneque impedimentum penitùs eſſe ſublatum; ac proinde juſtorum animas, cùm primùm à peccatis perfectè purgatæ ſunt, conſequi beatitudinem, & clarâ Dei viſione perfrui, non expectatâ reſurrectione vel die judicij.

In corp. art. 1.

§. II.

Solvuntur objectiones.

8. CONTRA hanc concluſionem primò objici poſſunt plura Scripturæ teſtimonia, quibus ſignificari videtur, præmium beatitudinis, & viſionem Dei reſervari in diem judicij. Matthæi namque 20. dicitur omnibus ſimul operariis redditam fuiſſe mercedem, *cùm ſerò factum eſſet*, hoc eſt in fine mundi. Et cap. 25. cùm deſcribitur judicium univerſale, dicitur: *Ibunt hi in ſupplicium æternum, juſti autem in vitam æternam.* Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. ait: *Repoſita eſt mihi corona juſtitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die*, extremi ſcilicet judicij. Et ad Hebræos 11. inquit de Sanctis: *Non acceperunt repromiſſionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non ſine nobis conſummarentur.* Item 1. Ioan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit* (nempe Chriſtus in die judicij) *ſimiles ei erimus: quoniam videbimus eum ſicuti eſt.* Denique Apocal. 6. dicit idem Apoſtolus: *Vidi ſubtus altare animas interfectorum propter verbum Dei: & dictum eſt illis, ut requieſcerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conſervi eorum:* id eſt, ut expectent tempus reſurrectionis, & generalis judicij, in quo, completo numero electorum, omnes ſimul recipient mercedem & beatitudinem.

9. Veruntamen hæc parùm urgent: nam quoad tria prima loca, ſi intelligantur de die judicij generalis, dicendum eſt, tunc præmium meritorum cum publico honore, ac ſolemni pompa, & manifeſtatione omnium bonorum operum, juſtis eſſe conferendum; vel tunc novâ & publicâ ſententiâ, non ſolùm animæ, ſed etiam toti homini reddendum eſſe. Dixi, ſi intelligantur de die judicij generalis: quia in primo loco ly *ad veſperam* denotat finem vitæ cujuſlibet, ut ait Gloſſa interlinearis. Item cùm Apoſtolus ait, quòd Deus juſtus judex reddet ipſi coronam juſtitiæ *in illa die*, loquitur (ut ait Nicolaus de Lyra) de die mortis, de quo præmiſerat: *Tempus reſolutionis meæ inſtat.* Quartus locus facilis eſt: nam vel loquitur Apoſtolus de præmio completo per reſurrectionem; vel intendit Sanctos veteris Teſtamenti non intraſſe cœlum ſine Sanctis Legis Evangelicæ, non quidem omnibus, ſed aliquibus. Teſtimonium verò primum ex Joanne planè caret difficultate: nam ly *cùm apparuerit*, non ſignificat, cùm Chriſtus venerit ad judicandum (neque enim viſio humanitatis Chriſti Domini reddet Sanctos beatos) ſed intelligitur de Deo ſecundùm ſe, ut ſit ſenſus: *quando ſe nobis per viſionem oſtenderit.* Quòd ſi aliquis hæc verba ad Chriſtum in ſecundo adventu referat, Gloſſa interlinearis ait, tunc nos futuros ei ſimiles, id eſt *ſecundùm corpus immortales*, quia videbimus eum ſicuti eſt: nam ex gloria animæ redundabit gloria & immortalitas in corpus. Ultimus locus qui eſt ex Apocalypſi, communiter explicatur de deſiderio unionis ad corpus, quod habent animæ Sanctorum: illud enim non complebitur, niſi in die reſurrectionis generalis, in qua totus homo beatificabitur. Porro ipſas gloriâ eſſentiali frui in cœlis ante illud tempus, colligitur ex eo quod ibidem dicitur: *Datæ ſunt illis ſingulæ ſtolæ albæ:* nam ut explicant Sancti Patres, per ſtolam illam intelligitur gloria & beatitudo eſſentialis.

10. Secundò objici poſſunt plura SS. Patrum teſtimonia, in quibus apertè dicitur Sanctorum beatitudinem uſque ad tempus reſurrectionis eſſe differendam.

Verùm, vel hæc explicari poſſunt de adæquata beatitudine corporis & animæ; vel dici aliquos ex SS. Patribus id olim docuiſſe, quia tunc res erat dubia, & nondum ab Eccleſia definita; nunc verò non licere de hoc dubitare, ob definitiones Concilij Florentini, & Benedicti XII. ſuprà adductas.

Tertiò objiciunt aliqui Decretum Joannis XXII. qui, teſte Ocham in opere ſex dierum, & Gerſone in ſerm. de Paſchate, dicitur definiiſſe contrarium. A

Sed reſpondetur, verum quidem eſſe, illum fuiſſe valde propenſum in hanc ſententiam, eamque perſuadere ſtatuiſſe : non tamen ut Pontificem definiviſſe, ſed, ut ait Benedictus XII. in ſua Extravaganti, ſpeciali Dei providentiâ raptum fuiſſe, antequam aliquid definiret. Nec credendum eſt Ochamo, quippe qui Joanni XXII. fuit infenſiſſimus, utpote ab eo excommunicatus.

B

ARTICVLVS II.

Vtrum beatitudo ſemel adepta poſſit amitti?

11. FERTVR communiter error Origenis, negantis perpetuitatem beatitudinis, & ponentis perpetuam viciſſitudinem fœlicitatis & miſeriæ : licèt aliqui eum excuſare nitantur, dicentes hunc errorem inter opera Origenis ab hæreticis fuiſſe inſertum ; ſed immeritò, quia tum D. Thomas hîc art. 2. & 3. contra gent. cap. 62. tum etiam D. Auguſtinus libro 21. de civit. cap. 17. & libro de hæreſibus hæreſi 43. & D. Hieronymus in Epiſtola ad Avitum, imò & ſexta Synodus generalis actione 11. in Epiſtola Sophronij, approbatâ actione 13. hunc errorem Origeni tribuunt. C

Porro contra illum militant plura Scripturæ teſtimonia, quibus aſſeritur beatitudinem Sanctorum perpetuò duraturam, præſertim illud Matth. 25. quod adducit S. Thomas : *Ibunt hi in ſupplicium æternum, juſti autem in vitam æternam.* Et Joan. 22. Chriſtus dicebat Apoſtolis : *Gaudium veſtrum nemo tollet à vobis.* Item 1. Petri 2. beatitudo vocatur hæreditas *incorruptibilis, incontaminata, & immarceſſibilis.* Et cap. 5. *immarceſſibilis gloriæ corona.* Denique in Fidei ſymbolo profitemur nos expectare vitam æternam. D

12. De fide ergo certum eſt, beatitudinem Sanctorum fore perpetuam & nunquam deſituram. Sed dubitant ac diſputant Theologi, an hoc ei conveniat ab intrinſeco, & ex natura rei, vel ſolùm ab extrinſeco, & ex gratuita voluntate Dei, eam perpetuò conſervantis ? Scotus enim & Durandus in 4. diſt. 49. qu. 6. docent illam ſolâ Dei voluntate, & non ab intrinſeco eſſe perpetuam. Idem videtur ſentire Vazquez hîc diſput. 21. cap. 2. ubi ait eodem modo philoſophandum eſſe de viſione beatifica & lumine gloriæ, ſicut de Angelis : unde ſicut Angeli, in ejus E ſententia, non ſunt in incorruptibiles ex natura ſua, ſed ſolùm ab extrinſeca Dei providentia illos conſervante ; ita & lumen gloriæ, ac viſio beatifica. Alij dicunt beatitudinem poſſe dupliciter conſiderari, ſcilicet in ratione beatitudinis, & boni perfecti ac plenè ſatiativi, & in ratione viſionis & operationis : & primo modo eſſe ab intrinſeco inamiſſibilem & incorruptibilem, non autem ſecundo modo. Ita Curiel hîc art. 4. dubio unico. Thomiſtæ verò aſſerunt perpetuitatem ab intrinſeco convenire beatitudini, tam ut eſt viſio Dei, quàm ut eſt perfecta beatitudo : ſic Cajetanus, Conradus, Martinez, Aluarez, Suarez, & alij.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DICO igitur : Viſionem beatam, tam ut beatitudo, quàm ut viſio eſt, ab intrinſeco eſſe incorruptibilem. Ita D. Thomas hîc art. 4. ubi docet beatitudinem perfectam, quæ expectatur poſt hanc vitam, & ex ipſa communi ratione beatitudinis, & ex ratione beatitudinis in ſpeciali, quæ in clara Dei viſione conſiſtit, habere quod non poſſit deficere : unde in reſp. ad 1. ait per hanc beatitudinem elevari hominem ad participationem æternitatis, tranſcendentis omnem mutationem ; & 1. p. qu. 10. art. 3. inter entia naturâ ſuâ immutabilia & æterna ponit viſionem Dei, quam dicit propterea vocari in Scriptura vitam æternam ; & art. 5. ad 1. aſſerit illam viſionem non menſurari tempore, vel ævo, ſed æternitate participatâ : idem habet in 2. diſt. 2. quæſt. 1. art. 1. ad 4. & tertio contra gentes cap. 62. 13.

Probatur ergo prima pars concluſionis primâ ratione D. Thomæ hîc art. 4. Beatitudo, cùm ſit bonum ſufficiens & perfectum, ab intrinſeco & ex propria ratione habet quòd deſiderium hominis quietet, & omne malum excludat : Sed neutrum præſtaret, ſi non eſſet ab intrinſeco inamiſſibilis & incorruptibilis : Ergo inamiſſibilitas & incorruptibilitas ab intrinſeco illi convenit. Major patet, Minor quoad utramque partem ſuadetur. Nam unum ex præcipuis quæ optat beatus, eſt perpetuitas boni quod poſſidet ; unde maximè anxiaretur, ſi exiſtimaret tale bonum non fore perpetuum : Ergo ſi beatitudo non eſſet perpetua & incorruptibilis ab intrinſeco, nec perfectè ſatiaret hominis appetitum, nec omnem miſeriam & anxietatem excluderet. Unde Auguſtinus : *Nullo modo eſſe poterit vita veraciter beata, niſi fuerit ſempiterna.* 14.

Dices, ſufficere ad hoc ut beatus quietetur, & omnis anxietas ab eo tollatur, quòd Deus decreverit illi beatitudinem perpetuò conſervare, & hoc illi innoteſcat. 15.

Verùm hæc ſolutio ex non penetrata rationis efficacia procedit : unde ſic eam explico, & datam ſolutionem evertò. De ratione formæ in qua beatitudo eſſentialiter conſiſtit, eſt quòd vel ratione ſui, vel ratione eorum quæ illi debentur, ſatiet appetitum beati, & omnem miſeriam & anxietatem excludat, ut diſp. 3. art. 1. fusè oſtendimus : Atqui perpetuitas ſeu inamiſſibilitas beatitudinis exigitur ad tollendam anxietatem beati, & illius appetitum quietandum : Ergo illa debita eſt formali beatitudini, eique ab intrinſeco (id eſt vel ratione ſui, vel ratione eorum quæ illi debentur) & non ſolùm ab extrinſeco, & ex gratuita Dei voluntate, debet competere.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit quòd clara Dei viſio, non ſolùm in ratione beatitudinis, ſed etiam in ratione viſionis Dei, eſt incorruptibilis ab intrinſeco, ſecunda ratione Divi Thomæ ſuadetur. Viſio Dei, neque ex voluntate ipſius videntis, neque ex voluntate Dei, neque ex aliquo extrinſeco impediente ceſſare poteſt : Ergo ex propria ratione habet, quòd ſit perpetua & duret in æternum, ſubindeque quòd ab intrinſeco ſit inamiſſibilis & incorruptibilis. Conſequentia patet à ſufficienti enumeratione : nihil enim aliud aſſignari poteſt, ex quo viſio Dei poſſit ceſſare. Antecedens verò probatur, quan- 16.

tûm ad ſingulas partes. Et primò, quòd viſio Dei ex voluntate ipſius videntis ceſſare nequeat, ſic oſtenditur. Omne bonum habitum, quô aliquis carere vult, aut eſt inſufficiens, & quæritur aliud ſufficientius loco ejus; aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in faſtidium venit: Sed viſio Dei eſt bonum plenè ſufficiens, cùm enim conjungat animam fonti totius bonitatis, eam replet omnibus bonis, & omnia ejus deſideria explet, ut diſp. 3. in digreſſione de viſione beatifica declaravimus. Similiter etiam nullum prorſus habet incommodum annexum, ratione cujus poſſit cauſare faſtidium; imò potiùs, ut ibidem oſtendimus, tam ſuaviter implet, tam delectabiliter ſatiat, ut in ejus fruitione regnet deſiderium, & in ſatietate vigeat appetitus illius, juxta illud Gregorij in moralibus: *Cùm ad ipſum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impreſſa ſitis ſimul & ſatietas; ſed longè aberit à ſiti neceſſitas, longè à ſatietate faſtidium; quia ſitientes ſaturabimur, & ſaturati ſitiemus:* Ergo viſio ex voluntate ipſius beati ceſſare nequit.

17. Deinde, quòd ex parte Dei non poſſit deſinere, ſaltem de potentia ordinaria, probat Divus Thomas: quia cùm ſubtractio beatitudinis ſit quædam pœna, non poteſt à Deo juſto judice provenire, niſi pro aliqua culpa: Sed nulla culpa reperiri poteſt in eo qui fruitur clara Dei viſione; cùm ad illam ex neceſſitate ſequatur impeccabilitas & rectitudo voluntatis, ut ſuprà vidimus: Ergo nec ex parte Dei provenire poteſt ceſſatio beatificæ viſionis. Tandem, quòd à cauſa extrinſeca impediri nequeat, patet: quia viſio, quâ homo unitur Deo, eſt ſuperior actione omnis cauſæ creatæ; atque adeò ad illam nullum agens creatum pertingere poteſt.

Diſp. 4. art. 4.

18. Simili ratione utitur S. Doctor 3. contra gentes cap. 62. ubi ſic diſcurrit: *Si aliquis videre deſinat quod primò videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi; ſicut cùm aliquis moritur, vel cæcatur, vel aliqualiter aliter impeditur: aut erit, quia non vult ampliùs videre; ſicut cùm aliquis avertit viſum à re quam priùs videbat; vel quia objectum ſubtrahitur..... Subſtantiæ autem intellectuali videnti Deum non poteſt deeſſe facultas videndi Deum; neque per hoc quòd eſſe deſinat, cùm ſit perpetua; neque per defectum luminis quô Deum videt, cùm lumen illud incorruptibiliter recipiatur, ſecundùm conditionem & recipientis & dantis: neque poteſt ei deeſſe voluntas tali viſione fruendi, ex quo percipit in illa viſione eſſe ſuam ultimam fœlicitatem; ſicut non poteſt velle non eſſe fœlix: neque etiam videre deſinet per ſubtractionem objecti; quia objectum illud quod eſt Deus, ſemper eodem modo ſe habet, nec elongatur à nobis, niſi inquantum nos elongamur ab ipſo: Impoſſibile igitur eſt, quòd viſio illa Dei, quæ beatos facit, unquam deficiat.*

19. Probatur ſecundò eadem pars ratione fundamentali: Nam ut dicit S. Thomas 1. p. qu. 50. art. 5. ad 3. *Non dicitur aliquid incorruptibile, per hoc quòd Deus poſſit illud in non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſervationem; ſed per hoc quòd in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet:* Sed viſio beatifica, quamvis à Deo deſtrui poſſit, non tamen habet in ſe aliquod principium corruptionis: Ergo non eſt, nec dici debet corruptibilis, ſed incorruptibilis ab intrinſeco, etiam per reſpectum ad Deum. Major conſtat, tum ex Ariſtotele, & D. Thoma, & ex conſenſu omnium Sapientum, à quibus petendæ ſunt rerum definitiones, & non pro libito confingendæ: tum inductione, nam cœli, Angeli, animæ rationales, ſunt & dicuntur incorruptibilia: quia licèt per abſolutam Dei potentiam, & ſuſpenſionem divini concurſus conſervativi, poſſint deſtrui, & deſinere eſſe, non habent tamen in ſeipſis aliquod principium corruptionis, ſeu aliquam potentiam ad non eſſe, quâ exigant aliquando ſuſpenſionem concurſûs, quô Deus illa conſervat in eſſe. Item lapis dici non poteſt naturâ ſuâ mobilis ſurſum, etiam reſpectu Dei; quia licèt Deus poſſit movere lapidem ſurſum, caret tamen principio intrinſeco ad locum ſurſum inclinante. Denique, licèt Deus corpora mixta & corruptibilia perpetuò conſervare poſſit; quia tamen in ſe habent principium intrinſecum corruptionis, materiam ſcilicet non ſatiatam formâ illorum, non poſſunt dici incorruptibilia: Ergo ex oppoſito, ut aliquid ſit & dicatur corruptibile, non ſufficit quòd Deus poſſit illud in non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſervationem, ſed requiritur neceſſariò quòd in ſeipſo aliquod principium corruptionis habeat. Minor autem ſuadetur: Nam in illa viſione ſubjectum eſt incorruptibile, & lumen à nullo alio pendet niſi à ſolo Deo; neque viſio pendet niſi ab intellectu & lumine, quæ perpetua ſunt, & neceſſariò operantur in illo ſtatu, illiſque debetur concurſus divinus accommodatus: quòd ſi loquamur de cauſa morali corruptionis, quæ ſolùm poteſt eſſe peccatum, etiam viſio beatifica omnino illud excludit: Ergo nulla poteſt hîc cogitari cauſa intrinſeca corruptionis.

20. Dices ex Curiele ubi ſuprà: ad hoc ut viſio beata poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis, ſufficere quòd in intellectu beati, lumine gloriæ illuſtrato, ſit potentia ad non eſſe viſionis, & quòd illi nec lumen nec viſio debeantur.

Sed contra: In intellectu beati, lumine gloriæ illuſtrato, non datur potentia naturalis, ſed tantùm obedientialis ad non eſſe viſionis: At hæc non ſufficit ut viſio beatifica poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis; alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & unio hypoſtatica, poſſent dici ab intrinſeco corruptibilia, cùm in eis ſit potentia obedientialis ad non eſſe, illaque per abſolutam Dei potentiam poſſint deſtrui & annihilari: Ergo ut viſio beatifica poſſit dici ab intrinſeco corruptibilis, non ſufficit quòd in intellectu beati ſit potentia ad non eſſe viſionis. Item unio hypoſtatica eſt naturæ humanæ indebita; & tamen eſt ab intrinſeco indiſſolubibilis & incorruptibilis, unde menſuratur æternitate participatâ, ut communiter docent Theologi: Ergo ex eo quòd lumen gloriæ & viſio beatifica non ſint intellectui beati connaturaliter debita, non rectè colligitur viſionem beatam non eſſe ab intrinſeco incorruptibilem, & inamiſſibilem.

21. Tertiò probari poteſt eadem pars: Forma perfectè complens & ſatians appetitum ſubjecti, eſt ex natura ſua incorruptibilis & inamiſſibilis: Sed viſio beatifica totaliter ſatiat appetitum beati: Ergo ex natura ſua incorruptibilis eſt. Major patet in forma cœlorum, quæ dicitur ab intrinſeco incorruptibilis, quia perfectè ſatiat appetitum materiæ, nec ſinit eam appetere aliquam formam ipſi contrariam: Unde probatur Minor. Illa forma totaliter ſatiat appe-

titum ſubjecti, quæ facit vt ſubjectum non poſ- A
ſit aliquid aliud appetere ſibi oppoſitum : Sed
viſio beata hoc præſtat, facit enim ut proprium
ſubjectum appetere nequeat ceſſationem viſio-
nis, vel errorem circa Deum (quæ duo oppo-
nuntur viſioni) quatenus facit ut non poſſit in
aliquo ex illis apprehendere rationem boni : Er-
go totaliter ſatiat appetitum beati.

21. Confirmatur : Ideo humanitas, terminata per
ſubſiſtentiam Verbi Divini, non expetit pro-
priam, quia per divinam illius appetitus perfe-
ctè ſatiatur ; quocirca compoſitum, ex illa &
Verbi ſubſiſtentia reſultans, incorruptibile eſt :
Ergo ſi viſio beatifica ſatiet intellectûs appeti-
tum, quô propendet in verum, non relinquet
potentiam proximam ad formam oppoſitam ; &
conſequenter compoſitum reſultans ex viſione B
& intellectu, incorruptibile erit.

22. Confirmatur ampliùs : Forma quæ caret con-
trario, ab intrinſeco incorruptibilis eſt : Sed
viſio beatifica caret contrario ; error enim, qui
ſolus videtur illi opponi, ei propriè non contra-
riatur ; quia nec ſunt ejuſdem ordinis, nec poſ-
ſunt mutuò ſe expellere ; illa quippe viſio ſic
perficit ſubjectum, ut reddat illud omnino inca-
pax erroris : Ergo idem quod priùs.

§. II.

Solvuntur objectiones.

23. OBIICIES primò contra primam partem C
concluſionis. Ad rationem beatitudinis
non eſt neceſſarium ponere illam incorruptibi-
lem ex natura ſua, ſed ſufficit quod ex Dei dono
& conſervatione non corrumpatur : Ergo om-
nino voluntariè ponitur incorruptibilis ex pro-
pria ratione. Conſequentia eſt bona, Antece-
dens probatur : quia ut beatus ſit perfectè fœlix,
& non ſit anxius de ſuo ſtatu, ſufficit quòd Deus
ſtatuerit conſervare beatitudinem ejus, & hoc
ſit illi notum.

24. Huic objectioni ſolutio patet ex dictis in pro-
batione primæ partis concluſionis, negandum
ſcilicet eſſe Antecedens : nam cùm de eſſentia
beatitudinis ſit, quòd vel ratione ſui, vel ratione D
eorum quæ illi debentur, ſatiet omnem appeti-
tum beati, & omnem miſeriam & anxietatem ab
eo excludat, non eſſet vera beatitudo, ſi ex ſe &
ab intrinſeco non haberet ſecurum reddere bea-
tum de perpetuitate ſui ſtatûs : hoc autem præ-
ſtare non poteſt, niſi ab intrinſeco ſit inamiſſibi-
lis & incorruptibilis : adeòque non ſufficit ex-
trinſecum Dei decretum, quô ſtatuit perpetuò
conſervare Sanctorum beatitudinem ; ſed inſu-
per requiritur quòd ipſa beatitudo ratione ſui,
vel ratione alicujus proprietatis & perfectionis
ſibi debitæ, exigat perpetuò durare & conſerva-
ri à Deo.

25. Objicies ſecundò : Beatitudo habet poten- E
tiam intrinſecam ut à Deo deſtruatur : Ergo eſt
corruptibilis ab intrinſeco, ſaltem per reſpectum
ad Deum. Conſequentia patet ex ſuprà dictis,
Antecedens probatur. Viſio beata eſt deſtructilis
à Deo ſuſpendente concurſum. At non eſt deſtru-
ctilis per ſolam denominationem extrinſecam à
potentia Dei : Ergo eſt deſtructilis per potentiam
ſibi intrinſecam. Probatur Minor. Si ſolùm eſſet
deſtructilis per denominationem extrinſecam à
potentia Dei : hæc cauſalis eſſet vera ideo eſt
deſtructilis, quia Deus poteſt eam deſtruere :
At rurſus hæc eſt vera : Deus poteſt illam deſtrue-
re, quia deſtructilis eſt : Ergo de primo ad ulti-
mum, ideò poſſet Deus deſtruere viſionem, quia
poſſet : quod eſt circulus vitioſus, quem D. Tho-
mas 1. p. qu. 25. art. 2. vitare contendit in objecto
omnipotentiæ Dei.

Reſpondeo, diſtinguendo Antecedens : Beati- 26.
tudo habet potentiam intrinſecam vt deſtruatur
à Deo, phyſicam, nego Antecedens : Logicam &
obedientialem, conſiſtentem in non repugnantia
ut deſtruatur à Deo, operante ſupra leges com-
munes, & contra peculiarem ipſius beatitudinis
inclinationem, concedo Antecedens, & nego
Conſequentiam : quia ut aliquid dicatur ab in-
trinſeco corruptibile, per reſpectum ad Deum,
non ſufficit non repugnantia, ſeu potentia logi-
ca & obedientialis ut ab illo deſtruatur, ut ſu-
prà oſtenſum eſt ; ſed exigitur potentia phyſica
inclinata ſecundariò ad non eſſe : ideò enim ho-
mo, v. g. dicitur corruptibilis ab intrinſeco, quia
materia ex qua componitur, appetit alias formas,
incompatibiles cum anima rationali, & ex con-
ſequenti appetit expulſionem animæ, & non
eſſe hominis.

Objicies tertiò contra ſecundam partem con- 27.
cluſionis : Forma recepta in ſubjecto non connа-
turali, ſed extraneo, recipitur in eo amiſſibiliter
& corruptibiliter ; ut patet in calore, qui in ſub-
jecto proprio & connaturali, ſcilicet igne, eſt
inamiſſibiliter, ſed in aqua eſt amiſſibiliter, eò
quòd aqua ſit ſubjectum extraneum : At viſio
Beatifica eſt in homine, & in Angelo, ut in ſub-
jecto extraneo, non verò connaturali ; cùm lu-
men gloriæ, à quo dependet, nulli intellectui
creato vel creabili connaturale ſit : Ergo viſio
beatifica eſt amiſſibiliter & corruptibiliter in in-
tellectu humano & angelico.

Confirmatur : Gratia ſanctificans eſt qualitas 28.
corruptibilis, ut experientiâ conſtat, nam quo-
tidie corrumpitur per peccatum : Ergo multò
magis lumen gloriæ, & viſio beata. Patet Con-
ſequentia : tum quia gratia ſanctificans eſt no-
bilior forma n ordine ſupernaturali : tum etiam
quia comparatur ad lumen gloriæ, ut eſſentia ad
proprietatem ; non poteſt autem proprietas eſſe
incorruptibilior, quàm natura à qua dimanat.

Ad objectionem reſpondeo, Majorem eſſe ve- 29.
ram, quando forma ex ſe non habet quòd ſit in-
corruptibilis, ſed ex conditione ſubjecti ; tunc
enim ſi recipitur in ſubjecto exrtraneo, eſt in eo
corruptibiliter & amiſſibiliter ; ſecùs verò, quan-
do ex ſe & ex natura ſua incorruptibilis eſt, &
perfectè participata à ſubjecto extraneo ; tunc
enim non ſolùm non participat corruptibilita-
tem ſubjecti, ſed inſuper illud trahit & elevat ad
ſuam incorruptibilitatem. Patet hoc in ſubſiſten-
tia divina, quæ quia ex ſe eſt incorruptibilis &
æterna, etiam communicata ſubjecto extraneo,
ſcilicet humanitati, incorruptibilis & perpetua
manet, & trahit illam ad ſuam perpetuitatem :
unde Chriſtus naturam ſemel aſſumptam nun-
quam dimiſit, etiam diſſolutâ unione illius natu-
ræ per mortem, Cæterùm viſio beata ex ſe & ex
natura ſua incorruptibilis eſt : tum quia eſt parti-
cipatio viſionis Dei, & menſuratur æternitate
illius : tum etiam, quia principia ad illam con-
currentia, nempe lumen gloriæ, & divina eſſen-
tia, in ratione ſpeciei unita, ex propria natura
ſunt incorruptibilia ; & ſic viſio quamvis rece-
pta in ſubjecto extraneo (intellectu ſcilicet hu-
mano vel angelico) non propterea participat
corruptibilitatem ſeu mutabilitatem illius,

ſed

ſed potiùs illud trahit & elevat ad eſſe omnino A immutabile & incorruptibile: adeòque licèt anima vel intellectus ſecundùm ſe menſurentur ævô, ut tamen ſubjiciuntur lumini gloriæ, & viſioni beatæ, æternitate participatâ menſurantur, & omnino invariabiliter ſe habent. Dixi autem, quando forma ex ſe incorruptibilis eſt, & perfectè participata à ſubjecto: quia ſi participatur imperfectè (ut gratia & charitas viæ, ratione cognitionis obſcuræ fidei per quam regulantur) etiamſi ex natura ſua ſit incorruptibilis, nihilominus poteſt de facto corrumpi ex defectu ſubjecti; quia tunc non trahit ſubjectum ad ſuam perfectionem, ſed potiùs trahitur ab illo ad B ſuam imperfectionem.

30. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem: licèt enim gratia ſanctificans de ſe poſtulet perpetuitatem, & illam ſecum afferat, ſi ſit in ſtatu perfecto & connaturali, uti eſt in patria, ubi clarâ Dei cognitione regulatur: in via tamen poteſt aliqua ratione corrumpi ſeu amitti, quia eſt in ſtatu imperfecto & veluti præternaturali, utpote regulata per fidem & cognitionem obſcuram: adhuc tamen in illo non eſt phyſicè corruptibilis intrinſecè, quia non habet aliquod phyſicum principium corruptionis, ſed tantùm morale, quod eſt peccatum.

31. Ex his ſolutum manet præcipuum Curielis C fundamentum, quod poteſt ſic breviter proponi. Principium proximum viſionis beatificæ non petit ab intrinſeco perpetuò conſervari: Ergo illa non eſt ab intrinſeco incorruptibilis & inamiſſibilis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Principium proximum viſionis beatæ eſt intellectus, ut illuſtratus lumine gloriæ: At huic conjuncto non debetur perpetua conſervatio ratione ſubjecti, cùm lumen gloriæ ſit illi indebitum; nec ratione luminis, quia cùm accidentis eſſe ſit ineſſe ſubjecto, ex parte ſubjecti dijudicandum ac metiendum eſt an accidenti debita vel indebita ſit conſervatio, ſicut ex parte ſubjecti ju- D dicamus ac metimur an accidens naturale ſit vel ſupernaturale: Ergo principium proximum viſionis beatificæ non petit ab intrinſeco perpetuò conſervari.

32. Huic, inquam, argumento patet ſolutio ex jam dictis, negandum ſcilicet eſſe Antecedens. Et ad hujus probationem, neganda eſt Minor, pro ſecunda parte, quam non convincit probatio facta: nam licèt verum ſit, accidens quod ſubordinatur ſubjecto, debere menſurari quoad debitum conſervationis, penes ſubjecti exigentiam; non tamen eſt verum, quando accidens ſibi ſubordinat ſubjectum, illudque trahit ad propriam immutabilitatem: hoc autem eſt diſcrimen inter gratiam viæ, & lumen beatificum, quòd gratia viæ libero hominis arbitrio quoad ſui conſer- E vationem ſubjicitur, ita ut illam pro arbitrij libertate poſſit abjicere: lumen autem beatificum non ſubjicitur intellectui creato, ſed illum ſibi ſubjicit ac ſubordinat, & ad ordinem immutabilem elevat, ut antea expoſuimus: ideoque an ſit debitum perpetuò conſervari, non ex ſubjecti exigentia, ſed ex propria hujus luminis glorioſi natura, dijudicandum & metiendum eſt. Unde eſt diſparitas quantùm ad hoc inter ſupernaturalitatem accidentis, & debitum conſervationis illius in ſubjecto: cùm enim ſupernaturalitas ſumatur ex exceſſu & elevatione formæ ſupra naturam & exigentiam ſubjecti in quo recipitur, ex parte ſubjecti metimur an accidens naturale vel ſupernaturale ſit: è contra verò cùm debitum conſervationis reguletur penes immutabilitatem formæ conſervandæ; non penes exigentiam ſubjecti, ſed penes propriam naturam ipſius formæ metiendum eſt; præſertim quando talis forma eſt in ſuo ſtatu perfecto & connaturali, ut contingit in propoſito.

Objicies ultimò: Viſio communicata Paulo 33. in raptu fuit ejuſdem ſpeciei cum viſione Beatorum: At illa non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari: Ergo nec viſio Beatorum id expoſcit. Major videtur certa, Minor verò probatur primò. Actio non poteſt excedere durationem principij à quo eſſentialiter pendet: At principium, ſcilicet lumen communicatum Paulo, non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari, cùm fuerit facilè tranſiens, & datum per modum luminis prophetici, & coruſcationis tranſeuntis, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 175. art. 3. ad 2. Ergo nec ejus viſio. Secundò eadem Minor ſuadetur: quia aliàs non ſolùm fuiſſet miraculoſum, quòd Paulus manens viator viderit divinam eſſentiam, ſed etiam quòd illius viſio ad breve tempus duraverit: At hoc videtur multiplicare miracula abſque neceſſitate: Ergo viſio communicata Paulo in raptu, non petebat ab intrinſeco perpetuò conſervari.

Huic argumento reſpondent aliqui, negan- 34. do Majorem: exiſtimant enim viſionem communicatam Paulo in raptu, & viſionem patriæ quam Beati eliciunt, eſſe diverſæ ſpeciei, quia prima ex natura ſua fuit tranſiens, & non proceſſit à lumine gloriæ, ſed à ſolo auxilio; altera verò eſt permanens, & à lumine gloriæ procedens. Sententia tamen quæ docet utramque viſionem eſſe ejuſdem ſpeciei, ſolùmque differre accidentaliter & ex parte ſubjecti, verior & probabilior eſt: tum quia utraque reſpicit idem objectum formale, nimirum eſſentiam divinam clarè cognitam: tum etiam quia qualitates facilè mobiles, & difficilè mobiles ex parte ſubjecti, non differunt ſpecie & eſſentialiter, juxta D. Thomam infrà qu. 49. art. 2. ad 3.

Meliùs ergo reſpondetur, conceſsâ Majori, 35. negando Minorem: viſio enim Pauli ex ſe & ex natura ſua erat perpetua, & exigebat ab intrinſeco perpetuò conſervari; ſed ex diſpenſatione Dei & per miraculum non duravit de facto: ſicut Cœlum, vel Angelus, quæ ab intrinſeco incorruptibilia ſunt, & exigunt perpetuò conſervari, de potentia abſoluta poſſunt deſinere eſſe. Ad primam probationem, nego etiam Minorem: nam licèt tale lumen habuerit modum diſpoſitionis tranſeuntis, fuit tamen habitus quoad ſubſtantiam: unde quando Divus Thomas locô citatô illud comparat lumini prophetico, comparatio tenet ſolùm quantùm ad modum eſſendi utriuſque, non verò quantùm ad ſubſtantiam ſeu rationem ſpecificam. Ad ſecundam probationem, conceſsâ Majori, nego pariter Minorem: nam vel illa duo miracula ſunt inter ſe ſubordinata, & unum incluſum in alio, aut ſecutum ex illo; quia ſcilicet eo ipſo quòd viatori communicatur clara Dei viſio, non niſi ad tempus debet communicari, præterquam Chriſto, qui fuit viator & comprehenſor: vel ſi ſunt duo miracula non ſubordinata, multiplicantur cum urgenti neceſſitate, ortâ ex natura viſionis, ut ſatis oſtendi.

TRACTATVS SECVNDVS

DE ACTIBVS HVMANIS.

EXPEDITO tractatu de beatitudine, incipit D. Thomas agere de actibus humanis; quippe qui sunt potissima media, quibus hæc beatitudo acquiritur, & ut ait D. Bernardus ad cleric. cap. 15. *semina æternitatis:* sicut enim arbor & fructus virtualiter continentur in semine, ita & vita æterna in bonis operibus: unde Apostolus 2. ad Corinthios 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet; & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Sed quia prima & generalis conditio actuum humanorum est, ut à voluntate procedant, unde voluntarij nominantur; ideò priusquam de ipsis actibus humanis in particulari, eorumque principiis S. Doctor disserat, agit qu. 6. de voluntario, & involuntario. Sit ergo

DISPVTATIO I.

De voluntario & involuntario.

Ad quæstionem 6. D. Thomæ.

CVM eadem sit contrariorum doctrina, in hac disputatione primò agemus de voluntariò, secundò de involuntario, tertiò de mixto ex utroque.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid & quotuplex sit voluntarium, & an non solùm in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur?

1. DICO primò: Voluntarium est id quod procedit à principio intrinseco, cum cognitione finis. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hîc art. 1. post Aristotelem, Gregorium Nissenum, & Damascenum, quos S. Doctor ibidem refert.

Explicatur hæc definitio: Voluntarium dicitur actio *procedens à principio intrinseco*, ut distinguatur à motu violento, qui est à principio extrinseco, ut dicitur 2. physic. Additur *cum cognitione finis*, ut distinguatur à motu naturali, cum quo convenit in prioribus particulis, quæ proinde habent locum generis: nutritio enim plantarum, motus gravium & levium in proprium centrum, & similes motus, verè procedunt à principio intrinseco, nempe ab anima vegetativa, & à gravitate vel levitate, sed non cum cognitione, & ideò non sunt voluntarij; sicut nec illi actus intellectûs, qui sic præcedunt volitionem, ut ab illa non imperentur, quia non supponunt cognitionem ut sui causam, sed potiùs sunt ipsa cognitio: unde Verbi generatio in Divinis, scientia simplicis intelligentiæ, & alia attributa, vel actus qui voluntatem præcedunt, & ab ea non imperantur, non possunt dici voluntarij, nisi impropriè & concomitanter. Ex quo intelliges, rationem voluntarij solùm propriè convenire actibus voluntariis elicitis, vel imperatis, saltem loquendo de voluntario perfecto; imperfectum enim, ut infrà dicemus, in actibus appetitus sensitivi reperitur.

2. Confirmatur: Cùm voluntarium opponatur involuntario, definitio voluntarij debet excludere omnes causas & conditiones concurrentes ad involuntarium: Sed ad involuntarium duæ præcipuè causæ seu conditiones concurrunt, scilicet violentia & ignorantia: Ergo definitio voluntarij debet ambas excludere: constat autem ex dictis, quòd esse ab intrinseco excludit violentiam; hæc enim infertur à principio extrinseco, cùm sit contra inclinationem subjecti: esse autem cum cognitione finis, excludit ignorantiam, ut patet: Ergo hæc definitio voluntarij legitima est.

3. Advertendum tamen cum Curiele hîc art. 3. dubio unico, quòd cùm D. Thomas dicit voluntarium esse id quod est à principio intrinseco cum cognitione finis, nomine finis non solùm intelligit veram causam finalem, sed etiam terminum vel objectum actûs voluntatis, quando ille non habet finem cujus gratiâ fiat, ut contingit in amore essentiali quò Deus se diligit, & in amore notionali quò producitur Spiritus Sanctus, vel etiam in actu delectationis & quietis de fine jam adepto, qui *fruitio* appellatur; ille enim, in mea sententia, non est propriè propter finem, nec finis effectus. De quo suprà tractatu præcedenti disp. 1. art. 2. §. 2.

4. Dico secundò: Voluntarium esse duplex, unum perfectum, & aliud imperfectum: primumque reperiri in sola natura intellectuali; secundum verò non solùm in hominibus, sed etiam in brutis locum habere. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi sic discurrit: *Ad rationem voluntarij requiritur, quòd principium actûs sit intrà, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, & imperfecta: perfecta quidem finis cognitio est, quando non solùm apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; & talis cognitio finis competit soli rationali naturæ: imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis, & proportio actûs ad finem; & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum & æstimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non*

moveri ; imperfectam autem cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundùm rationem imperfectam, prout ſcilicet apprehendens finem, non deliberat, ſed ſubitò movetur in ipſum. Unde ſoli naturæ rationali competit voluntarium ſecundùm rationem perfectam : ſed ſecundùm rationem imperfectam competit etiam brutis. Quibus verbis S. Doctor utramque partem noſtræ concluſionis & docuit & probavit : unde ulteriori probatione non indiget. A

5. Sed quæres, utrum voluntarium univocè vel ſolùm analogicè dicatur de homine & de bruto ? Reſpondeo univocè de utroque prædicari. Ratio B eſt, quia bruta conveniunt univocè & genericè nobiſcum in gradu & ratione cognoſcitivi : Ergo etiam in ratione appetitivi, ſeu voluntarij. Conſequentia patet : quia appetitus ſequitur cognitionem, & juxta modum cognitionis eſt modus voluntarij & appetitivi, ut ex D. Thoma jam vidimus : Ergo ubi ratio cognoſcitivi eſt univoca, etiam ratio voluntarij ſeu appetitivi univoca erit. Antecedens verò probatur : Bruta & homo continentur ſub eodem genere & gradu animalis : Ergo & ſub eodem gradu cognoſcitivi. Conſequentia patet : nam animal, quod univocè ſe habet ad utrumque, eſt vivens ſenſibile : Ergo & vivens cognoſcens; ſentire enim cognoſcere eſt : Ergo quæ conveniunt univocè in ratione generica animalis, conveniunt univocè in ratio- C ne cognoſcitivi.

6. Dices : Voluntarium dicitur à voluntate : Sed voluntas non reperitur in brutis, niſi metaphoricè, ſicut riſus in prato : Ergo nec ratio voluntarij.

Reſpondeo, voluntarium dici quidem à voluntate, ut ab eo à quo nomen imponitur, tanquam à principaliori in genere appetitûs ; non tamen ſignificare ſolùm actum ab illa elicitum, ſed etiam actum elicitum ab appetitu ſenſitivo brutorum : quia aliud eſt id à quo nomen imponitur, & aliud id ad quod ſignificandum imponitur ; lapis enim v. g dicitur à lædendo pedem, omne tamen quod lædit pedem non eſt lapis. Vel etiam dici poteſt, quòd voluntarium dicitur à volun- D tate, non ſpecificè ſumptâ, pro voluntate rationali, ſed à voluntate genericè ſumptâ, prout abſtrahit à rationali & irrationali, & ſolùm ſignificat appetitum elicitum, ut regulatum cognitione : & ſic ſumptum voluntarium dividitur in duas ſpecies, ſcilicet in voluntarium perfectum, quod in ſolo homine reperitur, & in voluntarium imperfectum, quod convenit etiam brutis ; ſicut etiam animal, ſeu vivens ſenſibile, in perfectum & imperfectum dividitur.

7. Ex dictis colliges, hanc definitionem voluntarij ab Almaïno traditam : *Voluntarium eſt actio vel omiſſio, quæ ita eſt in poteſtate agentis, ut poſitis omnibus requiſitis, poſſit eam ponere vel non ponere*, non eſſe legitimam : illa enim ſolùm con- E venit actibus liberis : voluntarium autem latiùs & univerſaliùs ſe habet quàm liberum ; nam convenit pueris, amentibus, & brutis, quibus tamen non convenit libertas, ut ex Ariſtotele docet D. Thomas hîc art. 2. in argumento, *ſed contra*. Item in beatis amor beatificus, & fruitio ultimi finis, ſunt actus omnino neceſſarij, & tamen ſunt perfectè voluntarij, ut patebit ex dicendis articulo ſequenti.

ARTICVLVS II.

An ratio voluntarij perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in neceſſariis ?

AFFIRMANT Vazquez hîc diſp. 23. cap. 4. Salas, & Lorca, citantes Almaïnum, Conradum, & alios. Negant verò Cajetanus, Medina, & alij Diſcipuli D. Thomæ. Pro reſolutione

8. Notandum eſt, ex duplici capite poſſe contingere quòd aliquis actus ſit neceſſarius : primò ex imperfectione cognitionis ; quo pacto motus primò-primi & indeliberati in homine ſunt neceſſarij : ſecundò ex ſumma perfectione cognitionis, quæ repræſentat objectum ut in ſe eſt ; & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia regulatur per viſionem beatam, quæ tollit indifferentiam objectivam judicij, & Deum ut in ſe eſt clarè voluntati repræſentat. Hoc præmiſſo, ſit

§. I.

Vera ſententia ſtatuitur.

DICO igitur : Actus neceſſarios ex perfectione cognitionis, eſſe magis voluntarios, quàm actus liberos.

9. Probatur primò concluſio : Deus neceſſariò ſeipſum amat, & liberè diligit creaturas : Sed amor quô ſeipſum diligit, eſt magis voluntarius, quàm amor quô diligit creaturas : Ergo actus neceſſarius in Deo eſt magis voluntarius quàm actus liber. Major patet, Minor probatur. Amor quo Deus ſeipſum diligit, eſt major in ratione amoris, quàm amor quo liberè diligit creaturas : Ergo etiam eſt major in ratione voluntarij. Antecedens eſt certum : quia Deus magis amat ſeipſum, quàm creaturas ; amat enim ſeipſum, ut ſummum & infinitum bonum, creaturas verò, ut bonum aliquod limitatum & finitum. Conſequentia verò probatur. Amor in ratione amoris eſt eſſentialiter voluntarius ; cùm amor nihil aliud ſit quàm quoddam pondus & inclinatio voluntatis, juxta illud Auguſtini in confeſſionibus : *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror :* Ergo ſi amor quô Deus ſeipſum diligit, ſit major in ratione amoris, amore quô diligit creaturas, erit etiam major ſeu perfectior in ratione voluntarij. Simile argumentum fieri poteſt de amore notionali, quô Spiritus Sanctus producitur : abſurdum enim videtur dicere, quòd productio creaturarum ſit magis voluntaria in Deo, quàm hujus divini amoris ſpiratio.

10. Reſpondet Vazquez, amorem quô Deus ſeipſum diligit, & quô Spiritus Sanctus producitur, excedere amorem quô diligit creaturas, non in ratione voluntarij, ſed ex parte objecti ; quia ſcilicet Deus amat ſeipſum ut habet omnimodam rationem boni, creaturas verò ut bonum aliquod finitum, particulare, & indifferens.

Sed hæc reſponſio magis confirmat, quàm infirmet rationem adductam : quia perfectio amoris ſumitur ex ordine & intrinſeca habitudine ad objectum : Ergo quò perfectiùs erit tale objectum, eò perfectior erit amor in ratione amoris,

ſubindeque in ratione voluntarij, quam eſſen- A tialiter amor includit.

11. Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali, ex propria ratione voluntarij deſumpta. Cùm voluntarium ſit id quod procedit à principio intrinſeco cum cognitione finis, impoſſibile eſt voluntarium liberum in Deo excedere neceſſarium in ratione voluntarij, niſi excedat illud in hoc quod eſt eſſe ab intrinſeco cum cognitione: Sed omnino abſurdum eſt dicere productionem creaturarum in Deo eſſe magis ab intrinſeco, aut ex perfectiori cognitione, quàm Spiritus Sancti proceſſionem, quæ eſt omnino neceſſaria: Ergo abſurdum eſt dicere in Deo B voluntarium liberum excedere neceſſarium in ratione voluntarij.

12. Hæ rationes probant, non ſolùm in Deo, ſed etiam in natura rationali creata, actus neceſſarios ex perfectione cognitionis, eſſe magis voluntarios, quàm actus liberos: Tum quia in creatura rationali libertas & neceſſitas ſunt originatæ & exemplatæ à libertate & neceſſitate divina; vnde loquendum eſt de voluntario libero & neceſſario creaturæ rationalis, ſicut de actibus liberis & neceſſariis voluntatis divinæ, ſervatâ tamen proportione: Tum etiam quia dilectio patriæ eſt major in ratione amoris, quàm C amor viæ; adeòque in ratione voluntarii, quæ in amore eſſentialiter includitur: Tum denique quia amor patriæ eſt magis ab intrinſeco, quàm amor viæ; cùm charitas patriæ toto conatu feratur in Deum; & ex perfectiori etiam cognitione procedit, cùm dimanet à viſione beatifica, quæ eſt perfectiſſima cognitio ultimi finis.

13. Reſpondet Vazquez ubi ſuprà, perfectionem voluntarij non peti ex perfectione cujuſcumque cognitionis, ſed ſolùm ex perfectione illius cognitionis quæ eſt radix voluntarij: hæc autem (inquit) eſt cognitio indifferens, ſeu apprehendens objectum ſub indifferentia boni & mali.

14. Sed contra: D. Thomas hîc art. 2. loquens de cognitione quæ eſt radix perfecti voluntarij, D quam *cognitionem perfectam vocat*, ait illam eſſe *quâ non ſolùm apprehenditur res quæ eſt finis, ſed etiam cognoſcitur ratio & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipſum:* Sed hæc cognitio abſtrahit ab indifferentia, ut patet; quia tam bene cognitio neceſſaria attingit proportionem finis ad media, & mediorum ad finem, quàm cognitio indifferens: Ergo falſum eſt quòd cognitio, quæ eſt radix perfecti voluntarij, ſit ſolùm illa quæ apprehendit objectum ſub indifferentia boni & mali.

15. Confirmatur: Intantum requiritur cognitio ad voluntarium, inquantum tollit ignorantiam quæ cauſat involuntarium: Atqui ignorantia E non cauſatur per defectum indifferentiæ, ſed per defectum cognitionis: Ergo ad rationem perfectioris vel imperfectionis voluntarij, non eſt attendenda ullo modo ratio indifferentiæ, vel determinationis ex parte intellectûs, ſed ratio cognitionis vel ignorantiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16. OBIICIES primò contra iſtam concluſionem. D. Thomas hîc art. 2. in corp. ſic ait: *Perfectam igitur cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundùm rationem perfectam, prout ſcilicet apprehenſo fine aliquis poteſt, deliberans de fine & de his quæ ſunt ad finem, moveri in finem vel non moveri:* Sed quod fit cum deliberatione, eſt liberum: Ergo voluntarium perfectum, in ſententia D. Thomæ, eſt idem quòd liberum: Ergo non reperitur in actibus neceſſariis.

17. Confirmatur primò. S. Doctor in eodem articulo in reſp. ad 3. docet quòd *laus & vituperium conſequuntur actum voluntarium, ſecundùm perfectam rationem voluntarij:* Sed laus & vituperium non ſequuntur niſi ad actus liberos; qui enim neceſſariò agit, vel agitur, nullam meretur laudem aut vituperium: Ergo idem quod priùs.

Confimatur ampliùs: Idem S. Doctor interdum aſſerit actus notionales in Deo non eſſe voluntarios, quia neceſſarij ſunt: Ergo ratio voluntarij non reperitur in actibus neceſſariis.

18. Reſpondeo primum locum D. Thomæ, quem Vazquez & Lorca tanquam expreſſum in ſui favorem magnificant, varias habere explicationes, quas refert Ildephonſus hîc diſp. 78. fragm. 3. Verior & conformior textui eſt illa, quæ aſſerit S. Doctorem per hæc verba: *Perfectam cognitionem finis ſequitur voluntarium ſecundùm rationem perfectam*, eſſentialem voluntarij perfecti rationem voluiſſe exponere; hæc enim ad perfectam cognitionem conſequitur, & per illam differt à voluntario imperfecto, quod in pueris, amentibus, & beatis reperitur: in reliquis autem verbis, quando ſubdit: *Prout ſcilicet apprehenſo fine poteſt quis deliberans de fine &c.* ſolùm ponit exemplum quoddam voluntarij perfecti, in eo quod nobis notius eſt, ſcilicet in actu libero; ex quo non licet inferre non dari voluntarium perfectum ſine libertate: ſicut ſi quis dicat, animal diſtinguitur à planta in eo quòd ſentit, quemadmodum videmus homines ſentire; inde non licet colligere, quòd ſolùm homines ſentiant, non verò bruta.

19. Ad primam confirmationem dicendum eſt, quòd laus & vituperium ſequuntur voluntarium perfectum, ſed non omne: eſt enim hæc proprietas ſicut proprium ſecundo modo, quod convenit ſoli, ſed non omni.

20. Addo quod, licèt in amore beatifico, & aliis actibus ex perfectione cognitionis neceſſariis, non inveniatur laus formaliter, benè tamen eminenter, quia invenitur aliquid altius laude, ſcilicet gloria, quæ eſt laus in præmio, & conſummatio omnis laudis: ſicut etiam Deus eſt dignus omni laude propter gloriam ſuam, quam tamen habet neceſſariò, & propter amorem quò ſe amat, & quò Spiritus Sanctus procedit.

21. Ad ſecundam confirmationem reſpondeo, quòd quando D. Thomas ait actus notionales in Deo non eſſe perfectè voluntarios, vel loquitur de generatione Filij, quæ non eſt voluntaria formaliter (cùm Filius non procedat à voluntate, ſed ab intellectu) ſed tantùm concomitanter, quia Pater vult ſe generare, & in tali generatione ſibi complacet, ut ipſemet S. Doctor explicat 1.p. quæſt. 41. art. 2. Vel ſumit voluntarium pro libero. In hoc enim diſtinguitur generatio adoptiva à naturali, quòd prima fit voluntariè ſeu liberè, fit enim per liberam & gratuitam gratiæ largitionem, juxta illud Iacobi 1. *Voluntariè genuit nos verbo veritatis:* ſecunda verò eſt naturalis & neceſſaria, quia fit per naturalem & neceſſariam divinæ ſubſtantiæ communicationem: propter quod Hilarius & alij SS. Patres dicunt Filium non voluntate, ſed naturâ procedere.

22. Objicies ſecundò: Modus operandi liberè eſt perfectior modò operandi neceſſariò: Ergo in modo operandi liberè, perfectior ratio voluntarij reperiri debet. Conſequentia videtur bona, Antecedens probatur: quia modus operandi liberè convenit naturæ rationali, ſecundùm gradum perfectionis, quem habet ſuper irrationalem; modus verò operandi neceſſariò, eſt communis ipſi naturæ rationali cum inferioribus naturis.

23. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Eſt perfectior modò operandi neceſſariò, qui ſequitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens: modò operandi neceſſariò ex perfecta cognitione, nego Antecedens. Ad probationem dico, quòd ſicut modus operandi liberè eſt proprius naturæ rationalis, quatenus excedit omnes alias naturas inferiores; ita & modus operandi neceſſariò ſequens perfectam cognitionem, ut patet in amore beatifico: ille enim convenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit.

24. Objicies tertiò: Voluntarium liberum eſt magis ab intrinſeco & ex perfectiori cognitione finis, quàm voluntarium neceſſarium: Ergo voluntarium liberum excedit neceſſarium in ratione voluntarij. Conſequentia patet ex ſuprà dictis, Antecedens probatur primò quoad primam partem: quia voluntas liberè agens magis movet ſeipſam, quàm cùm neceſſariò agit; nam inclinatio naturalis eſt ab Authore naturæ impreſſa; libera autem à voluntate in ſeipſa omnino producitur: Ergo voluntarium liberum eſt magis ab intrinſeco, quàm voluntarium neceſſarium. Probatur etiam idem Antecedens quoad ſecundam partem: Quia cognitio concurrens ad actum liberum, non ſolùm proponit objectum, ſed etiam influit in operationem ipſam; cùm enim ſit deliberatio rationis, deliberat de ipſa operatione, ac proinde influit in illam; quod non facit cognitio requiſita ad actum neceſſarium: Ergo voluntarium liberum eſt magis ex cognitione finis, quàm neceſſarium.

25. Reſpondeo negando Antecedens. Ad probationem primæ partis dico, voluntatem non magis movere ſeipſam ad actum liberum, quàm ad per ſe neceſſarium: imò magis ſe movet ad per ſe neceſſarium, ut patet in amore Dei in patria, ad quem voluntas ſe movet totis ſuis viribus; quod non ita præſtat in amore libero, quem elicit in via. Nec obſtat quòd inclinatio naturalis ſit ab Authore naturæ impreſſa: nam ut ait D. Thomas hîc art. 1. ad 1. *Licèt de ratione voluntarij ſit quòd principium ejus ſit intra: non tamen eſt contra rationem voluntarij, quòd cauſetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non eſt de ratione voluntarij, quòd principium intrinſecum ſit principium primum.*

26. Ad probationem ſecundæ partis, nego quòd in actu neceſſario ſit judicium ſolùm de bonitate objecti, non verò de ipſa operatione voluntatis: nam per viſionem beatificam v. g. non ſolùm manifeſtatur ſumma bonitas ex parte objecti ut amabilis, ſed etiam ipſum exercitium actûs amandi ita repræſentatur bonum & conveniens, quòd ceſſatio ab illo non poteſt apprehendi ut appetibilis: Ergo judicium practicum quod formatur ex viſione beatifica, non ſolùm judicat de bonitate objecti, ſed etiam de convenientia actûs; non minùs quàm judicium practicum quod regulat actus liberos.

ARTICVLVS III.

Vtrum ut omiſſio, & effectus ex illa ſecutus, ſint voluntaria, requiratur debitum, ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur?

27. COMMVNITER dici ſolet ad omiſſionem voluntariam requiri hæc tria, poſſe, teneri, & non facere. Et quamvis de primo & tertio nulla ſit controverſia, de ſecundo tamen non eſt ita certum & exploratum: aliqui enim exiſtimant tam omiſſionem, quàm effectum ex illa ſequutum, eſſe voluntaria, licèt nullum ſit præceptum, vel obligatio ponendi actum omiſſum. Ita Salas hîc diſp. 1. ſect. 4. num. 46. Alij, ut Martinez, Alvarez, & Joannes à S. Thoma, diſtingunt inter omiſſionem & effectum, & hunc fatentur non eſſe voluntarium indirectè, quando non eſt obligatio ponendi actum omiſſum; de ipſa verò omiſſione id negant. Alij cum Caietano & Conrado contendunt præceptum ſeu obligationem ad utrumque requiri, id eſt, ut tam omiſſio, quàm effectus ex illa ſequutus cenſeantur voluntaria. Aliqui tandem, volentes ad concordiam prædictas ſententias reducere, dicunt debitum, ſeu obligationem ponendi actum, requiri ut omiſſio & actus ex illa ſequutus ſint voluntaria moraliter ſeu culpabiliter (quia non eſt culpa niſi ſit tranſgreſſio præcepti ſeu legis; *ubi autem non eſt lex, nec prævaricatio*, ut dicitur ad Romanos 4.) non verò ut ſint voluntaria phyſicè & inculpabiliter: ad hoc enim lex aut præceptum indifferenter ſe habent.

§ I.

Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis.

28. SUPPONO primò: Aliquid poſſe dici voluntarium dupliciter, ſcilicet in potentia, & in actu: ut dicatur voluntarium in potentia, ſufficit ipſum eſſe in poteſtate voluntatis, tanquam in cauſa quæ habeat facultatem ad ipſum; quo pacto ambulatio homini ſedenti dici poteſt voluntaria, quia in poteſtate ipſius voluntatis continetur: ut verò aliquid ſit voluntarium in actu, requiritur inſuper quòd illa facultas voluntatis ſit aliquò modò redacta in actum, ſeu habeat aliquam cauſalitatem reſpectu ipſius. Ratio utriuſque eſt, quia voluntarium importat habitudinem ad voluntatem ut ad cauſam; Ergo ut ſit voluntarium in potentia, ſufficit quòd voluntas habeat poteſtatem in ipſum; ut autem ſit voluntarium in actu, neceſſaria eſt aliqua cauſalitas voluntatis reſpectu illius.

29. Suppono ſecundò, voluntarium in actu adhuc eſſe duplex, unum directum, & aliud indirectum. Directum eſt illud quod procedit à voluntate per verum & poſitivum influxum, ſive immediatè, ſive mediatè; unde eſt aliquis actus à voluntate elicitus, vel ab ea imperatus. Indirectum eſt illud quod non procedit quidem à voluntate, ſed tamen ei imputatur, quia connexionem habet cum aliquo ab ipſa directè volito; & hoc vocatur etiam *voluntarium interpretativum.*

30. Suppono tertiò, requiri neceſſariò ad quodcumque voluntarium, quòd objectum ſit cogni-

tum, saltem in communi & confusè: quia ut communiter dicitur, *nihil volitum quin præcognitum*. unde ut omissio & effectus illam consequens, sint voluntaria, debet omittens advertere; adeòque si quis absque ulla cognitione seu prævisione missæ, audiendæ somno se dederit, ratione cujus missam non audiat, non censebitur illa omissio voluntaria, sed ex mera oblivione processisse dicetur. Hæc sunt certa & indubitata apud Theologos. Sed difficultas & controversia est, an præter advertentiam requiratur insuper debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur, ad hoc ut ipsa omissio & effectus ex illa sequens, sint voluntaria in actu: nam utrumque esse voluntarium in potentia, ante omne præceptum, extra dubium & controversiam est.

A

B

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Ut omissio, & effectus ex illa sequens, sint voluntaria, requiritur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur.

31. Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. ubi utramque partem nostræ conclusionis satis apertè docet. Nam primò loquens de effectu ex omissione sequuto, sic ait: *Sciendum quòd non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quòd non agit, sed solùm tunc cùm potest & tenetur agere.* Et affert exemplum illius cui non esset commissa navis gubernatio: licèt enim ille prospiciat, quòd si non gubernet navim, submergetur; illi tamen non imputatur navis submersio, quia non tenetur eam gubernare. Postea verò loquens de ipsa omissione subdit: *Quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod non est velle & non agere,* ET ALIQVANDO DEBET, *ideò non velle & non agere imputatur ei quasi ab illa existens.*

C

32. Duplex solutio solet huic loco adhiberi: prima est, quòd D. Thomas loquitur non de ipsa omissione in se, sed de effectu sequuto ad illam: secunda verò, quòd loquitur de omissione inquantum culpabili, non ut voluntaria est præcisè.

D

Utraque tamen insufficiens est: Prima quidem, quia licèt S. Doctor initio articuli de ipso effectu ad omissionem subsequuto loquatur, postea tamen loquitur de ipsa omissione in se considerata, ut patet ex verbis ultimò relatis. Addo quod D. Thomas in hoc articulo inquirit, utrum voluntarium possit esse absque omni actu? & respondet posse esse, suppositis illis duabus conditionibus, quòd scilicet voluntas possit & debeat: cùm ergo voluntarium quod potest esse absque omni actu, sit duplex, scilicet omissio, & effectus ad illam sequens; si de solo effectu loqueretur, diminutè omnino procederet, relinquens unam & principaliorem partem difficultatis, quæ est de ipsa omissione, ratione cujus effectus est voluntarius.

E

Secunda verò solutio ex eo rejicitur, quòd D. Thomas non solùm loquitur de omissione ut imputabili, sed ut existente à voluntate, & prout reducitur ad ipsam ut causam; ut patet ex prioribus verbis: *Non semper reducitur sicut in causam in agens, sed tunc solùm cùm potest & debet*; & ex posterioribus, cùm dicit: *Non velle & non agere imputatur ei, quasi ab eo existens.* Sed existere à voluntate, & reduci in ipsam ut in causam, non solùm pertinet ad imputabilitatem, sed etiam ad ipsam rationem voluntarij: Ergo ad talem rationem voluntarij requirit D. Thomas obligationem & debitum.

Præterea, S. Doctor in præsenti solùm agit de voluntario in communi, abstrahendo à ratione boni; de hoc enim infrà acturus est qu. 18. Ergo ejus resolutio de voluntario in esse physico, non verò in esse morali, debet procedere.

Probatur secundò conclusio ratione fundamentali, & simul præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur. Ut aliqua omissio sit voluntaria indirectè, debet contineri virtualiter in aliqua actione incõpossibili cum ea quæ omittitur, tanquam in causa: v. g. ut omissio Missæ censeatur voluntaria indirectè & interpretativè, debet contineri virtualiter & tanquam in causa in volitione studij, vel ludi eô tempore quô celebratur missa: Atsecluso præceptô, virtualiter in ea non continetur: Ergo illô remotô non est voluntaria, etiam indirectè & interpretativè. Major continet præcipuum fundamentum Adversariorum: ideò enim volunt omissionem Missæ v. g. in die in quo non est obligatio illam audiendi, esse indirectè seu interpetativè voluntariam, quia voluntas omittendi seu non audiendi missam, in actu incompossibili, qui tempore Missæ exercetur, putà studiô, virtualiter & interpretativè continetur. Patet etiam eadem Major ex dictis in secunda suppositione: Voluntarium enim indirectum est illud quod non procedit directè à voluntate, habet tamen cum aliquo directè ab ipsa volito connexionem: Ergo ut aliqua omissio indirectè & interpretativè sit voluntaria, debet virtualiter contineri in aliqua actione directè volita, & cum ea quæ omittitur incompossibili. 33.

Minor autem, in qua est difficultas, sic ostenditur. Hoc inter negationem & privationem reperitur discrimen, quòd negatio nullum habet fundamentum, benè tamen privatio; unde privatio in alio ut in causa potest contineri, non tamen pura carentia vel negatio: At secluso præceptô audiendi missam, ejus omissio non habet rationem privationis, sed tantùm puræ carentiæ, & negationis: Ergo illô remotô, ea non continetur virtualiter, & tanquam in causa, in actu studendi vel ludendi, qui tempore Missæ exercetur, sed hujusmodi actio merè indifferenter & concomitanter se habet in ordine ad illam; & sic manet illa omissio permissa, sed non voluntaria; sicut peccata hominum sunt permissa à Deo, sed illi non voluntaria, quia non tenetur ea impedire, nec auxilia efficacia ad ea vitanda præstare, ut infrà latiùs exponemus. Major & Consequentia patent: Minor autem suadetur. Nam sicut in physicis, quando aliqua forma est debita inesse subjecto, ratione dispositionum, ejus carentia habet rationem privationis; quando verò non est illi debita, ejus carentia solùm est negatio: ita in moralibus omissio actûs habet rationem privationis, quando actus illi oppositus est debitus subjecto; quando verò non est illi debitus, rationem puræ negationis & carentiæ: At secluso præceptô, actus omissioni oppositus non est debitus subjecto, ut patet; ejus enim debitum seu obligatio non aliunde provenit, quàm à lege seu præcepto ad illum obligante: Ergo illô

remotô omiſſio Miſſæ non non habe rationem A
privationis, ſed tantùm puræ carenti & negationis.

34. Confirmatur: Omiſſio Miſſæ non poteſt cauſari à ſtudio, niſi cauſetur, vel ut privatio, vel ut negatio: At ſeclusô præceptô, neutrô modô poteſt cauſari: Ergo illô ſeclusô non poteſt in ſtudio tanquam in cauſa virtualiter contineri. Major patet, Minor etiam quantùm ad primam partem evidens eſt. Nam privatio eſt carentia formæ debitæ ineſſe ſubjecto: ſeclusô autem præceptô, non eſt debitum nec obligatio audiendi Miſſam: Ergo illô non ſtante, omiſſio Miſſæ non poteſt cauſari à ſtudio tanquam privatio. Probatur verò quantùm ad ſecundam. Ut B
omiſſio in ratione negationis dicatur verè fieri, debet priùs non eſſe: Sed omiſſio Miſſæ in ratione ſimplicis negationis erat ante ſtudium, imò cùm homo dormiebat: Ergo non cauſatur à ſtudio in ratione negationis. Sicut ob eandem rationem forma quæ de novo communicatur materiæ, non eſt cauſa negationis omnium aliarum formarum, ſed tantùm formæ quæ erat in ſubjecto, vel ipſi debebatur ratione diſpoſitionum; quia negatio aliarum formarum jam præſupponebatur in ſubjecto ante adventum formæ.

35. Confirmatur ampliùs: Si ſtudium quod tem- C
pore Miſſæ exercetur, eſſet ſufficiens ratio reducendi in voluntatem tanquam in cauſam omiſſionem Miſſæ, & efficeret illam indirectè & interpretativè voluntariam, etiam ſeclusô præcepto; eodem modo eſſet ſufficiens ad reducendum in voluntatem omiſſiones omnium actionum incompoſſibilium cum actu ſtudendi, & efficeret omnes illas voluntarias & liberas: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris patet: nam ſi præceptum non eſt neceſſarium, non eſt major ratio unius quàm alterius. Falſitas etiam Minoris conſtat: quia innumeræ ferè ſunt actiones incompoſſibiles cum ſtudio, ut peregrinari, furari, fornicari, ludere, &c. & ſic
omiſſiones omnium illarum actionum eſſent illi D
voluntariæ, & liberæ in actu ſecundo, haberetque meritum & demeritum erga omnes illas: quod eſt abſurdum.

36. Nec valet ſi dicas cum Joanne à S. Thoma, omiſſionem Miſſæ reduci in voluntatem tanquam in cauſam, non verò omiſſiones aliorum actuum incompoſſibilium cum actu ſtudendi, quia ille qui vacat ſtudio, ad omiſſionem Miſſæ advertit, non verò ad omiſſionem omnium aliorum actuum cum ſtudio incompoſſibilium. Non valet inquam: quia cùm cognitio præcedens æquè ſe habeat ad volitionem & nolitionem, ad actum & omiſſionem, non poteſt ſeclusô E
præceptô ipſam omiſſionem in voluntatem tanquam in cauſam reducere, eamque efficere voluntariam in actu, ſed tantùm in potentia, quatenus voluntas poteſt eam, vel actum ipſi oppoſitum eligere, ut ex ſolutione argumentorum patebit.

37. Probatur tertiò concluſio: Sine præcepto omiſſio nec eſt bona, nec mala in exercitio: Ergo neque voluntaria. Conſequentia patet: nam juxta doctrinam D. Thomæ, non datur voluntarium indifferens in individuo, de quo infrà qu. 18. art. 9. Antecedens verò probatur exemplô ſæpe adductô de omiſſione Miſſæ: illa enim ſeclusô præceptô, nec videtur moraliter bona, neque mala: non quidem bona, quia omiſſio operis boni, quod cadit ſub conſilio, non poteſt eſſe bona, ſaltem ſi fiat intuitu minoris boni, ut eſt ludus, vel ſtudium: nec etiam mala, quia non eſt contra præceptum, cùm non detur, ut ſupponimus: Ergo ſine præcepto omiſſio nec eſt bona, nec mala.

Denique ſuaderi poteſt concluſio ſpecialiter 38.
quoad ſecundam partem, & variis exemplis oſtendi, effectum qui ſequitur omiſſionem non eſſe voluntarium, quando non adeſt præceptum ſeu obligatio eum impediendi. In primis peccata non ſunt Deo voluntaria, etiam phyſicè, quia nimirum licèt poſſit ea impedire, & non impediat, non tamen tenetur impedire, nec dare auxilia efficacia ad illa evitanda: Ergo ut effectus ſequutus ex omiſſione ſit voluntarius, requiritur obligatio illum impediendi.

Dices fortè, peccata ideò non eſſe Deo voluntaria, quia ea conſiliô & præceptô impedit.

Sed contrà: Licèt Deus hoc modô peccata impediat, quia tamen poteſt magis adhuc ea impedire, auxiliô nimirum efficaci, & non impedit, ideò ſi poſſe & non facere ſufficiat ad voluntarium, peccata Deo voluntaria erunt. Et verò ſi Deus teneretur auxiliô efficaci impedire peccata, utique voluntaria illi forent, quantumcumque conſiliô vel præceptô ea impediret: Ergo non propterea peccata Deo voluntaria non ſunt, quia præceptô vel conſiliô ea impedit, ſed quia non tenetur efficaciter impedire; ut docet D. Thomas infrà qu. 79. art. 1. ubi dicit quòd Deus peccati cauſa etiam indirectè dici non poteſt, tametſi aliquibus non præbeat auxilium, quod ſi præberet, non peccarent: quia *hoc totum facit ſecundùm ordinem ſuæ ſapientiæ & juſtitiæ, cùm ipſe ſit ſapientia & juſtitia: unde non imputatur ei quòd aliquis peccet, ſicut cauſæ peccati. Sicut gubernator non dicitur cauſa ſubmerſionis navis, ex hoc quòd non gubernat navim, niſi quando ſubtrahit gubernationem, potens & debens gubernare.*

In ejuſdem veritatis confirmationem alia exem- 39.
pla ex humanis adduci poſſunt. Exiens quis v. g. ab Eccleſia, relinquit fores apertas, advertens venturum fortaſſe furem, qui & revera venit, & furtum committit: hoc tamen furtum ipſi non imputatur ut voluntarium, nempe quia non tenebatur fores claudere: contra verò idipſum voluntarium eſſet oſtiario, quia tenetur fores claudere & cuſtodire. Item cùm quis omittit præbere cibum indigenti, mors inde ſequuta non tribuitur illi ut voluntaria, ſi non tenetur ſubvenire, bene tamen ſi tenetur, juxta illud vulgariſſimum Ambroſij dictum: *ſi non paviſt* (nempe eſurientem, cùm id facere tenebaris) *occidiſti*: hoc eſt, perinde te habuiſti, ac ſi occidiſſes.

Addo quod non ſolùm in omiſſione, ſed etiam 40.
in ipſis actionibus, effectus per accidens ſequuti non ſunt voluntarij, niſi interveniat obligatio ad evitandos tales effectus: ut patet in muliere ſe decenter juxta ſtatum ſuum ornante, ex quo ornatu ſequitur amor inordinatus in juvene illam conſpiciente; ipſa enim non tenetur hunc omittere ornatum, ſicut nec attenuare pulchritudinem naturalem, quæ multò magis incitativa eſt; nec recludi domo, ut ab aliis non videatur. Similiter qui urgente neceſſitate petit mutuum ab uſurario, quem videt peccaturum in exigendis uſuris; aut qui petit Sacramenta à Parocho, quem videt in peccato adminiſtraturum,

& non habet alium à quo commodè petat; neuter peccat, neutrique peccatum usurarij aut sacerdotis censetur voluntarium, quia neuter illud vitare tenetur, sed uterque utitur jure suo. Denique Confessarius & Medicus, qui ex auditione confessionis, vel ex applicatione medicinæ, sentiunt naturalem carnis commotionem, non tenentur illa ministeria relinquere, quando necessaria sunt, sed solùm non consentire, quia hoc solùm est in potestate voluntatis.

41. Dices, effectus illos ex omissione, vel ex actione positiva per accidens sequutos, non esse quidem voluntarios moraliter seu culpabiliter, quia non imputantur ad culpam, quando non est debitum seu obligatio illos impediendi; esse tamen voluntarios physicè, quia ad hoc, præceptum seu obligatio indifferenter se habet.

42. Sed contrà: Licèt liberum physicè possit reperiri sine libero morali, in eo qui non est compos perfectæ libertatis, ut contingit in amentibus, & pueris ante perfectum usum rationis; isti enim priùs deveniunt ad deliberationem de bono & malo physico, prout conveniens vel disconveniens est subjecto, quàm deveniant ad deliberationem de bono & malo morali, prout est consonum vel dissonum regulis morum: in subjecto tamen perfectæ rationis compote, non potest dari libertas physica sine morali; nec per consequens omissio, & effectus ad illam consequens, esse voluntaria physicè, nisi etiam sint voluntaria moraliter & culpabiliter.

43. Confirmatur, & magis explicatur: Sicut opus non potest non esse artificiosum, si procedat à subjecto regulis artis subdito; ita non potest non esse voluntarium morale, quod procedit à principio subjecto regulis morum: Sed voluntas operans ex advertentia perfectæ rationis, est subjectum regulis morum subditum: Ergo si semel ponitur quòd omissio, & effectus ex illa sequens, procedant à voluntate perfectè libera, non potest negari, quin sint moraliter & culpabiliter voluntaria. Ex quo sufficienter impugnata manet ultima sententia, quæ asserit debitum seu obligationem ponendi actum requiri, ut omissio & effectus ex illa sequutus, sint voluntaria moraliter & culpabiliter, non verò ut sint voluntaria physicè & inculpabiliter.

§. III.

Solvuntur objectiones.

44. OBIICIES primò: Quod est in potestate voluntatis, voluntarium est: Sed omissio missæ, etiamsi non sit præceptum, est in potestate voluntatis: Ergo est voluntaria. Minor patet: quia in potestate hominis est audire sacrum in die festo, vel illud non audire. Major verò probatur: Nam ut ait D. Thomas hîc art. 3. in argumento, sed contra: *Illud cujus domini sumus dicitur esse voluntarium:* Sed domini sumus ejus quod est in potestate voluntatis: Ergo illud quod est in potestate voluntatis, voluntarium est.

45. Confirmatur: Qui omittit liberè, omittit voluntariè; voluntarium enim supponitur ad liberum, cùm liberum aliquid addat supra ipsum: Sed ille qui omittit audire sacrum diebus festis, in quibus nulla est obligatio audiendi, liberè omittit, & æquè liberè, ac cùm omittit illud audire in die festo, in quo urget obligatio præcepti: Ergo voluntariè omittit.

46. Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Quod est in potestate voluntatis, voluntarium est, in potentia, concedo: in actu, nego. Similiter concessâ Minori, distinguo Consequens: Ergo etiamsi non sit præceptum, omissio est voluntaria: in potentia, concedo: in actu, nego.

Solutio patet ex dictis in prima suppositione: duplex enim, ut ibidem diximus, datur voluntarium; unum in potentia, ad quod sufficit potentia seu facultas ipsius voluntatis; aliud in actu, quod requirit aliquem influxum seu causalitatem voluntatis, per quam ipsius facultas reducatur in actum: cùm autem seclusô præceptô nullus detur actus voluntatis, ad omissionem etiam indirectè terminatus, ut suprà ostendimus, illô remotô, omissio est voluntaria solùm in potentia, non verò in actu, de quo solùm est controversia. Ad probationem in contrarium dicendum est, quòd sicut voluntarium aliud est in potentia, aliud in actu, ita & dominium: primum habemus respectu eorum quæ non procedunt actu à voluntate, sed possunt procedere; secundum verò respectu eorum quæ actu ab illa procedunt. Unde distinguenda est Minor: ejus quod est in potestate voluntatis domini sumus: in potentia, concedo: in actu, nego. Similiter ad confirmationem distinguo Majorem: qui omittit liberè in actu primo, omittit voluntariè in actu primo, concedo: voluntariè in actu secundo, nego. Idem ad Minorem, & ad Consequentiam. Eôdem ergo modô ille qui omittit audire sacrum diebus profestis, in quibus nulla est obligatio audiendi, omittit voluntariè, quo omittit liberè: non omittit verò liberè, nisi in actu primo & in potentia, siquidem libertas illa non est exercita: Ergo nec voluntariè.

47. Objicies secundò: Omissio est voluntaria indirectè, quando est obligatio & præceptum: Ergo etiam cùm non est præceptum, voluntaria erit. Probatur Consequentia: quia præceptum, cùm sit quid extrinsecum, non reddit omissionem voluntariam aut volitam, imò potiùs quantùm est de se voluntatem avocat ab illa.

48. Confirmatur: Omissio ante præceptum est voluntaria & libera: Ergo ut sit voluntaria, non requiritur præceptum. Consequentia patet, Antecedens probatur. Præceptum non datur nisi de actu voluntario & libero: Ergo antequam aliquis actus cadat sub præcepto, debet esse voluntarius, & liber, & per consequens etiam ejus omissio ante præceptum debet esse voluntaria.

49. Ad objectionem, concessô Antecedente, nego Consequentiam: nam quando est præceptum, omissio induit rationem privationis, atque adeò continetur in actu incompossibili tanquam in causa, v. g. omissio Missæ in studio aut ludo; unde cùm voluntas directè terminatur ad talem actum, indirectè & virtualiter terminatur ad omissionem: quando verò non est præceptum, omissio est pura negatio; & sic non continetur in actu incompossibili, tanquam in causa; atque adeò nisi actu directô sit volita (de quo non disputamus in præsenti) non potest esse actu volita, nec actu voluntaria, ut in prima probatione conclusionis fusè expendimus. Ad probationem in contrarium dicendum est, quòd licèt præceptum sit quid extrinsecum, & voluntatem avocet ab omissione, est tamen conditio & causa, ob quam omissio ad voluntatem

omittentis

omittentis per ſe & moraliter pertineat; unde ſicut licèt præceptum quantùm eſt de ſe, avocet voluntatem à peccato; ſi tamen non eſt præceptum, omiſſio peccatum non eſt; ita nec eſt voluntaria ſine præcepto & obligatione.

50. Ad confirmationem reſpondetur, quod omiſſio ante præceptum ſupponitur voluntaria & libera in potentia, non verò in actu. Ad probationem in contrarium ſimiliter dico, præceptum eſſe de actu vel de omiſſione voluntaria & libera in potentia, & in actu primo, hoc eſt, quæ poſſunt liberè exerceri, ſicque præceptum omiſſionem liberam & voluntariam ſupponere: veruntamen ut omiſſio in actu ſecundo & in exercitio ſit indirectè voluntaria & libera, neceſſaria eſt obligatio præcepti; ſine hac enim habet rationem puræ negationis, adeòque non continetur in actu incompoſſibili cum eo qui omittitur, tanquam in cauſa.

51. Dices: Omiſſio poteſt eſſe directè voluntaria abſque præcepto & obligatione, ut patet cùm quis in diebus profeſtis habet expreſſam voluntatem non audiendi Miſſam: Ergo etiam poterit eſſe indirectè voluntaria, abſque ullo præcepto & obligatione; non enim eſt major ratio unius quàm alterius.

Sed nego conſequentiam & paritatem: Ratio autem diſcriminis eſt, quia quando omiſſio eſt directè voluntaria, in illam per ſe tendit actus voluntatis; ac proinde etiamſi nulla ſit obligatio, per ſe ad voluntatem ſpectat: At verò quando eſt indirectè voluntaria, cùm in illam per ſe non tendat voluntatis actus, ſed tantùm ratione cauſæ, debet aliunde habere per ſe connexionem cum voluntate, ad illamque, ut ad cauſam per ſe ſpectare; quod non habet niſi ratione obligationis præcepti, ut patet ex ſuprà dictis.

52. Objicies tertiò: Quotieſcumque aliquis vult aliquam cauſam, vult etiam indirectè & interpretativè ea quæ ex illa neceſſariò ſequuntur: Sed omiſſio Miſſæ neceſſariò ſequitur ex actione incompoſſibili cum ejus auditione, putà ex ſtudio, ludo, piſcatione, aut venatione: Ergo qui vult directè hujuſmodi actiones exercere, tempore quò celebratur Miſſa, indirectè & interpretativè vult ejus omiſſionem, quamvis tunc nulla ſit obligatio præcepti. Minor patet, Major probatur. Qui vult antecedens, neceſſariò vult conſequens quod neceſſariò infertur ex illo, maximè ſi prævideatur futurum, ut modò ponimus. Et hoc patet tum in naturalibus; qui enim v. g. eſt cauſa directa generationis, eſt cauſa quoque indirecta corruptionis conſecutæ ad illam: tum etiam in moralibus, nam qui eſt cauſa emiſſionis ſagittæ, ſine ſufficienti diligentia, eſt indirectè cauſa homicidij ſubſecuti; & ſimiliter ſacerdos qui unicum Breviarium, quod habet præ manibus, voluntariè projicit in mare, interpretativè & indirectè vult non recitare Officium.

53. Reſpondeo, quòd quando aliquis vult aliquam cauſam, formaliter quatenus cauſa eſt, & prout ex illa ſequitur effectus, cenſetur quidem virtualiter & interpretativè velle talem effectum: ſecùs tamen ſi non vult illam cauſam, formaliter quatenus cauſam. Patet hoc variis exemplis: licèt enim artifex ſit cauſa ſtatuæ, & huic conveniat motus deorſum; talis tamen motus non dicitur eſſe ab artifice ut à cauſa, quia non convenit ſtatuæ ut ab artifice eſt, ſed ſolùm materialiter, quia videlicet eſt materia gravis. Item etſi anima velit & cauſet motum tibiæ curvæ, non tamen ejus obliquitatem & defectum; quia ille non ſequitur per ſe ex influxu animæ, ſed per accidens ex vitio tibiæ. Deus etiam licèt cauſet materiale peccati, non tamen cauſat ejus malitiam & deformitatem; quia non vult nec cauſat illud materiale, ut ex illo ſequitur deformitas, ſed ſolùm ut habet rationem actûs & entis creati & participati. Idem ergo cum proportione dicendum eſt in propoſito: Ille enim qui nullô ſtante præceptô vult actionem incompoſſibilem cum auditione Miſſæ, putà ſtudium, ludum, piſcationem, venationem, &c. non vult illam formaliter ut cauſam omiſſionis Miſſæ, & prout ex illa talis omiſſio ſequitur, ſed ſolùm ut materialiter & concomitanter ad illam ſe habet: tum quia ſeclusô præceptô omiſſio habet rationem puræ negationis; ac proinde in nullo tanquam in cauſa propriè continetur: tum etiam, quia aliàs ille non ſolùm indirectè & interpretativè vellet omiſſionem Miſſæ, ſed etiam omiſſionem omnium aliorum actuum cum ſtudio vel ludo incompoſſibilium, quod abſurdum eſt, ut ſuprà annotavimus. Unde non eſt ſimile de eo qui Breviarium projicit in mare, vel qui emittit ſagittam ſine ſufficienti diligentia: quia cùm in tali ſubjecto ſit debitum recitandi Officium, vel adhibendi ſufficientem diligentiam antequam mittat ſagittam, illa Breviarij projectio, vel ſagittæ emiſſio, non eſt tantùm voluntaria abſolutè, ſicut ſtudium impediens auditionem Miſſæ, quando non eſt præceptum audiendi, ſed & voluntaria ut cauſa omiſſionis, vel occiſionis ſequentis. Ex quo patet ad probationem Majoris, quæ poteſt hoc modo diſtingui: Qui vult antecedens, quatenus eſt cauſa conſequentis, vult etiam conſequens, concedo: qui vult antecedens abſolutè, vult etiam conſequens, nego.

Quærunt hîc aliqui, an poſſit dari omiſſio culpabilis abſque omni actu qui ſit cauſa vel occaſio illius? Sed quia hæc difficultas etiam pertractari ſolet infrà qu. 71. art. 5. ubi S. Doctor quærit utrum in quolibet peccato ſit aliquis actus, ad hunc locum eam rejicimus.

ARTICVLVS IV.

An violentia ſeu coactio poſſit à Deo inferri voluntati?

POSTQVAM D. Thomas tribus articulis præcedentibus rationem voluntarij, omneſque conditiones ad illud requiſitas expoſuit, articulo quarto, & ſequentibus agit de involuntario, & de cauſis ejus; quæ poſſunt eſſe quatuor, ſcilicet violentia, metus, concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens, & ignorantia: ſicut enim voluntarium cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet quòd oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarium, cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio eſt à principio extrinſeco, ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt; aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam aut paſſionem. De his ergo quatuor cauſis involuntarij breviter hîc eſt agendum, incipiendo à violentia, ſeu coactione, quæ prima & præcipua eſt. Unde ſit 54.

§ I.

Quid ſit violentum, breviter explicatur.

55. NOTANDVM primò, violentum ſic à Philoſophis communiter definiri: *Violentum eſt illud quod eſt à principio extrinſeco, paſſo non conferente vim.* Quæ ultima verba non ſolùm negativè ſunt intelligenda, quaſi ſufficiat ſubjectum cui vis infertur, non cooperari motui violento; ſed etiam poſitivè & contrariè, ita ut paſſum poſitivè renitatur, & agenti extrinſeco reſiſtat: alioquin infuſio habituum & donorum ſupernaturalium eſſet violenta; quia paſſum, ſcilicet anima, non confert vim ad talem infuſionem, ſed merè negativè ſe habet in recipiendo; recipit enim illa per ſolam potentiam obedientialem, quæ eſt mera non repugnantia. Hoc etiam ſatis exprimit nomen violenti: nam violentum idem eſt, ac vi illatum: quando autem nulla eſt reſiſtentia paſſi, nulla fit vis ut inferatur effectus: Ergo tunc nulla eſt violentia.

56. Porro aliqui putant illud eſſe violentum, quod eſt contra intrinſecam inclinationem principij activi: Tum quia exiſtimant principium merè paſſivum, v.g. materiam, propriè & in rigore non eſſe naturam, & conſequenter nihil eſſe illi violentum, licèt videatur illi contrariari, quia non eſt contra naturam: Tum etiam quia ſi ad rationem violenti ſufficeret eſſe contra inclinationem principij paſſivi, tenebræ dici poſſent violentæ aëri, ſicut & materiæ aquæ forma ſubſtantialis quam modò habet; quia tenebræ ſunt contra potentiam naturalem paſſivam, quam habet aër ad lumen, & una forma ſubſtantialis eſt contra potentiam & inclinationem naturalem, quam habet materia ad aliam formam. Item humanitas Chriſti, cùm habeat naturalem inclinationem paſſivam ad propriam perſonalitatem, ſub perſonalitate Verbi Divini violenter exiſteret: ſicut & accidentia in Euchariſtia, ſub modo perfeitatis, quô Deus ſupplet inhæſionem illorum in ſubjecto. Ac denique cùm in cœlo ſit potentia paſſiva ad motum, motus illi eſſet naturalis, & quies violenta: quod tamen non eſt dicendum, quia nullum violentum eſt perpetuum, cœli autem poſt diem judicij perpetuò quieſcent. Ita Vazquez hîc diſp. 25. cap. 3.

57. Nihilominus tamen dicendum eſt, quòd ut aliquid ſit violentum, ſufficit quòd ſit contra naturalem inclinationem ſubjecti, ſive talis inclinatio ſit activa, ſive paſſiva: ſicut à contrario, ad hoc ut aliquid ſit naturale, ſufficit quòd ſit conforme inclinationi naturali ſubjecti, ſive talis inclinatio ſit activa, ſive paſſiva. Ita expreſsè docet D. Thomas hîc art. 4. ad 2. ubi aſſerit violentum motum eſſe, *quando fit contra interiorem inclinationem paſſivi*; & alterationes ac generationes ſimplicium corporum, non eſſe violentas, ſed naturales, *propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel ſubjecti.*

58. Ratio etiam ſuffragatur: Nam materia, quæ eſt principium paſſivum, natura eſt, ut docent Ariſtoteles & D. Thomas 2. Phyſic. cap. 1. lect. 1. & 2. ubi dividunt naturam in materiam, & formam, & totum compoſitum: Ergo quod opponitur ejus inclinationi, contra naturam eſt, ſubindeque violentum: v. g. ſi materia diſpoſita ad unam formam, impediatur ne obediat naturali agenti in recipiendo illam, aut ſi poſſet materia ab omni forma ſpoliari, talis ſtatus denudationis eſſet ei violentus, quia inclinationem & appetitum habet ad formas. Ex quo patet reſponſio ad primum fundamentum oppoſitæ ſententiæ.

Ad ſecundum verò, nego ſequi illa abſurda ex noſtra ſententia: nam potentia paſſiva diaphani eſt disjunctivè ad lucem vel ad tenebras; & materia prima habet potentiam paſſivam indifferentem ad omnes formas; unde naturaliter ſunt in diaphano tam lux quàm ejus privatio, & in materia prima tam forma aquæ cum privatione ignis, quàm forma ignis cum privatione aquæ. Subſiſtentia etiam Verbi Divini non eſt violenter in humanitate Chriſti, ſicut nec modus perfeitatis in accidentibus Euchariſticis, ob duplicem rationem. Primò quia, ut infrà oſtendemus, nulla creatura, abſolutè & ſimpliciter loquendo, poteſt pati violentiam à Deo, naturaliter vel ſupernaturaliter operante. Secundò, quia tunc ſolùm violentatur potentia activa vel paſſiva, quando non recipit quod ſibi naturaliter debetur, ſeu in quod naturaliter tendit, nec in ipſo, nec in alio in quo illud ſit eminenter: Si enim idem quod appetit, recipiat ſub eſſe perfectiori & eminentiori, non violentatur, ſed perficitur: unde cùm perſonalitas divina eminenter contineat humanam; & modus quô Deus ſupplet in accidentibus Euchariſtiæ inhæſionem ſubjecti, tribuat illis totum quod ſubjectum debebat tribuere; humanitas Chriſti, & accidentia Euchariſtica non ſubſiſtunt vel exiſtunt violenter, ſed tantùm præternaturaliter, aut ſupernaturaliter.

59. Ad aliud quod ſubjungitur, dicatur motum cæli non eſſe violentum, ſed naturalem, ob rationem inſinuatam, nempe quia in cælo eſt potentia paſſiva ad talem motum. Nec obſtat, quòd etiam quies eſt naturalis cœlo: nam ſicut ex eo quòd materia prima dicit potentiam ad plures formas omnes illæ naturaliter ei adveniunt; ita quia cælum ex propria natura inclinatur ut moveatur ab Intelligentia, & ad hoc quòd ceſſante tali motu quieſcat; utrumque eſt illi naturale, & neutrum violentum, aut præternaturale.

60. Notandum ſecundò: hæc quatuor nomina, *neceſſarium, violentum, coactum, involuntarium*, quæ interdum confunduntur, inter ſe differre ſecũdùm diverſas formalitates quas exprimunt. Neceſſarium enim dicitur prout opponitur contingenti ſeu indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppoſitum. Violentum includit quidem eandem neceſſitatem & determinationem, ex parte ejus qui patitur violentiam, ſed addit ſupra neceſſarium, quòd ſit à principio extrinſeco; quia à principio proprio & intrinſeco nihil violentatur, cùm tamen poſſit aliquid fieri neceſſariò, & tamen eſſe à principio intrinſeco, ut patet in brutis, & in motibus primò primis. Coactum ferè idem eſt quod violentum; ſed propriè loquendo coactum ſolùm opponitur ſpontaneo ſeu voluntario, & ideò ſolùm invenitur in cognoſcentibus; violentum verò etiam in rebus inanimatis reperitur, ut cùm lapis projicitur ſurſum. Involuntarium interdum ſumitur pro coacto aut violento: ſed tamen latiùs patet, quia poteſt contingere quòd aliquid ſit involuntarium non ſolùm ratione violentiæ, ſeu quia eſt à principio extrinſeco, ſed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis, ut infrà patebit.

61. His præmiſſis, inquirimus an voluntati poſſit inferri à Deo violentia ſeu coactio? Quod poteſt tripliciter intelligi: Primò, an illi poſſit inferri violentia, quantùm ad actus ab ea elicitos?

Secundò, utrum in ceſſatione ab actu poſſit voluntas pati violentiam? Tertiò, an poſſit pati violentiam, ſaltem quantùm ad actus à ſe imperatos; qui ſunt duplicis generis, quidam enim ſolùm à voluntate imperantur, & ab alia potentia eliciuntur, ut viſio, deambulatio, &c. Alij verò non ſolùm ſunt à voluntate imperati, ſed etiam ab illa eliciti, ut cùm voluntas per unum actum ſeipſam applicat ad eliciendum alium, v. g. cùm ex intentione finis, imperat electionem mediorum. In hoc ergo triplici ſenſu reſolvenda eſt difficultas propoſita.

A

§. II.

Prima difficultas reſolvitur.

B

DIco primò: Per nullam potentiam poteſt inferri violuntia voluntati in actu ab ea elicito. Ita D. Thomas hîc art. 4. & 1. p. qu. 82. art. 1. & qu. 22. de verit. art. 5. poſt Anſelmum libro de libero arbitrio cap. 6. ubi ait: *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle.*

62. Probatur primò concluſio: Omnis actus elicitus à voluntate eſt eſſentialiter voluntarius: Ergo per nullam potentiam poteſt eſſe violentus aut coactus. Conſequentia patet, nam voluntarium & violentum opponuntur. Antecedens probatur: Omnis actus elicitus à voluntate, eſt à principio intrinſeco cum cognitione; nam voluntas eſt principium intrinſecum, & ſine cognitione prævia operari non poteſt: Ergo eſt voluntarius.

C

63. Probatur ſecundò: Violentum eſt illud quod eſt contra inclinationem ejus quod dicitur violentiam pati: Sed omnis actus à voluntate elicitus, eſt ſecundùm ejus inclinationem, imò eſt quædam inclinatio ejus actualis; licèt enim non ſemper inclinetur voluntas in objectum, ſed aliquando illud averſetur & fugiat, tamen ipſa nolitio ſeu actus averſionis, eſt quoddam pondus voluntatis ad fugiendum & refutandum objectum, & ſic ſemper eſt inclinatio ex parte actûs, licèt ſit repugnantia erga objectum: Ergo nullus actus à voluntate elicitus, poteſt eſſe violentus.

D

64. Quædam tamen in contrarium fieri poſſunt inſtantiæ. Prima eſt: Voluntas poteſt neceſſitari à Deo, ut patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Probatur Conſequentia: tum à paritate rationis: tum etiam quia voluntas ex natura ſua inclinata eſt ut liberè operetur: Ergo cùm neceſſitatur circa aliquod objectum, movetur contra naturalem ſuam inclinationem, & conſequenter infertur ei violentia & coactio.

Addo quòd, non ſolùm violentatur res, quando impeditur à proprio actu, ſed etiam quando ab extrinſeco fit ut majori pondere tendat quàm tenderet ſecundùm propriam inclinationem; ut lapis non ſolùm violentatur, quando detinetur ne deſcendat, ſed etiam quando deorſum jacitur majori impetu quàm expoſtulet ejus gravitas: At quando Deus neceſſitat voluntatem ad aliquem actum, majori impetu tendit in illum, quàm ejus natura expoſtulet: Ergo tunc voluntas violentatur, ſeu cogitur.

E

65. Secunda inſtantia eſt: Datô quòd actus elicitus à voluntate non ſit, nec eſſe poſſit contra inclinationem actualem & elicitam voluntatis, non tamen repugnat eſſe contra inclinationem ejus habitualem, ſeu propenſionem innatam ipſius, ut patet in peccato, quod eſt contra naturalem hominis inclinationem, ut docet S. Thomas infra qu. 71. art. 2. & tamen elicitur à voluntate: Sed ad violentiam ſufficit quòd actus ſit contra inclinationem habitualem, ſeu propenſionem innatam ipſius voluntatis: Ergo voluntas etiam in actu elicito poteſt pati violentiam.

Tertia inſtantia: Si ratio adducta valeret, ſequeretur quòd nec intellectus, nec aliæ potentiæ vitales poſſent pati violentiam, quantùm ad elicientiam ſuorum actuum: Sed hoc dici nequit, ut infrà patebit: Ergo &c. Sequela probatur: quia intellectio, & quælibet actio vitalis, neceſſariò debet eſſe à principio intrinſeco, & conſequenter ſine repugnantia intellectûs, & principij vitalis; nam quod ab intrinſeco emanat, ſine repugnantia emanat: Ergo ſi actus voluntatis non poteſt elici violenter, quia eſt à principio intrinſeco inclinante & non repugnante; ſimiliter actus intellectûs, vel alterius potentiæ vitalis, violentus eſſe non poterit. 66.

Quarta inſtantia: Deus poteſt voluntatem inclinatam in aliquod objectum, per motionem efficacem inclinare ad oppoſitum, & ſi ſit in ea odium Petri v. g. ponere ejus amorem: Ergo poteſt illi inferre violentiam, etiam quantùm ad actus elicitos. 67.

68. Ad primam inſtantiam reſpondeo, conceſsô Antecedente, negando Conſequentiam: quia non eſt idem voluntatem neceſſitari, & cogi; nam neceſſarium non opponitur voluntario, imò voluntarium abſtrahit à neceſſario & libero, ut ſuprà oſtenſum eſt: violentum verò, cùm debeat eſſe à principio extrinſeco, è diametro opponitur voluntario: unde licèt voluntas in actu elicito poſſit à Deo neceſſitari, non tamen poteſt ab ipſo cogi; ad primum enim ſufficit quòd ſine indifferentia judicij moveatur & eliciat actus ſuos; ad ſecundum verò requiritur quòd moveatur & eliciat actus à principio extrinſeco cum reſiſtentia intrinſeci; quod repugnat actui voluntatis, cùm eſſentialiter ſit actus vitalis, & actualis ejus inclinatio, ut ſuprà ponderatum eſt. Unde D. Thomas qu. 22. de verit. art. 5. *Duplex eſt neceſſitas, altera coactionis, altera naturalis inclinationis: ſicut lapis neceſſitatur ad deſcenſum deorſum naturali pondere & inclinatione, & ad motum in locum ſupernum neceſſitatur ex coactione.* Ex quo patet reſponſio ad primam probationem Conſequentiæ, & ratio diſcriminis quæ inter neceſſarium & violentum ſeu coactum reperitur.

69. Ad ſecundam, nego quòd operari neceſſariò ſit contra inclinationem voluntatis: nam voluntas non minùs inclinata eſt ad operandum neceſſariò, quando objectum ſine indifferentia proponitur, quàm ad operandum liberè, quando illi proponitur cum indifferentia, unde neutrum eſt violentum: ſicut ſuprà dicebamus, quòd quia cœlum eſt capax ab intrinſeco motûs & quietis, non eſt violentum ei quòd moveatur, nec erit illi violentum quòd quieſcat poſt diem judicij; vel ſicut quia aër eſt capax lucis & tenebrarum, nec lux nec tenebræ ei violentæ ſunt.

70. Ad tertiam probationem nego Majorem: Nam quando lapis deſcendit majori impetu quàm expoſtulet ejus gravitas, talis motus non eſt ei violentus, neque naturalis, ſed præternaturalis: ſicut fluxus & refluxus Oceani, aut motus circu-

laris ignis in ſua ſphæra ad raptum cæli; & ratio A eſt, quia licèt ſit à principio extrinſeco, non eſt tamen contra, ſed præter inclinationem paſſi. Vel, quicquid ſit de hoc, Reſpondeo ſecundò, datâ Majori, negando Minorem: cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, & ſequatur ductum & cognitionem rationis, ex natura ſua inclinata eſt ut majori ac vehementiori impetu feratur in objectum, quod illi non repræſentatur ut indifferens, ſed ut continens omnem rationem boni, quàm in aliud quod illi cum indifferentia proponitur, & ut bonum aliquod finitum & particulare ei repræſentatur.

71. Ad ſecundam inſtantiam nego Majorem. Ad cujus probationem dico, peccatum eſſe contra B naturalem hominis inclinationem, inadæquatam & partialem, non tamen contra totalem & adæquatam. Duplex enim diſtingui ſolet in voluntate inclinatio, una in ordine ad bonum honeſtum & rationi conſonum, quod eſt objectum ejus partiale & inadæquatum; altera ad ſuum objectum adæquatum, quod eſt bonum in communi, prout abſtrahit à vero vel apparenti, ab honeſto vel delectabili: Itaque actus peccati eſt contra primam inclinationem, non verò contra ſecundam: Cùm enim nemo intendens malum operetur, ille qui peccat intendit & quærit aliquod bonum, ſaltem apparens & delectabile ſecundùm ſenſum; adeòque actus peccati non eſt violentus, ſed naturalis ſimpliciter; licèt C poſſit dici ſecundùm quid violentus, quatenus eſt contra inclinationem rectæ rationis.

72. Ad tertiam inſtantiam, diſtinguo Majorem: Intellectus & potentiæ vitales non poſſent pati violentiam in ſuis actibus, abſolutè & quoad ſubſtantiam conſideratis, concedo Majorem: in ſuis actibus reſpectivè ſumptis, & prout dicunt ordinem ad voluntatem à qua imperantur, nego Majorem, & conceſsâ Minori, nego Conſequentiam. Intellectus ergo, & aliæ potentiæ vitales quæ ſubſunt motioni voluntatis, poſſunt conſiderari quantùm ad elicientiam ſuorum actuum dupliciter; unò modò abſolutè, & quoad ſubſtantiam actûs qui elicitur; aliò modò reſ- D pectivè ad voluntatem, vel ad aliud principium interius à quo moventur: Si conſiderentur primò modò, non poſſunt pati violentiam in actibus à ſe elicitis; quia hoc ipſo quòd illi actus ſunt vitales, à principio intrinſeco procedunt, & ſic implicat quòd ſint violenti; unde in hoc parificantur cum actibus elicitis à voluntate: At verò ſecundò modò poteſt pati violentiam non tam ipſe intellectus qui movetur à voluntate, quàm ipſa voluntas movens, quæ ob aliquod impedimentum poteſt ſuò intentò & imperiò fruſtrari: quare actus imperati poſſunt eſſe partim naturales, partim violenti, ſeu mixti ex E naturali & violento; ſunt enim naturales, quatenus procedunt à ſuis potentiis, & violenti, quatenus interdum ſunt contra inclinationem voluntatis.

73. Ad ultimam, conceſsò Antecedente, nego Conſequentiam: nam ut ait D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. *Quantùmcumque voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud: cujus ratio eſt, quia ipſum velle aliquid eſt inclinari in illud, coactio autem vel violentia eſt contra inclinationem illius rei quæ cogitur. Cùm igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi ſuccedat alia inclinatio; ita quòd prima auferatur, & ſecunda maneat: unde illud ad quod inducit voluntatem, non eſt contrarium inclinationi jam exiſtenti, ſed inclinationi quæ priùs inerat; unde non eſt violentia, neque coactio. Sicut lapidi ratione ſuæ gravitatis ineſt inclinatio ad locum deorſum: hac autem inclinatione manente, ſi ſurſum projiciatur, erit violentia; ſi autem Deus auferat à lapide inclinationem gravitatis, & det ei inclinationem levitatis, tunc ferri ſurſum non erit ei violentum; & ita immutatio motûs poteſt eſſe ſine violentia. Et per hunc modum intelligendum eſt, quòd Deus voluntatem immutat ſine eo quòd voluntatem cogat.* Et in 2. ſent. diſt. 25. qu. 1. art. 2. ad 2. *Deus operatur* (inquit) *in voluntate & in libero arbitrio, ſecundùm ejus exigentiam: unde etiamſi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc ſuâ omnipotentiâ facit, ut illud in quod mutatur voluntariè velit.*

§. III.

Secunda difficultas expeditur.

74. Dico ſecundò: Si Deus voluntatem ad operandum propenſam, per ſubtractionem ſui concurſûs, vel objecti, impediret ne in actum prorumperet; vel operationem jam incœptam continuaret, non inferret illi violentiam, ſed voluntas tunc connaturaliter quieſceret, & ab operatione ceſſaret. Eſt contra Almaïnum, Vazquem, Lorcam, Valentiam, & alios, qui exiſtimant voluntatem poſſe pati à Deo violentiam in ceſſatione ab actu: v. g. ſi Beato videnti Deum, & in amorem ejus anhelanti, ſubtraheret Deus concurſum ad talem amorem, aut ſi voluntati præventæ cognitione congruâ, & paratæ ad conſenſum, Deus concurſum ad conſentiendum denegaret, violentiam illi inferret.

75. Probatur concluſio ratione fundamentali: Cauſæ inferiores non petunt ex natura ſua operari, niſi ſtante motione & influxu cauſæ ſuperioris, cui per ſe ſubordinantur in agendo: Ergo ſicut naturaliter inclinantur ad agendum, ſuppoſitò influxu & motu talis cauſæ ſuperioris, ita naturaliter quieſcunt, & ſine ulla planè violentia aut reſiſtentia ceſſant ab operando, ſi cauſa ſuperior non influat nec moveat: unde ſicut naturale & non violentum eſt, ceſſare lucem in aëre, ceſſante luminoſò; aut cœlum quieſcere, ceſſante motu intelligentiæ; vel ſubtractò divinò concurſu ignem à combuſtione ceſſare, ut contigit in fornace Babylonica: ita connaturale eſt voluntati, ceſſante concurſu Dei, non operari, vel ab operatione jam incæpta deſiſtere.

76. Confirmatur: Omnis creatura, ut docet S. Thomas 2. contra Gentes cap. 21. & lib. 3. cap. 100. habet ſe reſpectu Dei ut inſtrumentum quoddam; quia ſicut inſtrumentum non poteſt operari, niſi per actualem motionem cauſæ principalis, ita neque aliqua cauſa ſecunda poteſt agere, niſi actualiter mota à prima: Sed ceſſante motu cauſæ principalis in inſtrumento, naturale eſt illi non operari: Ergo naturale eſt voluntati, & cuilibet cauſæ ſecundæ, non operari, ceſſante motione Dei. Idem dicendum eſt, ſi ſubtrahatur objectum voluntati, aut ei non proponatur: cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, naturale eſt illi non ferri in incognitum: Ergo remotò vel non cognitò objectò, non eſt violentum quod non operetur vel ceſſet ab actu, ſed potiùs connaturale.

77. Dices: Impedire aliquam rem à motu, vel operatione, ad quam ex natura ſua erat inclinata, eſt ei inferre violentiam: Sed voluntas beati v. g. eſt connaturaliter inclinata ad diligendum Deum; non minùs enim eſt illi naturale & neceſſarium amare Deum, quàm igni comburere, & lapidi deſcendere: Ergo ſicut inferretur igni violentia, ſi impediretur ne combureret; & lapidi, ſi impediretur ne deſcenderet; ita & voluntati beati, ſi per ſubtractionem divini concurſus impediretur ne Deum diligeret, & ab amore beatifico deſiſtere cogeretur. A

78. Reſpondeo primò, diſtinguendo Majorem: Impedire aliquam rem à motu, ad quem ex natura ſua erat inclinata, eſt ei inferre violentiam, ſi talis impeditio fiat à cauſa particulari, cui contranititur illa propenſio & inclinatio, concedo: ſi fiat à cauſa univerſali, ſcilicet à Deo, nego; quia contra illum non nititur cauſa particularis, imò plus ad illum propendet, quàm ad proprium motum & operationem. Sicut ergo ſi aliqua cauſa particularis faciat quòd aqua aſcendat, vel quòd lapis non deſcendat, erit violentia; ſecùs autem, ſi propter bonum univerſi, ne ſcilicet detur vacuum, aſcendat aqua, & detineatur lapis; quia quælibet creatura magis inclinatur ad bonum generale univerſi, quàm ad bonum particulare & proprium: ita pariter ſi voluntas beati ab aliqua cauſa particulari extrinſeca impediri poſſet ab amore, inferretur illi violentia; non autem ſi à Deo impediretur per ſubtractionem concurſûs; quia licèt ad actum amoris ſit neceſſariò determinata, multò tamen magis ad obediendum Deo ex propria natura inclinatur. B C

79. Reſpondeo ſecundò, data Majori, diſtinguendo Minorem: Voluntas beati eſt connaturaliter inclinata ad diligendum Deum, ſuppoſito divino concurſu, & aliis ad operandum neceſſariis, concedo Minorem: Remoto Dei concurſu, & aliis ad agendum requiſitis, nego Minorem; cùm enim inclinatio voluntatis ad operandum ſit dependens à ſuperiori, & primæ cauſæ ſubordinata, abſolutè non tendit ad operationem, ſed cum ſuis dependentiis, & ſuppoſitâ Dei motione & concurſu; unde illô ſubtractô naturale eſt voluntati non operari, ſicut igni, ſi deſit approximatio. D

§. IV.

Tertia difficultas elucidatur.

80. Dico tertiò: Voluntas non poteſt cogi, quantùm ad actus quos imperat & ſimul elicit; benè tamen quantùm ad actus, ab ea quidem imperatos, ſed ab aliis potentiis ei inferioribus elicitos. Ita D. Thomas hîc art. 4. in corp. ubi ait: *Duplex eſt actus voluntatis; unus quidem qui eſt ejus immediatè velut ab ipſa elicitus, ſcilicet velle; alius à voluntate imperatus, & mediante aliâ potentiâ exercitus, ut ambulare & loqui..... Quantùm igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati poteſt, inquantum per violentiam exteriora membra impediri poſſunt, ne imperium voluntatis exequantur.* Ubi notanda ſunt illa verba: *à voluntate imperatus, & mediante aliâ potentiâ exercitus:* quibus inſinuat nomine actus imperati ſe non intelligere eos qui ſunt elicitivè ab ipſa voluntate: nam licèt etiam iſti poſſint imperari, ſicut electio mediorum imperatur ab intentione finis, tamen ut ad præſens attinet, cum elicitis comprehenduntur; in ipſis enim non poteſt eſſe violentia, ſicut nec in purè elicitis. Et ratio eſt, quia ex eo voluntas cogi non poteſt in actu tantùm elicito, quòd talis actus ſit quædam inclinatio actualis voluntatis in ſuum objectum, ut antea declaravimus: Sed etiam actus ſimul elicitus & imperatus, eſt quædam inclinatio actualis voluntatis in ſuum objectum; neceſſariò enim tendit in rationem boni, veri, vel apparentis: Ergo ſimiliter repugnat talem actum eſſe violentum. E

Quòd autem voluntas poſſit pati violentiam, quantùm ad actus ab ea imperatos, & ab aliis potentiis inferioribus elicitos, manifeſtum eſt: Si enim v. g. voluntas nollet videre, poſſet quis vi aperire oculos; vel ſi vellet videre, poſſet illos vi claudere: & in hoc caſu cùm aperirentur oculi, illa viſio non eſſet violenta potentia viſivæ elicienti, utpote juxta inclinationem illius; eſſet tamen violenta voluntati imperanti, quia eſſet contra inclinationem elicitam ipſius. Imò etiam eſſet aliquo modo violenta potentiæ viſivæ: quælibet enim potentia habet duplicem inclinationem; unam particularem ad ſuum actum ut ad proprium bonum; & alteram univerſalem, quâ ſubjicitur voluntati, quæ eſt inclinatio univerſalis tendens ad bonum totius ſuppoſiti: licèt ergo viſio non eſſet tunc violenta potentiæ viſivæ, ſecundùm particularem ipſius inclinationem, eſſet tamen violenta ſecundùm univerſalem; & abſolutè violenta dici deberet, quia eſſet contra præcipuam ſuppoſiti inclinationem. 81.

§. V.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colliges primò contra Vazquem, Lorcam, & alios, non ſolùm voluntatem, ſed nec ullam etiam creaturam poſſe pati violentiam à Deo. Quod enim eſt ſecundùm inclinationem præcipuam creaturæ, non eſt illi violentum: Sed quicquid Deus operatur in creatura, eſt ſecundùm præcipuam ipſius inclinationem: Ergo non eſt illi violentum, ſed connaturale. Major patet: non enim poteſt eſſe violentia, niſi ſit reſiſtentia; nec eſt reſiſtentia ubi eſt inclinatio. Minor verò probatur: Sicut quælibet potentia, ut ſuprà dicebamus, duplicem habet inclinationem, unam particularem ad ſuum actum ut ad proprium bonum; & alteram univerſalem, quâ ſubjicitur voluntati, quæ eſt inclinatio univerſalis tendens ad bonum totius ſuppoſiti: vel etiam ſicut in omnibus rebus reperitur duplex inclinatio naturalis, una quæ competit illis juxta ſuum eſſe particulare, quâ propendent in proprium & conveniens bonum, v. g. lapis per gravitatem in centrum; altera quæ illis convenit in ordine ad bonum univerſi, cujus ſunt partes, & per quam magis propendent in bonum univerſi, quàm in proprium; quare licèt grave ex propria inclinatione per gravitatem tendat deorſum, & leve per levitatem ſurſum, tamen ne detur vacuum, grave propriæ gravitatis oblitum aſcendit, & leve contemptâ levitate deſcendit: Ita etiam in qualibet re, præter propriam inclinationem, quâ propendet in proprium & particulare bonum, datur alia fortior ac potentior, per quam in id quod Deus vult in ea aut de ea facere, tantâ promptitudine ac propenſione fertur, ut illud abſque ulla violentia præſtet, quamvis ſit contra propriam inclinationem. Unde San- 82.

pientiæ 16. sic habetur: *Ignis ut nutrirentur juA sti, etiam suæ virtutis oblitus est; creatura enim tibi factori deserviens &c.* Quibus verbis Scriptura declarat, quòd dum creaturæ à Deo moventur ad effectum aliquem qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quasi obliviscuntur hujusmodi inclinationis, subjiciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum i serviunt, sicque prædicta inclinatio in ordine ad resistentiæ effectum, est ibi veluti sub oblivione, & quasi non esset. Hinc Augustinus lib. 26. contra Faustum, ait quòd *Deus, creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturam facit: id enim est cuique naturale, quod ille facit à quo est omnis numerus, motus, & ordo naturæ.* Item B Divus Thomas 3. contra gentes cap. 100. variis rationibus probat, ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit, non esse contra naturam; idque declarat in tertia ratione, exemplò rerum corporalium: *Motus* (inquit) *qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam; quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundùm proprietatem suæ formæ; non enim dicimus quòd fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cùm sit ex impressione cœlestis corporis, licèt naturalis motus aquæ sit solùm ad unam partem, scilicet ad medium: multò igitur magis quicquid à Deo fit in* C *qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam.* Idem habet quæst. 6. de potentia art. 1. ad 17. & quæst. 1. art. 2. ad 1. ubi ait, quod *omnes creaturæ quasi pro naturali habent quod à Deo in eis fit: & propter hoc in eis distinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes & motus, alia quæ obedientiæ dicitur ad ea quæ à Deo recipiunt.*

83. Ex quo patet Vazquem hîc disput. 25. cap. 4. leviter & inconsideratè dixisse, duplicem illam inclinationem, quam suprà in qualibet creatura agnovimus, unam quâ propendet in proprium & conveniens bonum, alteram quâ ad bonum universi, cujus est pars, & ad obediendum Deo, à quo, ut ait Augustinus, est *omnis numerus, motus, & ordo naturæ*, connaturaliter inclinatur, *vulgarium Philosophorum esse figmentum:* Patet, inquam, hæc verba vulgaris esse Theologi, & in doctrina Divi Thomæ parùm versati: cùm S. Doctor, Theologorum Scholasticorum Princeps, locis citatis, duplicem hanc inclinationem in qualibet creatura agnoscat. Et ratio etiam suffragatur: Nam ut ait idem Doctor Angelicus 1. p. qu. 60. art. 5. quod est alterius, majorem habet inclinationem in id cujus est, quàm in bonum proprium: Sed quælibet creatura est pars vniversi, & aliquid Dei: Ergo majorem habet inclinationem in bonum universi, & ad obe- E diendum Deo, quàm ad bonum sibi proprium & conveniens. Majorem declarat Divus Thomas exemplò manûs, quæ seipsam naturaliter exponit ictui ad conservationem totius corporis; & virtuosi civis, qui se exponit mortis periculo, pro totius reipublicæ conservatione: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius, quàm in bonum proprium.

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quàm in media; opposita enim inclinatio est inordinata, ac subinde non potest esse à Deo creaturæ impressa: Sed bonum universi, & bonum divinum, sunt finis bonorum particularium in quæ creaturæ inclinantur: Ergo idem quod priùs.

Dicet tamen cum Vazque: Non videtur probabile, in eadem creatura reperiri oppositas in- 84. clinationes: Sed inclinationes ad descendendum & ascendendum sunt oppositæ, cùm habeant terminos oppositos & incompossibiles: Ergo figmentum est ponere in aqua v. g. inclinationem universalem, quâ naturaliter feratur sursum, ad vitandum vacuum toti naturæ inimicum, cum inclinatione particulari quam habet ad descendendum.

Confirmatur primò: Si in aqua esset talis in- 85. clinatio ad ascendendum, sequeretur quòd cùm de facto ascendit, ne detur vacuum, non gravitaret, nec niteretur deorsum: Sed hoc est falsum, & contra experientiam; videmus enim quòd si per fistulam ascendat aqua, attractâ respiratione, quò plus aquæ ascendit, eò magis fistula gravat manum: Ergo &c.

Confirmatur secundò: Si aquæ naturale sit 86. ascendere ad vitandum vacuum, & obediendum Deo: deberet in ea esse aliquod instrumentum, seu virtus activa ad talem motum producendum, sicut revera habet gravitatem ad motum deorsum: Sed nullum habet principium activum ad motum sursum: Ergo nulla datur in ea inclinatio ad ascendendum, ut vitetur vacuum; sed cùm ascendit, hoc fit ex virtute corporis superioris contigui, trahentis post se corpus inferius, ne detur vacuum, sicut magnes trahit ferrum.

Ad objectionem respondeo, hujusmodi inclina- 87. tiones, licèt oppositas, non esse tamen incompossibiles, sed subordinatas, & aquæ secundùm diversam rationem convenientes; nam prior competit ipsi quatenus est corpus; secunda verò, quatenus est pars universi, vel prout est ens creatum subditum Deo: nulla autem est repugnantia quòd in creatura sint hoc modo diversæ & oppositæ inclinationes, ut patet in animali, quod inquantum est grave descendit, & quatenus habet alas ascendit; qui tamen sunt motus contrarij: similiter in motu progressivo hominis, elevatio pedis est illi violenta, inquan- D tum est corpus grave, & naturalis eidem, ut viventi & animali.

Ad primam confirmationem, nego sequelam 88. Majoris: licèt enim quando aqua, ne detur vacuum, ascendit ex inclinatione quam habet ad bonum universi, motus ille sit simpliciter naturalis; quia illa inclinatio ad bonum commune est præcipua, & prædominans particulari; est tamen violentus secundùm quid, inquantum per gravitatem aqua contranititur deorsum, & experientia fistulæ gravitantis & manum gravantis nihil aliud convincit. Et potest hoc declarari duplici exemplo jam adducto: Animal enim, vel homo, dum ascendit, & avis dum volat, naturaliter feruntur sursum, & motus ille est simpliciter naturalis, quia est conformis formæ & inclinationi præcipuæ & prædominanti; & nihilominus gravitas talium corporum semper contranititur & resistit, tendens deorsum; unde hujusmodi animalia ascendendo & volando lassantur ex contraria repugnantia gravitatis, respectu cujus talis motus est violentus.

Ad secundam confirmationem, nego etiam 89. sequelam Majoris: nam ut motus sit naturalis, non requiritur quòd subjectum habeat in se principium activum illius (sicut ad hoc ut sit violentus, non est necessarium quòd passum resistat activè, ut suprà ostendimus) sed sufficit

principium paſſivum: unde inclinati illa univerſalis quæ eſt in aqua ad aſcendend m, nihil aliud eſt quàm potentia obedientialis pa ſiva, quæ naturaliter ineſt cuilibet enti creato, quâ tale eſt, ad recipiendum à Deo quicquid abſolutè non repugnat, ut docet D. Thomas loco ſuprà laudato. Quare fictitia & imaginaria eſt virtus illa attractiva, quam ponit Vazquez in corpore ſuperiori reſpectu inferioris, ſimilis virtuti activæ quâ ferrum à magnete trahitur: nam vel talis virtust ribuitur rebus, ſolùm quando imminet vacuum, & hoc eſt ridiculum, quia natura rebus providit de omnibus neceſſariis ad conſiſtentiam univerſi: vel continuò ineſt rebus; & ſic non ſolùm quando imminet vacuum, trahere ur ſurſum corpora gravia, ſed ſemper & continuò, ſicut magnes ſemper attrahit ferrum.

Colliges ſecundò cum Divo Thoma hîc art. 5.
90. violentiam cauſare involuntarium ſimpliciter: quia violentia directè opponitur voluntario, cùm violentum ſit ab extrinſeco, voluntarium verò ab intrinſeco. Unde ſi reluctanti fœminæ prævalidus aliquis ſtuprum inferat, nihil ex eo quod patietur, ad eam noxæ pertinebit, uti Deuteron. 22. ſancitum legimus. Ita Chriſtianas fœminas, quæ per Gotthicam irruptionem, Româ captâ, vim à Barbaris perpeſſæ fuerant, ſolatur Auguſtinus lib. 1. de Civit. cap. 17. quòd *inconcuſsâ ac ſtabili permanente virtute, quidquid alius de corpore vel in corpore fecerit, quod ſine peccato proprio non valeat evitari, præter culpam ſit patientis.*

Dices: Virgo dum à juvene violatur, reni-
91. tente ejus voluntate, violentiam patitur, etiamſi exteriùs non reſiſtat, vel non reſiſtat quantùm poteſt: & tamen ille actus non eſt involuntarius, cùm in eo caſu virgo mortaliter peccet, non reſiſtendo, vel non reſiſtendo quantùm poteſt: Ergo violentia non cauſat ſemper involuntarium ſimpliciter.

Reſpondeo negando Antecedens quoad ſecun-
92. dam partem: Quando enim virgo non reſiſtit, vel non reſiſtit quantùm poteſt & debet, indirectè & interpretativè cenſetur conſentire oppreſſioni, cùm non adhibeat media quæ poteſt ad illam evitandam: Unde ille actus non eſt violentus, ſed voluntarius ſimpliciter, & involuntarius tantùm ſecundùm quid.

Sed quæres, quænam media externa teneatur
93. apponere virgo ad reſiſtendum oppreſſioni, ut inde dignoſci poſſit, quandonam oppreſſio ſit ipſi voluntaria interpretativè & indirectè, ſi talia media non adhibeat?

Reſpondeo cum diſtinctione: ſi enim virgo non timeat in ſe periculum conſentiendi, & aliunde grave damnum vitæ vel honoris metuit, ſi clamet, vel aggreſſorem occidere tentet, non tenetur clamare, vel aggreſſorem interficere (quamvis licitè utrumque poſſit, eò quòd id præſtet in ſui defenſionem) quia tunc reſiſtere aggreſſori eſt præceptum affirmativum, quod non obligat pro ſemper, nec cum tanto periculo: ſi verò credit probabiliter ſe eſſe expoſitam periculo conſentiendi, tenetur omnibus modis, etiam cum vitæ aut famæ diſpendio, reſiſtere, clamando, & aggreſſorem occidere tentando: quia præceptum negativum de non conſentiendo actui illicito, obligat ſemper, & ad ſemper: unde tandem concludendum eſt cum Curiele, quòd quia rarò contingit, ut in tali caſu non immineat periculum conſentiendi, debent tunc virgines omnibus modis reſiſtere; & ita ſemper ipſis conſulendum eſt.

ARTICVLVS V.

An & quomodo ex metu facta, ſint mixta ex voluntario & involuntario?

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur.

DIco primò: Quæ per metum aguntur, mix- 94.
ta ſunt ex voluntario & involuntario.

Ita Divus Thomas hîc art. 6. ubi hanc concluſionem probat tum ex Philoſopho, & Niſſeno, qui ea quæ per metum aguntur, appellant mixta ex voluntario & involuntario: tum etiam quia ea quæ per metum aguntur, ſecundùm ſe non ſunt voluntaria, imò ſunt involuntaria, ſed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum ſcilicet malum quod timetur: v. g. mercator abſolutè, & abſque periculo tempeſtatis, nollet projicere merces in mare; tempore tamen tempeſtatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas projicere, & de facto projicit in mare: Ergo quæ per metum aguntur, mixta ſunt ex voluntario & involuntario.

Adde quod in objecto actûs ex metu facti, reperiuntur ratio mali & ratio boni, ſufficientes ad cauſandum nolitionem & volitionem, quæ ſunt principia voluntarij & involuntarij: v. g. in hoc quod eſt projicere merces in mare, eſt ratio mali, ut patet, cùm ex hoc mercator maximum damnum incurrat; & ratio boni, cùm aſſumatur ut medium ad conſervandam vitam, ſeu ad evadendum mortis periculum.

Verùm ut hæc concluſio magis declaretur, & 95.
quædam inſtantiæ, quæ fieri poſſent in contrarium, dilüantur. Obſervandum eſt primò, quòd cùm dicimus metum cauſare actum mixtum ex voluntario & involuntario, non ſic intelligendum eſt, quaſi ipſe metus cauſet in actu utramque rationem; hoc enim impoſſibile eſt, cùm rationes oppoſitæ non poſſint provenire ab eodem principio; ſed intantum dicitur metus cauſare involuntarium, inquantum cauſat actum in quo involuntarium reperitur, cauſatum tamen ex amore ad illam rem quæ propter metum poſtponitur. Sicut ſi dicamus, quòd anima, vel virtus motiva animalis, cauſat metum mixtum ex naturali & violento, non eſt ſenſus, quòd potentia motiva, vel anima cauſet in tali motu rationem violenti (hæc enim ratio deſumitur per ordinem ad corpus grave, cui progreſſivus vel volatilis motus violentus eſt) ſed ſignificatur quòd illa cauſat motum, in quo utraque ratio reperitur; naturalis ſcilicet (utpote cùm à principio intrinſeco, nempe ab anima & virtute motiva procedat ipſe motus) & violenti, per ordinem ad gravitatem corporis.

Notandum eſt ſecundò, quòd metus dupliciter poteſt ſe habere ad actionem, cauſaliter ſcilicet, & concomitanter: Tunc ſe habet cauſaliter, quando eſt vera cauſa talis actûs, ita ut ex metu moveatur homo ad ſic operandum, ut cùm quis ex metu mortis offert pecunias latroni, vel projicit merces in mare: Tunc autem ſe habet merè concomitanter, quando reperitur

ſimul cum actione, ſed non eſt cauſa impellens & movens ad illam; ſicut Martyres cum metu mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, ſed ex Dei amore & obedientia. Quæ fiunt primo modo, dicuntur fieri ex metu, vel per metum; iſtæ enim particulæ *ex* & *per* cauſalitatem denotant: quæ verò fiunt ſecundo modo, dicuntur fieri cum metu, ſed non ex metu, vel propter metum; particula enim *cum* ſolam concomitantiam & ſimultatem deſignat, non verò influxum & cauſalitatem. Quando ergo dicimus, ea quæ fiunt ex metu eſſe mixta ex voluntario & involuntario, non loquimur de metu concomitante tantùm (hic enim, ut diximus, non influit in actionem) ſed de metu qui eſt vera cauſa actionis, & qui in illam influit, non quidem phyſicè & efficienter, ſed moraliter & objectivè, quatenus mediante propoſitione objecti terribilis, v. g. mortis, ſeu naufragij, movet voluntatem ad ſic operandum: in quo differt metus à violentia; nam violentia, ſeu vis extrinſecùs illata, efficit ipſam actionem, voluntate renitente; metus verò non efficit ſine voluntate, ſed movet duntaxat voluntatem ut agat.

97. Denique advertendum eſt, quòd metus dupliciter poteſt eſſe cauſa alicujus actionis, uno modo partialiter, alio modo totaliter: tunc eſt cauſa partialis alicujus actionis, quando concurrit ut impellens & adjuvans ad illam ſimul cum aliis, propter quod, etiam ceſſante metu, fieret actio: tunc verò eſt cauſa totalis, quando ſolus metus cauſat actionem, atque adeò ceſſante metu actio non fieret, quia præcisè fit propter metum: v. g. incutitur ab aliquo ſicario gravis metus mulieri inhoneſtæ, & mulieri honeſtæ, ut coëant ſecum, ex quo utraque conſentit fornicationi; talis metus reſpectu mulieris fornicariæ cauſa eſt illius actus, ſed non totalis, eò quod talis mulier, ceſſante etiam illa cauſa, quia fornicaria eſt, coïret cum illo: ſed reſpectu mulieris honeſtæ, & quæ aliàs ceſſante metu non conſentiret, metus eſt tota cauſa quare conſentit. Noſtra ergo concluſio intelligenda eſt de metu, qui eſt cauſa totalis actionis, ſeu totale motivum aliquid operandi; non verò de metu qui eſt cauſa duntaxat partialis, ſeu partiale motivum; hic enim non cauſat actum mixtum ex voluntario & involuntario, benè tamen alter, ut patet in exemplo adducto: Fornicatio enim in prima muliere cenſetur omnino voluntaria, eò quòd non omnino procedat ex metu; in ſecunda verò eſt mixta ex voluntario & involuntario, quia metus eſt cauſa totalis talis actûs. Unde ſi quis partim ex timore gehennæ, partim ex ipſa honeſtate operis, vel ex affectu charitatis, legem Dei obſervaret, talis obſervantia non eſſet mixta ex voluntario & involuntario; bene tamen, ſi ex ſolo timore illam ſervaret, modo ſtatim explicando.

98. Objicitur ergo contra noſtram concluſionem difficile argumentum. Quando quis metu pœnarum inferni legem obſervat, talis obſervatio nihil habet involuntarij aut diſplicentiæ, aliàs eſſet mala & vitioſa, quod repugnat Tridentino ſeſſ. 6. can. 8. & ſeſſ. 14. cap. 4. Ergo quæ fiunt ex metu, non ſunt mixta ex voluntario & involuntario.

99. Mirum eſt quantùm hoc argumentum Theologos torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos inflectat: ſuperfluum eſſet eos referre & impugnare, ſatius erit legitimam ſolutionem tradere. Dicendum eſt igitur, in obſervatione legis facta ex ſolo metu gehennæ, eſſe aliquid involuntarij & diſplicentiæ, & nihilominus timorem illum non eſſe malum, nec vitioſum, ut definit Tridentinum locis citatis. Pro quo nota, in prædicta legis obſervatione poſſe conſiderari, vel actionem quæ præcipitur, materialiter & in eſſe rei, vel rationem formalem præceptæ, quæ importat applicationem divinæ legis ad illam; hoc ſecundo modo ſemper eſt illicita ejus diſplicentia, quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus poſſit licitè reſpui: primo verò modo poteſt eſſe licita; quia res præcepta poteſt afferre aliquid laboris & faſtidij, quod ſecundùm ſe conſideratum, non habito reſpectu ad legem divinam, poteſt licitam diſplicentiam terminare; ut patet in dolore & triſtitia quam Chriſtus habuit in horto olivarum, non quidem de obſervatione præcepti moriendi, ſibi à Patre impoſiti, ſed de difficultate & moleſtia operis ſibi præcepti, ſecundùm ſe & præcisè ſumptâ. Unde tantùm abeſt quòd talis diſplicentia obſervationis præcepti, reddat illam peccaminoſam aut vitioſam, quin potiùs ſoleat meritum augere: nam quò major eſt repugnantia ad opus præceptum, propter ejus difficultatem & laborem, eò major virtus & meritum ſplendent in exequendo illud, & ſuperando prædictam difficultatem.

100. Secundò dici poteſt, metum non ſemper cauſare involuntarium ſecundùm quid, ſed ſolùm quando objectum eſt malum ſecundùm ſe ſumptum, & non tantùm ut hîc & nunc conſideratum: ſicut projicere merces eſt bonum mercatori, ex ſuppoſitione ſolùm quòd ſit tempeſtas, & immineat vitæ periculum, ſed abſtrahendo à tali circunſtantia eſt malum; & ideò voluntas non vult eas projicere ſub hac conſideratione. Cæterùm quando objectum non eſt malum ſecundùm ſe, ſed abſolutè bonum, voluntas non poteſt habere actum nolitionis circa ipſum. Et hoc reperitur in caſu argumenti, nam obſervatio mandatorum eſt per ſe bona, & nullo modo mala, etiam abſtrahendo à periculo gehennæ inferni; & ideò obſervatio facta ex timore, non eſt involuntaria ſecundùm quid.

101. Quæres, an ad hoc ut ea quæ per metum aguntur, ſint mixta ex voluntario & involuntario, requiratur aliquis actus conditionatus, qui ſit nolitio inefficax illius medij, quod hîc & nunc eligitur ad vitandum majus malum quod timetur? v.g. an ad hoc ut projectio mercium ſit mixta ex voluntario & involuntario, neceſſarius ſit actus conditionatus & inefficax, quô mercator nollet projicere merces, ſi non immineret periculum vitæ?

102. Reſpondeo affirmativè, quicquid in contrarium dicat Curiel hîc dubio 1. §. 2. aſſerens projectionem mercium denominari involuntariam ſecundùm quid ab amore mercium; atque adeò non eſſe neceſſarium actum illum conditionatum, qui ſit nolitio projiciendi merces ſecundùm ſe ſpectatas.

Probatur breviter: Nam ſicut projectio mercium remotè tantùm & radicaliter redditur voluntaria ſimpliciter per actum, quô mercator vult vitare naufragium, formaliter verò & proximè per volitionem efficacem projiciendi illas, ex priori actu cauſatam; ita amor, ſeu volitio conſervandi merces ſecundùm ſe conſideratas,

ſideratas, poteſt quidem remotè & radicaliter reddere eandem projectionem ſecundùm quid involuntariam, ſed non formaliter & proximè: Ergo ponendus eſt alius actus, ex amore mercium ortum habens, qui tribuat proximè talem denominationem. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Quia univerſaliter volitio finis denominat tantùm ipſum finem formaliter volitum; media verò radicaliter tantùm & remotè; unde oportet ponere aliquem actum qui directè tendens in ipſa, denominet illa proximè & formaliter volita, ſeu voluntaria: Atqui fugere projectionem mercium, eſt medium in ordine ad poſſeſſionem & conſervationem illarum; ſicut projicere illas eſt medium ad conſervandam vitam: Quemadmodum ergo ex amore vitæ oritur volitio abſoluta & efficax projiciendi merces, ita ex amore mercium naſcitur actus, quô mercator vellet, ſi eſſet poſſibile, eas conſervare. Sicut Chriſtus volebat vivere, ſi hoc eſſet poſſibile juxta Patris voluntatem: ſed quia ſciebat Patrem velle & præcipere mortem, abſolutè volebat mori.

103. Dices, Non eſt neceſſe in violento, quòd concurrat duplex actus, ut aliquid ſit mixtum ex violento & naturali: Ergo neque in metu, ut res ſit mixta ex voluntario & involuntario. Conſequentia patet à paritate rationis: metus enim quædam violentia moralis eſt; unde qui allegant ſe feciſſe aliquid ex gravi metu, violentiam allegant. Antecedens probatur in motu progreſſivo animalis, ubi elevatio pedis eſt violenta illi corpori inquantum gravi, & eſt naturalis eidem ut viventi; & tamen non eſt ibi duplex actus vel motus, ſed unus tantùm quô animal movetur: Ergo ut aliquid ſit mixtum ex violento & naturali, non requiritur duplex actus.

104. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia violentum non invenitur in actibus elicitis & internis voluntatis, ut vidimus articulo præcedenti, ſed in actu externo & imperato, atque adeò executivo voluntatis: non poteſt autem in actu executivo inveniri duplex motus, unus abſolutus, alter conditionatus; quia cùm ſit motus in executione, omnino abſolutus eſt: & hac ratione etiam in actione exteriori facta ex metu non datur duplex actus, ſed tantùm unus: v. g. in ipſa projectione mercium, unus tantùm motus datur, non duplex; unus ad projiciendum, alter ad non projiciendum. Voluntarium autem, & involuntarium, non ſolùm in actibus externis & à voluntate imperatis, ſed etiam præcipuè in internis & elicitis reperiuntur; unde in metu non repugnat dari duplicem actum elicitum & internum, quô voluntas efficaciter & inefficaciter ad idem objectum diverſimodè conſideratum terminetur.

105. Dices rurſus: Vel ille actus à quo projectio mercium denominatur involuntaria ſecundùm quid, eſt conditionatus ex parte objecti, vel ex parte actûs? Si ex parte actûs, nondum datur de facto, ſed dabitur ſi ponatur conditio: ſi ex parte objecti, talis actus eſt abſolutus ex parte voluntatis, & ſic projectio merciùm erit abſolutè voluntaria & abſolutè involuntaria, quod implicat.

106. Reſpondeo, actum illum eſſe conditionatum ſolùm ex parte objecti, & abſolutum ex parte potentiæ. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, quòd licèt repugnet projectionem mercium eſſe abſolutè voluntariam, & abſolutè involuntariam, ſi ly *abſolutè* uſurpetur pro perfectè ſeu efficaciter; non tamen ſi accipiatur pro actu abſoluto quidem ex parte potentiæ, ſed imperfecto & efficaci: quamvis autem aſſeramus illam volitionem projiciendi merces eſſe in ſeipſa abſolutam, & conditionatam ſolùm ex parte objecti, non tamen ponimus eſſe efficacem.

107. Inſtat Curiel, & ait eſſe valde difficile, & fortè improbabile, quòd ille qui videt periculum ſubmerſionis præſens, & judicat non poſſe vitari, niſi projiciendo merces, & propterea efficaciter vult illas projicere, & de facto projicit, eodem tempore hunc actum inefficacem eliciat; nolo projicere merces ſi tempeſtas non detur, vel ſi non adſit vitæ periculum: Ergo talis actus admittendus non eſt.

108. Reſpondeo, negando Antecedens: Nam etiam Deus videns quendam hominem reprobum infallibiliter eſſe damnandum, & conſequenter habens actum quô vult efficaciter ipſi denegare gloriam; ſimul tamen habet voluntatem antecedentem & inefficacem de ipſius ſalute, abſolutè & ſecundùm ſe, ſeu præciſis circunſtantiis, conſideratâ, ut in tractatu de voluntate Dei fusè oſtendimus. Eſt tamen hæc differentia inter hoc exemplum, & noſtrum propoſitum, quòd in Deo, ratione infinitatis, idem actus qui eſt volitio efficax denegandi gloriam reprobo, eſt volitio conditionata ex parte objecti ipſum ſalvandi; in noſtro autem propoſito debent poni duo actus diſtincti. Diſp. 4. art. 3.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

109. DIco ſecundò: Quæ ex metu fiunt, ſunt voluntaria ſimpliciter, & involuntaria tantùm ſecundùm quid.

Ita D. Thomas hîc art. 6. ubi ſic diſcurrit. Illud quod eſt voluntarium hîc & nunc, ponderatis omnibus circunſtantiis, & involuntarium ſolùm ſecundùm ſe, abſtrahendo à circunſtantiis, eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundùm quid: Sed opus factum ex metu eſt voluntarium hîc & nunc, ponderatis circunſtantiis, & involuntarium conſideratum ſecundùm ſe: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium tantùm ſecundùm quid. Minor patet in exemplo ſuprà adducto projectionis mercium. Major autem probatur ex diſcrimine quod omnes admittunt inter intellectum & voluntatem, & inter objectum utriuſque: nam intellectus trahit ad ſe res præciſè quantùm ad quidditatem, & objectum ipſius eſt quidditas rei materialis, abſtrahendo ab omnibus conditionibus individuantibus: At verò voluntas tendit ad res ut ſunt in ſe, & objectum ejus eſt res ipſa involuta ſuis omnibus conditionibus, & ut eſt hîc & nunc.

110. Confirmatur: Quod eſt volitum efficaciter & abſolutè, nolitum verò inefficaciter & conditionatè ſolùm, eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundùm quid: At opus factum ex metu, eſt volitum efficaciter & abſolutè, & nolitum inefficaciter ſolùm & conditionatè, ut patet ex ſuprà dictis: Ergo eſt voluntarium ſimpliciter, & involuntarium tantùm ſecundùm quid. Unde quando S. Thomas 2. 2. qu.

142. art. 3. docet id quod fit ex metu, simpliciter non esse voluntarium, sumit illam particulam *simpliciter*, prout idem significat ac purè & non permixtè; & solùm intendit docere, id quod fit ex metu, non esse purè voluntarium, sed mixtum ex voluntario & involuntario, ut patet ex verbis illius, sic enim ait: *Quæ fiunt ex timore principium habent ab exteriori impellente; unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3. Ethicorum.*

§. III.

Corollaria ex dictis.

111. EX dictis colligitur primò, in his quæ metu fiunt, esse sufficiens voluntarium ad peccatum mortale; nam illa sunt voluntaria simpliciter & absolutè, quamvis aliquid involuntarij habeant admixtum: Ergo metus non excusat totaliter à culpa, licèt eam diminuat, & levius peccatum faciat, ac mitiori pœnâ plectendum. Sic adversùs Christianos illos, qui in persecutione, metu ac terrore vel cruciatu fracti, cesserant, tolerabilior est pœnæ modus constitutus, quàm in eos qui sponte deliquerant, ut in Ancyrana Synodo & Nicæna, aliisque factum esse scimus. Sic etiam Lucretiam illam, cujus à Gentilibus impensè est commendata castitas: *Fortasse juveni violenter irruenti, etiam suâ libidine illectam consensisse.* Suspicatur Augustinus lib. 1. de civit. cap. 9. eamque non violenter oppressam, sed metu dedecoris, victam esse obstinatam pudicitiam, innuit Poëta, hoc versu,

Succubuit famæ victa puella metu.

Quare non dubia est illius culpa, sed cui faciliùs possit ignosci, quòd invita & ex metu consensit.

112. Colligitur secundò, contractus ex metu factos, jure naturali non esse irritos; quamvis jure positivo aliqui irritentur, quando metus est gravis & injuriosus, seu cadens in virum constantem, ut loquuntur Theologi. Ratio est, quia metus de se & ex natura sua non facit involuntarium simpliciter, sed tantùm secundùm quid: Ergo non soluit valorem contractûs ex defectu voluntarij, & ipso jure naturæ.

113. Confirmatur: Non requiritur major voluntas aut libertas ut contractus valeat, quàm ut peccatum mortale fiat: Sed voluntarium ex metu sufficit ad peccatum mortale, ut jam vidimus: Ergo & ad valorem contractûs, quantùm est ex ratione voluntarij, & juris naturalis.

114. Veruntamen jure positivo irritantur plura, quæ fiunt ex metu gravi & cadente in virum constantem: v. g. jure positivo matrimonium contractum ex metu, nullum est, ut constat ex cap. *Locum*, & ex cap. *Veniens* de sponsalibus. Idem est de voto solemni, ex metu gravi emisso, ut patet ex titulo: *De his quæ vi, metúsve causâ fiunt*, & ex Tridentino sess. 25. de Regularibus cap. 19. ubi conceditur ut Religiosi ex metu professi, possint intra quinquennium reclamare, & si probaverint professionem ex metu esse factam, quòd sit nulla. Quantùm verò ad votum simplex ex metu factum, non sic irritatur à Jure, ut annotavit Sylvester in summa, verbo *Metus*: quia scilicet non habet exteriorem traditionem, sed tantùm interiorem promissionem seu consensum, qui per metum extorqueri non potest. Econtra igitur votum solemne, cùm non solùm habeat id quod est interioris consensûs, sed etiam quod est exterioris mancipationis & traditionis, quatenus fit per modum contractûs cum Ecclesia, & spiritualis matrimonij, aut servitutis; ideò voluit Jus ut pari modo fieret liberè & sine metu; sicut matrimonium, quod non solùm consummatur interiori consensu, sed exteriori etiam traditione, ut sumitur ex cap. *Puellæ* 20. qu. 1. & cap. *Cùm virum* de regularibus. Plura quoque alia ex metu facta Jure positivo irritantur, ut electio Prælati, jurisdictio data vel propagata ex metu, absolutio ab excommunicatione, metu facta &c. ut videri potest apud Sylvestrum loco citato.

Porro illa omnia à Jure irritantur, primò ob vitanda litites, aliaque inconvenientia, quæ ex his quæ metu cogente fiunt, sequi solent: secundò, quia sæpissimè contingit deesse in his consensum verum, quantumvis verbis externis proferatur: tertiò, in pœnam illius qui injuriosè metum incutit: meretur enim ut effectu careat quod per injuriam extortum est.

115. Ex his facilè solves argumentum, quod contra secundam conclusionem in hunc modum fieri solet: Matrimonium & votum solemne sunt invalida, si fiant ex metu in constantem virum cadente: Ergo non sunt voluntaria simpliciter. Consequentia patet: nam omne matrimonium, & omne votum simpliciter voluntarium, debet esse validum.

Ad hoc, inquam, patet responsio ex jam dictis: concesso enim Antecedente, neganda est Consequentia. Ad cujus probationem, distinguitur Antecedens: debet esse validum per se loquendo, & attento Jure naturali, conceditur: per accidens, & attenta dispositione Juris positivi, negatur. Potest enim Ecclesia ponere quasdam conditiones, sine quibus votum aut matrimonium non sint valida, inter quas una est, quòd fiant sine metu: sicut etiam in matrimonio aliam statuit conditionem, quòd scilicet fiat coram parocho & testibus; ideòque matrimonium clandestinum, licèt voluntarium, est invalidum.

116. Potest etiam objici contra eandem conclusionem, quòd metus gravis excusat à culpa transgressionem legis; & ideò non peccat, qui ut vitet grave malum, omittit Sacrum in die festo, aut frangit Ecclesiæ jejunium: Constat autem transgressionem legis non aliter culpâ vacare, nisi quia non est voluntaria: Igitur metus tollit voluntarium simpliciter.

117. Sed respondetur negando Antecedens, si intelligatur de transgressione formali legis; existente enim hujus obligatione, nullus metus excusat simpliciter à culpa, licèt eam diminuat: propterea verò non servans jejunium, vel non audiens sacrum, ob metum gravem, non peccat, quia tunc cessat obligatio legis; eò quòd leges humanæ, & etiam aliquæ divinæ, non obligent, nisi cùm possunt commodè observari; cùm verò non possunt absque gravis mali periculo, cessat obligatio, & consequenter formalis earum transgressio.

ARTICVLVS VI.

Vtrum concupiſcentia augeat voluntarium, & cauſet involuntarium ſecundùm quid?

117. NOTANDVM primò, nomine *concupiſcentiæ* intelligi hîc à Theologis actum appetitus ſenſitivi, ut comprehendit quamlibet ejus paſſionem, verſantem circa bonum, excluditque duntaxat actus qui ſunt circa malum, ut timorem & triſtitiam. Hæc autem concupiſcentia, ſeu paſſio appetitus ſenſitivi (ut docet S. Thomas infrà qu. 24. artic. 3. ad 1. & qu. 77. art. 6.) duplex eſt, una antecedens, alia conſequens. Concupiſcentia antecedens eſt quæ præcedit actum voluntatis, & eſt cauſa ejus; ut cùm viſâ pulchrâ muliere accenditur libido, & voluntas movetur ad deſiderium vel delectationem circa illam. Conſequens verò eſt quæ conſequitur actum voluntatis, & ab illo cauſatur: aliquando enim voluntas tanto cum ardore prorumpit in actum, ut excitet paſſionem in corpore. In præſenti ergo ſolùm loquimur de concupiſcentia antecedente: hæc enim ſolùm poteſt eſſe cauſa voluntarij, vel involuntarij; nam conſequens, cùm ſupponat actum, non poteſt cauſare in illo rationem voluntarij, vel involuntarij. Excipiendus tamen eſt caſus, quô aliquis excitaret concupiſcentiam, ut ardentiùs poſtea voluntas operaretur: Tunc enim concupiſcentia, non quatenus conſequens, ſed ut antecedens, augeret voluntarium, ut conſtabit ex dicendis.

118. Notandum ſecundò, triplicem eſſe gradum voluntarij, ut habetur ex ſuprà dictis: Primus eſt voluntarij abſolutè, & dicit ſolùm eſſe à principio intrinſeco cum cognitione, unde communis eſt brutis: ſecundus eſt voluntarij perfecti, ſed neceſſarij; & ad iſtum requiritur cognitio non ſolùm objecti, ſed etiam circumſtantiarum & dignitatis ipſius: tertius eſt voluntarij liberi, ad quem exigitur indifferentia objectiva judicij, & deliberatio rationis. His præmiſſis:

Dico primò, concupiſcentiam antecedentem augere voluntarium, quantùm ad primum gradum; minuere verò, aut etiam tollere, quantùm ad ſecundum & tertium.

119. Probatur prima pars: Concupiſcentia antecedens excitat voluntatem, ut ardentiùs, & majori cum intenſione & conatu feratur in objectum, quod experientiâ conſtat; nam quantò major eſt paſſio & concupiſcentia, tantò majori impetu & conatu operatur voluntas, ut patet in vehementi amore vel odio: Ergo auget primum gradum voluntarij, ſaltem quantùm ad intenſionem illius, ex parte objecti excitando voluntatem ut majori conatu procedat.

120. Suadetur etiam ſecunda concluſionis pars: Concupiſcentia ſeu paſſio vehemens poteſt impedire cognitionem, ne attendat ad proportionem finis & mediorum, atque ad omnes circumſtantias; imò etiam interdum poteſt tollere ſeu impedire omnem indifferentiam judicij, quia poteſt totaliter abſorbere rationem, & amentem facere, ut ait D. Thomas hîc art. 7. ad 3. Sed per hoc tollitur voluntarium, quantùm ad ſecundum & tertium gradum, ut patet ex ſecundo notabili: Ergo concupiſcentia, ſeu paſſio vehemens, poteſt tollere voluntarium, quantùm ad ſecundum & tertium gradum.

Addo quòd, concupiſcentia minuit peccatum, ut docet S. Doctor infrà qu. 77. art. 6. Ergo minuit etiam liberum. Conſequentia patit: quia intantum aliquid eſt peccatum, inquantum eſt liberum: Ergo quod minuit peccatum, minuit liberum.

121. Dices: Non poteſt ratio inferior minui, niſi minuatur etiam ratio ſuperior, ſaltem in eodem actu; quia illæ duæ rationes inter ſe identificantur: Sed ratio liberi & ratio voluntarij ut ſic, ſe habent ſicut inferius & ſuperius: Ergo ſi concupiſcentia minuat voluntarium liberum, minuet etiam voluntarium ut ſic.

122. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: non poteſt ratio inferior minui, quantùm ad eſſentiam, niſi etiam ratio ſuperior minuatur, concedo: non poteſt minui, quantùm ad perfectionem accidentalem, nego. Libertas autem eſt quidam modus accidentalis actûs voluntatis; unde idem actus ſpecie vel numero poteſt tranſire de libero in neceſſarium, ut patet in charitate viæ, quæ remanet in patria, & tranſit de libera in neceſſariam.

Dico ſecundò: Concupiſcentiam non cauſare involuntarium ſecundùm quid; licèt interdum per accidens aliquid involuntarij admittat.

123. Prima pars eſt D. Thomæ hîc artic. 7. cùm enim argumento primo ſibi objeciſſet: *Sicut metus eſt quædam paſſio, ita & concupiſcentia: Sed metus cauſat quodammodo involuntarium: Ergo etiam concupiſcentia*, ſic reſpondet: *Ad primum dicendum, quòd timor eſt de malo; concupiſcentia verò reſpicit bonum: malum autem ſecundùm ſe contrariatur voluntati, ſed bonum eſt voluntati conſonum: unde magis ſe habet timor ad cauſandum involuntarium, quàm concupiſcentia.* Quibus verbis rationem fundamentalem hujus partis inſinuat. Nam cùm concupiſcentia ex nulla parte malum reſpiciat, ſed præcisè bonum delectabile, non habet ex ſe inducere ad aliquid voluntati repugnans: in quo diſtinguitur à metu, cujus objectum eſt malum quod difficilè poteſt vitari; & ideò ut illud vitet, ex propria ratione habet inclinare ad eligendum minus malum, quod ſecundùm ſe voluntati repugnat, ſolùmque eligitur ut conducit ad prædictum finem; & hinc eſt ut involuntarium in operibus metu factis repertum, ex ipſo metu quodammodo ortum ducat; in illis autem quæ per concupiſcentiam fiunt, ſi quid involuntarij admiſceatur, non ex ipſa concupiſcentia, ſed aliunde per accidens proveniat.

124. Addo quod ex diverſitate objecti jucundi concupiſcentiæ, & odioſi timoris, oritur quòd primum tollat acerbitatem & nolitionem medij, non verò ſecundum, ut experientiâ conſtat: cùm enim quis amore & delectatione fœminæ allicitur, non ſolùm non timet vigilare, noctu armatus incedere, magna frigora, & alia perpeti incommoda, ſed abſque ulla triſtitia & repugnantia illa & ſimilia præſtat, vel patitur; & tamen ſi hæc eadem faceret aut pateretur ad vitandam mortem, quam illi inimicus procurat, non ſine repugnantia, dolore, & triſtitia ea pateretur: ſicut etiam mercator non niſi cum dolore & triſtitia projicit merces in mare; quia cùm finis ipſe ſit acerbus, non præſtat ſuavitatem mediis, ſicut bonum delectabile, quod eſt objectum & finis concupiſcentiæ: Ergo licèt metus

cauſet involuntarium ſecundùm quid, non tamen concupiſcentia.

125. Quòd tamen illa interdum per accidens aliquid involuntarij admittat, ut habet ſecunda pars concluſionis, etiam conſtat experientiâ: licèt enim cùm vehemens eſt amor erga aliquam mulierem v. g. libentiſſimè pecunia & res familiaris abjiciatur; ſicut patet exemplo Principis Sichem, ardentiſſimè diligentis Dinam filiam Iacob, quam ut conjugem acciperet, ad Iacob & filios ejus dixit: *Inveniam gratiam coram vobis, & quæcumque ſtatueritis, dabo: augete dotem, & munera poſtulate, libenter tribuam quod petieritis, tantùm date mihi puellam hanc uxorem:* Ex minori tamen concupiſcentia, aut fortè ex magna concupiſcentis avaritia, contingere poterit, quòd cum aliqua repugnantia, dolore, & triſtitia quis tribuat dotem vel pecuniam pro fœmina, vel alia re concupita; ſubindeque quòd concupiſcentia interdum per accidens aliquid involuntarij habeat admixtum. Quod poteſt hoc exemplo ampliùs declarari: licèt calor ex ſua natura habeat calefacere, & expellere omne frigus, per accidens tamen contingit, ut ex debilitate caloris, aut ex hoc quòd frigiditas eſt in ſubjecto proprio, ut in aqua, omne frigus non expellat à ſubjecto, ſed aliquid ejus cum calore mixtum relinquat, ut patet in aqua tepida. Ita ergo, licèt concupiſcentia, quando eſt vehemens, omnem repugnantiam, omnemque rationem involuntarij abſorbeat & conſumat; tamen quando eſt remiſſa, & conjuncta cum alio affectu vehementi, ad contrarium illius medij quod aſſumit inclinante; v. g. cum avaritia, quæ non niſi cum dolore & triſtitia pecuniam largitur; tunc omnem triſtitiam & repugnantiam, ſeu omnem rationem involuntarij à voluntate per accidens non excludit, ſed aliquid involuntarij admittit.

Geneſis 34.

126. Confirmatur: In operante ex paſſione multoties ſunt iſtæ duæ conſiderationes: hoc opus eſt mihi bonum ſecundùm ſenſum, quia delectabile; & eſt mihi malum ſecundùm rationem, quia contra legem Dei: Ergo quando conſentit paſſioni, ſic vult illud agere, quatenus delectabile ſenſui, quòd nollet illud facere, quatenus eſt contra rationem; & ſic tunc duæ ſunt voluntates oppoſitæ, una efficax, alia inefficax. Quod manifeſtè declarat Apoſtolus ad Roman. 7. dum loquens in perſona hominis cum paſſione luctantis, vel paſſione victi, ſic ait: *Non enim quod volo bonum hoc ago, ſed quod odi malum illud facio.* Unde qui peccat ex concupiſcentia, ſæpe cum aliqua triſtitia & dolore, & aliquo remorſu conſcientiæ peccat: propterea Seneca loquens de viris voluptatibus & concupiſcentiis deditis, ait: *Ipſæ voluptates eorum trepidæ, & variis terroribus inquietæ ſunt; ſubitque eos dum maximè exultant ſollicita cogitatio, hæc quandiu erunt? Ab hoc affectu Reges ſuam flevere potentiam, nec illos magnitudo ſuæ fortunæ delectavit, ſed venturus aliquando finis exterruit.*

De brevit. vitæ cap. 16.

127. Ex his intelliges, quod cùm D. Thomas poſt Ariſtotelem, Niſſenum, & Damaſcenum, docet ea quæ fiunt ex concupiſcentia non eſſe involuntaria ſecundùm quid, ſicut ea quæ procedunt à metu; non intendit omne involuntarium etiam per accidens à concupiſcentia excludere, ſed tantùm duplex inter concupiſcentiam & metum diſcrimen ſtatuere. Primum eſt, quòd metus regulariter loquendo cauſat involuntarium; licèt interdum per accidens illud non cauſet, quando ſcilicet medium quod aſſumitur ad evitandum malum quod timetur, non eſt aſperum & moleſtum, ſed delectabile & jucundum, v. g. cùm quis ad evitandam ægritudinem utitur cibo delectabili, vel ad evitandum periculum abſtinet ab itinere & navigatione: concupiſcentia verò è contra per ſe & regulariter eſt immunis ab involuntario; interdum tamen per accidens illud habet admixtum, ut patet in exemplis ſuprà adductis. Secundum diſcrimen eſt, quòd involuntarium, quod regulariter reperitur in his quæ fiunt ex metu, ab ipſo metu cauſatur; illud verò quod interdum per accidens miſcetur concupiſcentiæ, ab illa non procedit, ſed aliunde provenit, ob rationem ſuprà adductam, quæ ſumitur ex diverſitate objecti circa quod timor & concupiſcentia verſantur.

ARTICVLVS VII.

Vtrum ignorantia cauſet involuntarium?

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem quæſiti.

128. NOTANDVM primò ex D. Thoma hîc art. 8. ignorantiam pro nunc dividi poſſe in antecedentem, concomitantem, & conſequentem. Antecedens dicitur ea quæ antecedit actum voluntatis, hoc eſt, quæ nullo modo eſt volita: unde ad illam requiritur quòd ille qui ignorat, ſufficientem adhibeat diligentiam ad eam vincendam, cum tali intentione, ut ſi ea ablata eſſet, non produceret effectum quem producit ex ignorantia: exempli causâ, emittit aliquis ſagittam in aliquem locum ubi eſt homo abſconditus, ignorat tamen ibi latere hominem, & ſufficientem adhibet diligentiam ut exploret an ibi ſit homo, eâ intentione ut ſi ſciret eum ibi latere, ſagittam non emitteret; ſi ille talem hominem configat & interficiat, talis occiſio dicetur procedere ex ignorantia antecedente. Concomitans vocatur illa, quæ merè per accidens & concomitanter ſe habet ad actum voluntatis, & quæ neque movet hominem ad operandum, neque illum removet ſeu prohibet ab operatione; ſed homo eſt ita diſpoſitus, ut æqualiter & eodem modo operaretur, ſi talis ignorantia non adeſſet, ac operatur cum illa: v. g. ſi quis venationis causâ circumeat ſylvam, & deprehendat hoſtem; ignorat tamen eum eſſe hoſtem, & adhibitâ priùs ſufficienti diligentiâ, exiſtimans eſſe feram ibi latitantem, emittit ſagittam, & interficit hoſtem: talis occiſio dicitur procedere ex ignorantia concomitante, quia tunc licèt ille ignoret eſſe hoſtem, eſt tamen ita diſpoſitus, ut ſi illum agnoſceret, interficeret. Denique ignorantia conſequens ea eſt quæ conſequitur actum voluntatis, ſeu quæ eſt volita, quando ſcilicet voluntas vult ignorare id quod ſcire poterat & tenebatur. Porro dupliciter poteſt eſſe volita ignorantia: primò directè, quando ſcilicet voluntas expreſsè vult rem aliquam ignorare, ut liberiùs peccet, juxta illud Pſal. 35. *Noluit intelligere ut bene ageret*, & hæc ignorantia dicitur affectata: ſecundò indirectè, quando voluntas expreſsè

quidem non vult ignorare, non tamen curat A addiſcere ea quæ poteſt, & tenetur ſcire; & hæc ignorantia vocatur craſſa ſeu ſupina.

129. Ex quibus intelliges diviſionem illam eſſe bonam & convenientem: Nam ignorantia, ut conducere poteſt ad rationem voluntarij, tripliciter poteſt ſe habere ad actum voluntatis, qui continet actum externum ex ignorantia faciendum, primò ut cauſa, ſecundò ut effectus, tertiò neque ut cauſa, neque ut effectus, ſed ut per accidens concomitans talem actum: Atqui ignorantia, quæ verè eſt cauſa actûs, eſt ignorantia antecedens, quia cauſa præcedit effectum, prioritate ſaltem naturæ; ignorantia B verò quæ eſt effectus voluntatis, eſt conſequens, quia effectus conſequitur cauſam; ignorantia tandem quæ neque eſt cauſa, neque effectus, neque præcedit, neque ſubſequitur ratione cauſalitatis talem actum, ſed ſolùm illum comitatur, & per accidens illi conjungitur, concomitans eſt: Ergo ignorantia convenienter dividitur in antecedentem, concomitantem, & ſubſequentem.

130. Notandum ſecundò, involuntarium poſſe ſumi dupliciter; primò poſitivè, vel contrariè, quatenus dicit aliquid quod eſt contra inclinationem voluntatis; ſecundò negativè, vel contradictoriè, prout dicit puram negationem voluntarij, & meliùs dicitur non voluntarium; C quia licèt non ſit ſecundùm inclinationem voluntatis, non eſt tamen contra, ſed merè indifferenter ſe habet. Dubitatur ergo, quænam ex dictis ignorantiis cauſet involuntarium poſitivè, aut negativè?

§. II.

Reſolvitur difficultas, quoad ignorantiam antecedentem.

DIco primò, ignorantiam antecedentem cauſare involuntarium ſimpliciter. Ita Divus Thomas hîc art. 8.

131. Probatur: Quod cauſat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, D cauſat involuntarium ſimpliciter: Sed ignorantia antecedens cauſat effectum omnino nolitum, ac repugnantem inclinationi voluntatis, ut patet in exemplo ſuprà adducto; projiciens enim ſagittam ex ignorantia antecedente, occidit hominem quem noluiſſet occidere, & quem dolet occidiſſe: Ergo ignorantia antecedens cauſat involuntarium ſimpliciter. Ex quo inferes, illam excuſare à peccato: quia peccatum adeò voluntarium eſt, ut ſi non ſit voluntarium, non ſit peccatum: unde qui invincibiliter ignorat v. g. eſſe vigiliam, non peccat carnes comedendo; de quo fuſiùs in tractatu de peccatis. E

Diſp. 6. art. 1.

Ex hoc etiam intelliges, quinam contractus, quænam vota, & ſimilia, valida ſint, ſi fiant ex ignorantia antecedente. In his enim attenda ſunt duo, videlicet ſubſtantia rei, & accidentia: ſi ignorantia ſit de ſubſtantia, invalidus eſt contractus; ſecùs autem, ſi ſit de accidentibus: unde ſi quis contraheret matrimonium cum muliere paupere, exiſtimans eſſe divitem, matrimonium hoc eſſet validum; quia divitiæ & paupertas ſunt quid accidentale matrimonio: ſi verò contraheret cum Catharina, exiſtimans eſſe Margaritam, matrimonium non eſſet validum, quia eſt ignorantia circa ſubſtantiam.

§. III.

Alia difficultas, quæ eſt de ignorantia conſequenti, expeditur.

DIco ſecundò, ignorantiam conſequentem cauſare voluntarium ſimpliciter, & involuntarium ſecundùm quid. Ita S. Doctor in eodem articulo.

Probatur prima pars: Qui vult cauſam alicujus effectûs, vult etiam in ipſa cauſa effectum 132. ex ea ſequutum: Ergo cùm ignorantia conſequens ſit ſimpliciter volita, etiam effectus ex illa ſequutus erit ſimpliciter volitus in illa, & per conſequens ſimpliciter voluntarius.

Altera etiam pars ſuadetur: Quod fit contra 133. aliquam inclinationem voluntatis, eſt involuntarium ſecundùm quid: Sed effectus proveniens ex ignorantia conſequenti, fit contra aliqualem inclinationem voluntatis: Ergo eſt involuntarius ſecundùm quid. Minor probatur: Operans cum tali ignorantia, ita eſt affectus dum operatur, ut ſi adeſſet ſcientia, non poneret effectum, unde illô poſitô, & adveniente ſcientiâ, triſtatur; ut patet cùm quis non factâ ſufficienti diligentiâ, putans occidere feram, occidit amicum: Ergo voluntas operans cum illa ignorantia, habet aliqualem inclinationem in oppoſitum. Patet Conſequentia: nam ut ait Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 1. *Eorum qui per inſcitiam agunt, is quem facti pœnitet, invitus egiſſe dicitur.* Ex quo inferes, quòd ſicut illa quæ fiunt ex metu, ſunt mixta ex voluntario & involuntario, ita & ea quæ procedunt ex ignorantia conſequenti.

Adverte tamen, quòd ignorantia ſubſequens 134. eſt duplex; una purè ſubſequens, quæ conditionem concomitantis non admittit; ut cùm quis affectat ignorare, ut liberiùs peccet, vel cùm quis negligit ſcire quod debet, unde poſtea cum ignorantia peccat, quod pertinet ad ignorantiam craſſam: alia eſt ignorantia ſubſequens, admittens conditionem ignorantiæ concomitantis, quæ ideò mixta ex utraque dici poteſt; v. g. cùm aliquis non factâ ſufficienti diligentiâ, dum putat ſe occidere feram, occidit hoſtem ſuum, quem valdè cupiebat occidere. Ignorantia ergo conſequens, quæ non eſt mixta ex concomitante, ſive ſit affectata, ſive craſſa, cauſat involuntarium ſecundùm quid; non autem illa quæ eſt mixta ex concomitante, modô explicatô: cùm enim omne mixtum participet ex natura utriuſque extremi, talis ignorantia mixta participat ex ſubſequente quod eſt de ejus eſſentia, ſcilicet facere voluntarium ſimpliciter, excludendo involuntarium ſimpliciter; & de concomitante, non triſtari de effectu, ſed lætari, atque adeò non cauſare involuntarium ſecundùm quid.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONTRA primam partem concluſionis 135. objici poteſt: Ignorantia conſequens removet ſcientiam, quæ ſi adeſſet, homo non faceret id quod modò facit ex ignorantia: Ergo talis ignorantia cauſat involuntarium ſimpliciter. Antecedens eſt Divi Thomæ in hoc articulo, ubi loquens de hac ignorantia ait: *Cauſat tamen ſecundùm quid involuntarium, inquan-*

tum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, quod non esset scientiâ præsente. Et probatur exemplo suprà adducto: Nam in casu quo quis non factâ sufficienti diligentiâ, dum putat se feram occidere, occidit amicum, illa ignorantia est consequens, siquidem est voluntaria per negligentiam; & tamen removet scientiam præsentiæ amici, quæ si adesset, nullo modo jaceret sagittam, nec illum interficeret: Ergo ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, non faceret homo quod facit per ignorantiam. Consequentia verò probatur: Non aliâ ratione ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter, nisi quia removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod facit ex ignorantia: Ergo si eodem modo se habet ignorantia subsequens, eodem modo causat involuntarium.

136. Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, nego Antecedens: non enim ideò solùm ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter, quia privat scientiâ, quæ si adesset, impediret id quod fit ex ignorantia; cùm hæc ratio communis sit utrique ignorantiæ, antecedenti scilicet & consequenti, ut argumentum convincit; sed etiam quia ignorantia antecedens, non est voluntaria formaliter aut virtualiter, nec supponit aliquem actum voluntatis, in quo sit volita tanquam in causa: unde cùm ignorantia consequens sit voluntaria formaliter aut virtualiter, utpote supponens actum voluntatis, in quo tanquam in causa continetur; licèt excludat scientiam, quæ si adesset impediret actum, causat tamen voluntarium simpliciter, & involuntarium solùm secundùm quid.

137. Objicies secundò contra secundam partem conclusionis: Tota ratio quare ignorantia consequens causat involuntarium secundùm quid, est quia operans ita est affectus, ut si haberet scientiam non operaretur effectum: Sed hoc non sufficit ut effectus censeatur involuntarius secundùm quid: Ergo ignorantia consequens non causat involuntarium secundùm quid. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Quòd operans cum ignorantia concomitante sit ita affectus, ut etiam præsente scientiâ libentiùs produceret effectum, non sufficit ut talis effectus dicatur voluntarius secundùm quid, ut patebit ex dicendis conclusione sequenti: Ergo ejus oppositum non sufficiet ad involuntarium secundùm quid.

138. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad probationem, concessô Antecedente, nego Consequentiam. Ratio disparitatis est, quia ad rationem voluntarij requiritur cognitio, quæ quia deest operanti cum ignorantia concomitante, non potest effectus productus cum tali ignorantia esse voluntarius, quamvis operans ita sit habitualiter affectus, ut etiam præsente scientiâ libentiùs produceret effectum: ad rationem autem involuntarij, non est necesse adesse cognitionem, sed sufficit quòd effectus sit contra propensionem & inclinationem saltem habitualem, quæ tunc sit, cùm producitur effectus.

§. V.

Tertia difficultas, quæ est de ignorantia concomitanti, elucidatur.

DIco tertiò: Ignorantia concomitans neque causat voluntarium, neque involuntarium, sed non voluntarium. Est etiam Divi Thomæ loco citato.

Probatur prima pars: Cùm sit de ratione voluntarij fieri cum cognitione illius in quod tendit, ut ex ejus definitione habetur, repugnat ut aliquis voluntariè tendat in illud quod ipsi omnino ignotum est: Sed quod procedit ex ignorantia concomitanti, est omnino incognitum; mors enim inimici v. g. facta à venatore, dum adhibitâ sufficiente diligentiâ putavit esse feram, omnino ignota est: Ergo quod procedit ex ignorantia concomitanti, non est voluntarium. 139.

Dices: Facta ex ignorantia consequenti sunt voluntaria simpliciter, ut suprà ostendimus, & tamen procedunt ex ignorantia: Ergo falsum est quòd ut aliquid sit voluntarium, debeat esse cognitum. 140.

Respondeo distinguendo Antecedens: & tamen procedunt ex ignorantia, ut opponitur cognitioni formali & in se, concedo: ut opponitur cognitioni virtuali & in causa, nego: licèt enim facta ex ignorantia consequenti, non sint in se & directè cognita, virtualiter tamen & indirectè sunt cognita in causa, & hæc virtualis cognitio, seu voluntaria carentia cognitionis debitæ, sufficiens est ad causandum simpliciter voluntarium. Quæ verò fiunt ex ignorantia concomitanti, nullam omnino supponunt cognitionem effectûs ignorati; id est, non solùm formalem, sed neque virtualem, seu voluntatem ignorandi; quia nunquam contingit ignorantia concomitans, nisi quando facta est sufficiens diligentia.

Probatur secundò eadem pars: Si effectus ex ignorantia concomitanti factus, esset voluntarius, id deberet provenire ex illa voluntate præsupposita ex parte subjecti, quâ talem effectum libentiùs voluisset, si illum cognovisset: Sed talis voluntas non potest tribuere illi effectui rationem voluntarij: Ergo effectus ex ignorantia concomitanti factus, voluntarius non est. Major patet: nihil enim aliud imaginari potest, à quo in tali effectu derivetur ratio voluntarij, quàm illa voluntas. Minor verò probatur: nam voluntas illa non imperat talem actum: v. g. cùm aliquis emittit sagittam, & interficit hostem, putans se occidere feram; emissio sagittæ non imperatur à voluntate occidendi hostem, cùm existimet ibi non adesse, sed à voluntate venandi & occidendi feram, quam putat ibi latere: Ergo non potest effectus, ignorantiâ concomitanti factus, esse voluntarius ex voluntate præsupposita. 141.

Quòd etiam non sit involuntarius positivè, ut habet secunda pars conclusionis, patet: Tum quia non repugnat inclinationi voluntatis, imò verò voluntas ita affecta est, ut si sciret, libentiùs operaretur: Tum etiam, quia cùm demum adest scientia contraria, v. g. cùm venator, putans occidere feram, invenit se occidisse inimicum, non dolet, imò potiùs gaudet: Ergo talis effectus, neque est voluntarius, neque involuntarius, sed solùm non voluntarius. 142.

Obſervandum tamen, in hoc caſu quo eſſe A
143. diſtinguenda; primum eſt emiſſio ſagittæ, vel occiſio animalis ſecundùm ſubſtantiam; alterum eſt occiſio inimici, inquantum hujuſmodi formaliter: primum eſt omnino voluntarium, ſicut eſt de facto cognitum; ſecundum verò non eſt voluntarium, quia non eſt cognitum; cognoſcit enim emittens ſagittam ſe occidere animal, ſed ignorat hoc animal eſſe hominem, & hoſtem ſuum.

144. Dices, adeſſe ſimul cum intentione feram occidendi, habitualem voluntatem, ſeu inclinationem occidendi inimicum, à qua occiſio inimici ſub ſpecie feræ, poteſt dici voluntaria.

Sed contrà: Voluntas ſeu inclinatio habitua- B
lis non ſufficit ad cauſandum ſeu denominandum voluntarium in actu, ſed tantùm in potentia: Ergo à voluntate ſeu inclinatione habituali occidendi inimicum, non poteſt talis occiſio, vel quæcumque alia actio, dici voluntaria. Præſertim, quia ſi voluntas habitualis ſufficeret ad tribuendam malitiam, & rationem voluntarij in actu, non ſolùm illa actio, quâ de facto inimicus ſub ſpecie feræ occiditur, ſed omnes aliæ, quotquot ab illo homine exercerentur, eſſent actu voluntariæ, & haberent prædictam malitiam, ex vi talis voluntatis; quia non eſt minor conjunctio hujuſmodi actionum ad illam habitualem voluntatem, quàm prædictæ occiſionis; neque eſt major ratio cur potiùs C
in iſtam quàm in illas influat talis voluntas. Ex quo inferes, quòd licèt cum intentione occidendi feram eſſet ſimul volitio actualis occidendi inimicum, non ideò hæc volitio conferret illi malitiam, nec occiſionem illam actu volitam denominaret; quia ſcilicet non imperaret illam, ſed merè per accidens & concomitanter ad illam ſe haberet. Idem dicendum, ſi quis cum ignorantia invincibili latentis inimici mitteret ſagittam, eô animô ut ſe exerceret ad occidendum poſtea inimicum, vel optando illum adeſſe ibi, vel feram quaſi ejus ſtatuam cogitando, vel hunc actum eliciendo: *ſi ſcirem ibi latere inimicum, illum occiderem:* quia animus illius non eſt D
occidere ibi & tunc inimicum, quem abeſſe putat, ſed duntaxat cædere feram, quaſi ejus ſtatuam, vel exerceri ad illum alio tempore transfigendum.

145. Dices: Volitio conditionata ſufficit ad denominandum aliquem actum vel effectum voluntarium ſecundùm quid: Ergo ab iſto actu conditionato: *Si ſcirem ibi latere inimicum, illum occiderem*, poteſt occiſio inimici ſub ſpecie feræ, dici voluntaria ſecundùm quid.

Reſpondeo, volitionem conditionatam ſufficeret ut aliquid denominetur voluntarium ſecundùm quid, quando adeſt illius cognitio, ſecùs E
autem, ſi ſit ignorantia illius; quia repugnat quòd aliquis voluntariè tendat, etiam ſub conditione, in illud quod omnino ignorat: unde cùm venator, dum elicit prædictum actum conditionatum, ignoret ibi latere inimicum, occiſio inimici ſub ſpecie feræ, à volitione illa conditionata nequit eſſe voluntaria.

§. VI.

Solvuntur argumenta in contrarium.

146. OBIICIES primò contra iſtam concluſionem: Reſpectu ſubjecti apti non datur medium inter formam & privationem; leo enim v. g. neceſſariò eſt videns vel cœcus: Sed actus humanus eſt ſubjectum aptum reſpectu voluntarij & involuntarij: Ergo omnis actus humanus debet eſſe voluntarius vel involuntarius; & per conſequens actus ex ignorantia concomitante proveniens, non poteſt eſſe non voluntarius, ſed neceſſariò debet eſſe voluntarius aut involuntarius privativè.

Reſpondeo, conceſsâ Majori, diſtinguendo 147.
Minorem: Actus humanus, cui adeſt ſcientia, eſt ſubjectum aptum reſpectu voluntarij & involuntarij, concedo Minorem: cui deeſt ſcientia: nego Minorem: Actui autem ex ignorantia concomitante procedenti deeſt ſcientia, & ideò non convenit illi quòd ſit voluntarius vel involuntarius, ſed ſolùm quòd ſit non voluntarius: ſicut lapidi, quia non eſt ſubjectum aptum ad viſum, non convenit eſſe videntem vel cœcum, ſed ſolùm non videntem.

Objicies ſecundò: Intantùm ignorantia cauſat 148.
effectum, inquantùm removet ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret effectum: Sed ignorantia concomitans non removet ſcientiam quæ impediret effectum, imò potiùs, ſi adeſſet talis ſcientia, libentiùs produceretur effectus, ut patet ex dictis; ſiquidem ſi ignorans ſciret ibi eſſe inimicum, libentiùs ipſum occideret: Ergo ignorantia concomitans nullo modo cauſat hunc effectum.

Reſpondeo, ignorantiam concomitantem non 149.
eſſe cauſam effectûs ſecundùm entitatem vel ſubſtantiam, aut ſecundùm aliquid poſitivum; ſed tantùm ſecundùm aliquid purè negativum; ſcilicet quantùm ad rationem non voluntarij in eo incluſam: quare ſi adeſſet ſcientia, produceretur idem effectus, quantùm ad entitatem & ſubſtantiam, v. g. eadem emiſſio ſagittæ & occiſio hominis; non tamen quantùm ad rationem non voluntarij, ſiquidem eſſet tunc omnino voluntarius: hunc ergo effectum negativum, ſeu rationem illam non voluntarij, impediret ſcientia, ſi adeſſet. Unde in forma reſpondeo, conceſsâ Majori, diſtinguendo Minorem: ſcientia, quam removet ignorantia concomitans, non impediret effectum, quantùm ad ſubſtantiam, concedo: quantùm ad rationem non voluntarij, nego.

DISPVTATIO II.

De Voluntario libero.

QVIA inter ſpecies voluntarij non infimum locum tenet liberum, illudque eſt radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, hanc diſputationem præcedenti adjungimus, ut exiſtentiam & naturam libertatis declaremus, priùſquam de actibus humanis, eorumque moralitate, diſſeramus.

ARTICVLVS PRIMVS.

An in ſtatu innocentiæ, & naturæ lapſæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur?

§ I.

Plures libertatis acceptiones, ſeu diviſiones, variique Hæreticorum errores referuntur.

OPORTET *priùs nominum ſimilitudines, quaſi ramos obviantes abſcindere* (inquit Caſſiodorus) *ne ſemitam diſputationis noſtræ vocabulorum conſonantium ſylva, umbroſis imaginibus videatur intexere.* Unde quia libertas variis ſignificationibus minùs propriè & latè dictis uſurpatur, ſeu quia multiplex libertatis genus, ſub ejuſdem nominis velamine latet; velum hoc libet paululum attollere, & varias libertatis acceptiones ſeu diviſiones breviter explanare.

150. Prima & generalis libertatis diviſio eſt, in libertatem naturæ, gratiæ, & gloriæ: quam eleganter proſequitur D. Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, his verbis: *Triplex eſt nobis propoſita libertas, à peccato, à miſeria, à neceſſitate. Hanc ultimo loco poſitam contulit nobis in conditione natura; in primam reſtauramur à gratia; media nobis reſervatur in patria. Dicatur ergo prima libertas naturæ, ſecunda gratiæ, tertia vitæ, vel gloriæ. Primò namque in liberam voluntatem, ac voluntariam libertatem conditi ſumus, nobilis in Deo creatura: ſecundò reformamur in innocentiam, nova in Chriſto creatura: tertiò ſublimamur in gloriam, perfecta in ſpiritu creatura. Prima ergo libertas habet multùm honoris; ſecunda plurimùm etiam virtutis; noviſſima cumulum jucunditatis.*

151. Deinde libertas naturæ ſubdividitur in libertatem ſpontaneitatis, ſeu complacentiæ, & in libertatem indifferentiæ, ſeu contingentiæ. Prima dicit ſolam immunitatem à coactione ſeu violentia, ab agente extrinſeco illata; & hanc habet voluntas in omnibus actibus elicitis, etiam neceſſariis, ut ſunt volitio boni in communi, amor beatificus, &c. quia ut diſputatione præcedenti oſtendimus, per nullam potentiam poteſt inferri violentia voluntati in actu ab ipſa elicito, juxta illud Anſelmi lib. 2. de libero arbitrio cap. 6. *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle.* Secunda non ſolùm importat immunitatem à violentia & coactione, ſed etiam à neceſſitate abſoluta, ſeu determinatione ad unum per modum naturæ, & dicit potentiam, ſeu facultatem ad oppoſita, ſive contrariè, ſive contradictoriè. Unde dividitur in libertatem contrarietatis, & contradictionis, ſeu ſpecificationis & exercitij. Una dicit facultatem ad actus contrariè oppoſitos, ut amorem & odium, proſecutionem & fugam: altera ad actum, & negationem vel ceſſationem ejus, ut ad velle vel non velle, agere vel non agere &c. Mitto aliud genus libertatis, quæ ſcilicet dicit immunitatem à ſervitute, alterius hominis dominio addicente, quæ dicitur libertas civilis: de qua Juriſperiti in inſtitut. *de jure perſonarum, & ff. de ſtatu hominis l. cùm igitur*, & ſequentibus.

152. Hîc ergo ſolùm agimus de libertate indifferentiæ, & inquirimus an illa in ſtatu innocentiæ, & in ſtatu naturæ lapſæ in homine reperiatur? Quam difficultatem excitavimus ad confutandum diverſos Philoſophorum Gentilium, & Hæreticorum errores, qui ad quatuor præcipua capita reduci poſſunt.

Primus eſt Stoïcorum & Aſtrologorum, qui voluntatem noſtram & ejus actus fati determinationi ſubjiciebant, nomine *fati* intelligentes ſeriem & influxum cauſarum naturalium, præcipuè cœlorum & aſtrorum: qua de cauſa dicebant (ut teſtatur ex Ariſtotele D. Thomas) *quòd talis eſt voluntas in hominibus, qualem inducit Pater virorum Deorumque; id eſt, cœlum, vel ſol.* *Quæſt. 6. de malo articulo unico.*

Secundus fuit Manichæorum, qui etiam libertatem deſtruebant, & dicebant homines ad malum neceſſitari; non ex influxu ſyderum, ſicut Stoici & Aſtrologi, ſed ex anima mala, ita ſecum animam hominis bonam abripiente, ut eam non niſi malum velle ſineret. Unde ait Hieronymus in procœmio dialogi adverſus Pelagianos, *Manichæorum eſſe hominum damnare naturam, & liberum auferre arbitrium.*

Tertius eſt error Calvini & ſequacium, qui denegant noſtris actibus libertatem, propter motionem, ſeu gratiam, quâ Deus applicat voluntatem ad agendum; quam exiſtimant ita eſſe efficacem, ut omnem diſſentiendi potentiam in voluntate creata abſorbeat & conſumat; ſubindeque voluntatem ſub divina motione non retinere abſolutam diſſentiendi potentiam, ſed puram ſpontaneitatem, ſeu immunitatem à coactione, minimè verò à neceſſitate. Qui error à Tridentino ſeſſ. 6. can. 4. his verbis proſcribitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium, à Deo motum & excitatum, nihil cooperari, &c. neque poſſe diſſentire ſi velit, &c. anathema ſit.*

Quartus denique error eſt etiam Calvini & Lutheri, qui concedunt quidem hominem in ſtatu naturæ integræ præditum fuiſſe libertate, aiunt tamen perdidiſſe illam per peccatum; nec dicendum jam eſſe arbitrio liberum, ſed peccati ſervum, ſolùmque libertatis nomen vacuum ad nos tranſiiſſe, ut latè ſcribit Roffenſis art. 7. contra Lutherum: quem etiam errorem damnat Tridentinum ſeſſione citatâ can. 5. ubi ait: *Si quis liberum hominis arbitrium poſt Adæ peccatum amiſſum & extinctum eſſe dixerit, aut rem eſſe de ſolo titulo: imò titulum ſine re &c. anathema ſit.*

Ex quibus liquet, plures poſſe diſtingui neceſſitates libero arbitrio repugnantes, nempe Stoicam, ſeu fatalem, Manichæam, & Calviniſticam: quæ in hoc conveniunt, quòd omnes tam arctè & tam validè hominem ad operandum determinant & conſtringunt, ut in eo non relinquant potentiam ad oppoſitum: differunt autem in cauſa à qua proveniunt; prima enim à ſyderum influxu; ſecunda à principio malo, vel anima mala, ſecum animam hominis bonam abripiente; tertia ab efficacia divinæ motionis, aut à peccato primi parentis, procedere dicitur. His præmiſſis, ſit

§. II.

Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur hominem in ſtatu innocentiæ habuiſſe libertatem indifferentiæ.

DICO primò: Homo in ſtatu innocentiæ fuit liber libertate indifferentiæ.

Probatur

153. Probatur primò ex illo Geneſ. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram:* quod SS. Patres ad libertatem indifferentiæ, quam homo à Deo in ſua creatione accepit, communiter referunt: præſertim Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. ubi docet libertatem eſſe eximiam illam ac ſingularem perfectionem, ſecundùm quam homo ad imaginem Dei conditus dicitur: *Liberum* (inquit) *& ſui arbitrij & ſuæ poteſtatis invenio hominem à Deo inſtitutum; nullam magis imaginem & ſimilitudinem Dei in illo animadvertens, quàm ejuſmodi ſtatûs formam: neque enim facie & corporalibus lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem Deum expreſſus eſt, ſed in ea ſubſtantia quam ab ipſo Deo traxit, id eſt animæ ad formam Dei ſplendentis, & arbitrij ſui libertate & poteſtate ſignatus eſt.*

Sic etiam Damaſcenus, quem refert Divus Thomas 1. p. qu. 93. art. 9. ait: *Hominem eſſe ad imaginem Dei, ſignificat intellectualem, & arbitrio liberum, & per ſe poteſtativum.* Idem docet Irenæus libro 4. adverſus hæreſes cap. 9 dicens: *Homo rationalis, & ſecundùm hoc ſimilis Deo, liber in arbitrio factus, & ſuæ poteſtatis.* Velut loquitur Tertullianus ubi ſuprà cap. 6. *Tota libertas arbitrij in utramque partem conceſſa eſt illi, ut ſui dominus conſtanter occurreret.* Item Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio: *Hæc* (inquit) *dignitatis prærogativâ, rationalem ſingulariter creaturam Conditor inſignivit, quòd quemadmodum ipſe ſui juris erat, ſuaque ipſius voluntatis, non neceſſitatis erat, quòd bonus erat: ita & illa quoque ſui quodammodo juris in hac parte exiſteret: quatenus nonniſi ſua voluntate aut mala fieret, & juſtè damnaretur, aut bona maneret, & merito ſalvaretur.*

Demum Marius Victor lib. 1. Deum ita loquentem inducit Geneſis 1.

Nunc hominem faciamus, ait, qui regnet in orbe;
Et ſit imago Dei: ſimilem decet eſſe creanti,
Liber ad arbitrium fruitur qui mente creavit.

His addi poſſunt quicumque per imaginem Dei in homine intelligunt dominium ejus ſuper reliquas creaturas: conſequens enim eſt, ut qui habet aliorum dominium, habeat multò magis & ſui. *Quale enim erat* (addit Tertullianus ubi ſuprà) *ut totius mundi poſſidens homo, non in primis animi ſui poſſeſſione regnaret; aliorum dominus, ſui famulus?* Et Novatianus lib. de Trinit. cap. 1. *Cùm omnia* (inquit) *in ſervitutem illi dediſſet, ſolum liberum eſſe voluit: nam & liber eſſe debuerat, ne incongruenter Dei imago ſerviret.*

154. Plures etiam pro noſtra aſſertione ſuppetunt rationes, quas adducit D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 2. & qu. 83. ar. 1 lib. 2. contra Gentes cap. 48. qu. 22. de verit. ar. 6. & qu. 23. art. 4. & in 2. diſt. 25. ar. 1. & 2. Sed præcipua & fundamentalis eſt illa quæ ſumitur ex propria natura voluntatis, quæ cùm ſit potentia cœca, debet ſequi per omnia ductum intellectûs: atq; adeò ſicut iſte in judicando de appetibilibus eſt indifferens, & taliter unumquodque apprehendit, ut ejus judicium non ligetur, neque ad unum determinetur; ita illa debet in appetendo ſimilem ſervare indifferentiam, ita ut à nullo bono particulari & finito neceſſitari poſſit. Unde ait 1. p. qu. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum, neceſſe eſt quòd homo ſit liberi arbitrij, ex hoc ipſo quòd rationalis eſt.*

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. 155.
Natura intellectualis triplici gaudet univerſalitate & amplitudine, quâ carent naturæ rationis expertes. Prima eſt, univerſalitas in eſſendo, quatenus per formas apprehenſas, & per ſpecies intelligibiles, poteſt fieri omnia, & recipere naturas & quidditates omnium rerum, non quidem in eſſe naturali & entitativo, ſed in eſſe intelligibili & repræſentativo, ut docetur in libris de anima. Ex hac univerſalitate oritur altera, nempe univerſalitas in judicando, quatenus poteſt in omnem faciem vertere objecta, & conſiderare illa ut ſunt digna amore vel odio, & ut ſibi neceſſaria vel utilia, aut nociva & diſconvenientia. Et ex hac naſcitur tertia, quæ eſt in appetendo, ratione cujus poteſt velle vel nolle, eligere vel non eligere quæcumque bona particularia, quæ non habent cum ſummo bono, ſeu cum bono ut ſic (quod eſt objectum formale voluntatis) neceſſariam connexionem. Immaterialitas ergo eſt radix remota libertatis; univerſalitas verò & indifferentia judicij immaterialitatem conſequitur, eſtque proxima libertatis radix: unde ex eo quòd voluntas humana ſit appetitus rationalis, & reguletur per judicium rationis indifferens, rectè infert. S. Thomas eam gaudere libertate indifferentiæ, & non ſolùm ſpontaneitatis: præſertim cùm indifferentia principij in agendo ſumatur ex forma per quam agit, quæ reſpectu appetitûs eſt bonum apprehenſum; quare ſicut appetitus ſequens apprehenſionem & formam ad unum determinatam, operari debet cum ſimili determinatione; ita qui ſequitur formam apprehenſam, communem & indifferentem ad plura, debet operari cum indifferentia.

§. III.

Error Lutheranorum & Calviniſtarum refellitur, & hominem in ſtatu naturæ lapſæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter oſtenditur.

DIco ſecundò: Etiam in ſtatu naturæ lapſæ hominem gaudere libertate indifferentiæ. 156.
Concluſio eſt certa de fide, & definita in Tridentino, locis citatis, & in Senonenſi, celebrato Pariſiis contra Lutherum, paulò ante Tridentinum anno 1528. in decretis fidei cap. 15. ubi ſic dicitur: *Cùm reliquerit Deus hominem in manu conſilij ſui, appoſueritq; coram eo ignem & aquam, bonum & malum, ut ad quodcumque voluerit porrigat manum ſuam: nec abs re beatus ille judicetur, qui potuit tranſgredi & non eſt tranſgreſſus, facere mala & non fecit, quòd ſub eo ſit appetitus ejus, & dominetur illius: ac denique percurrenti Scripturam ſacram, paſſim obvium ſit, quòd liberum utramvis in partem hominis arbitrium aſſeveret, ſatis eſſe viſum eſt ſacro Provinciali Concilio, libertatis ejuſmodi vires & metas exponere.* Quibus verbis Concilium non ſolùm libertatem indifferentiæ apertè ſtatuit; ſed etiam varia inſinuat Scripturæ loca, quibus illa commendatur ac declaratur, & in quibus, ut ait Auguſtinus libro de gratia & libero arbitrio cap. 2. *apertiſſimè videmus expreſſum liberum humanæ voluntatis arbitrium.*

Nec valet quod aiunt Hæretici cum Calvino 157.
lib. 2. Inſtit. cap. 5. in his locis à Concilio allegatis ſermonem eſſe de homine integro, qualis à Deo conditus fuit, ſive de primo parente, qui

in ſtatu innocentiæ indifferentem ad utrumlibet poteſtatem habuit & exercuit ; non autem de homine lapſo , qui unà cum juſtitia originali indifferentiam illam voluntatis amiſit. Non valet , inquam , quia hæc verba Eccleſiaſtici : *Si volueris mandata ſervare , conſervabunt te , appoſuit tibi ignem & aquam , &c.* manifeſtè dirigũntur ad homines viventes , & non ſolùm ad Adamum longè antea mortuum. Illa quoque : *Ante hominem vita & mors , bonum & malum ; quod placuerit ei , dabitur illi :* non de unico Adamo vel Eva prolata ſunt, in quorum optione non eſt ampliùs vita & mors, bonum & malum, ſed generaliter de omnibus viventibus & ratione utentibus ante quos bonum & malum proponitur , intelligenda ſunt. Item illud Joſuë ultimo; *Optio vobis datur , eligite hodie quod placet ,* evidentiſſimè dicebatur Iſraëlitis præſentibus , quos vir ille ſanctus morti propinquus , ad retinendam fidem avitam , pietatemque erga Deum inducebat. Et illud Eccleſiaſtici 31. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus , &c.* dicitur generaliter de juſtis , Dei mandata ſervantibus. Denique cùm dicitur Geneſ. 4. *Sub te erit appetitus tuus , & tu dominaberis illius ,* eſt ibi ſermo de homine poſt lapſum Adami , nempe de Caïno , non verò de primis parentibus.

158. Poteſt etiam probari concluſio ex SS. Patribus , qui paſſim libertatem indifferentiæ in nobis agnoſcunt , & variis encomiis celebrant. Eorum teſtimonia colligunt Controverſiſtæ , præſertim Bellarminus lib. 3. de libero arbit. cap. 5. Nobis ſufficiet pauca & illuſtriora producere. Primus occurrit Gregorius Niſſenus , vel potiùs Nemeſius ejus contemporaneus , qui lib. 7. de Philoſophia cap. 1. & 2. libertatem arbitrio noſtro conceſſam explicat per indifferentiam ad hæc contradictoria : *ire & non ire ; dare & non dare ; concupiſcere & non concupiſcere ; lætari & non lætari.* Similia habent Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 25. & 26. Athanaſius orat. contra idola , & Baſilius in Pſal. 61. ubi ut declaret hanc voluntatis noſtræ libertatem & indifferentiam , eam comparat libræ ſeu ſtateræ : *Cuilibet noſtrum* (inquit) *intus ſtatera quædam eſt à conditore omnium apparata , per quam rerum naturas poſſit appendere , bonumque à malo diſcernere.* Quam cogitationem antea Tertullianus expreſſerat lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis : *Quaſi libripens emancipati à Deo boni libertas & poteſtas arbitrij.*

159. Favent etiam Patres Latini : nam Auguſtinus, ut eandem voluntatis noſtræ indifferentiam explicet , comparat eam cardini verſatili , qui modo verſùs Orientem , poſtea verſùs Occidentem vergit : ſic enim ait de libero arbit. cap. 1. *Motus quo huc atque illuc voluntas convertitur, niſi eſſet voluntarius , atque in noſtra poſitus poteſtate , neque laudandus , cùm ad ſuperiora ; neque culpandus homo eſſet , cùm ad inferiora detorquet quaſi quendam cardinem voluntatis.* Item Hieronymus lib. 3. dialogi contra Pelag. *In noſtra poſitum eſt poteſtate ,* inquit , *vel peccare vel non peccare , & vel ad bonum vel ad malum extendere manum , ut liberum ſervetur arbitrium :* ubi alludit ad illud Eccleſi. 15. *Appoſuit tibi ignem & aquam , ad quod volueris porrige manum tuam :* manus enim in Scriptura ſignificat arbitrium , libertatem , dominium , poteſtatem, & imperium ; quia quæ in manu vel ſub manu habemus , eis pro arbitrio liberè uti poſſumus , eiſque dominamur. Sic liberi *manumiſſi* appellabantur , quòd jam ſui juris eſſent , & ſub manu proprià conſtituti. Et Abraham ad Saram de Agar ait : *Ecce ancilla in manu tua eſt , utere eâ ut libet.* Demum D. Bernardus ſerm. 81. in cantica, hanc noſtræ voluntatis indifferentiam & libertatem mirum in modum extollit, his verbis: *Arbitrij libertas eſt planè divinum quiddam præfulgens in anima , tanquam gemma inauro. Ex hac ſiquidem ineſt illi inter bonum & malum , nec non inter vitam & mortem , inter lucem & tenebras , & cognitio judicij , & optio eligendi.*

Hæc SS. Patrum teſtimonia diſertiſſimis ad idem inſtitutum Prudentij verſibus concludemus è libro primo contra Symmachum.

------Libertas laxioripſi
Conceſſa eſt homini , formam cui flectere vitæ ,
Atque voluntatis licitum eſt : ſeu tramite dextro
Scandere , ſeu lævo malit decurrere campo :
Sumere ſeu requiem , ſeu continuare laborem ,
Seu parere Deo , ſive in contraria verti.

Probatur tertiò concluſio : Homo , ut ſuprà oſtendimus , ad imaginem Dei dicitur conditus , quia libertate indifferentiæ fuit à Deo donatus : Sed imago Dei non eſt omnino deleta in nobis per peccatum originale, cùm illa adhuc remaneat in dæmonibus & damnatis ; ut elegantèr docet D. Bernardus ſerm. 1. de Annunt. his verbis : *Ad imaginem & ſimilitudinem Dei factus eſt homo , in imagine arbitrij libertatem , virtutes habens in ſimilitudine : & ſimilitudo quidem periit ; veruntamen in imagine pertranſit homo ; imago ſiquidem in gehenna ipſa uri poteſt, non exuri , ardere , non deleri.* Quibus verbis imaginem Dei ab ejus ſimilitudine diſtinguit, in eo quòd imago attenditur penes naturalia , præcipuè penes arbitrij libertatem , & ideò ſaltem in aliquo gradu remanet in Dæmonibus ; ſimilitudo verò penes gratuita, quare in illis poſt peccatum nullo modo pertranſit. Unde etiam libro de libero arbit. cap. 1. ait : *Divinæ ſimilitudinis ſummum locum tenent Angeli boni, nos infimum, Adam medium , diaboli nullum.* Ergo libertas indifferentiæ non fuit in nobis totaliter deleta per peccatum originale. 160.

Denique ſuaderi poteſt concluſio hâc ratione: Homo in ſtatu naturæ lapſæ meretur & demeretur , & elicit actiones moraliter bonas vel malas , & laude aut vituperio dignas , ut experientiâ conſtat : Sed ut actus noſtri ſint moraliter boni vel mali , meritorij vel demeritorij , & laude aut vituperio digni , requiritur libertas indifferentiæ , ut articulo ſequenti oſtendemus : Ergo in ſtatu naturæ lapſæ reperitur in homine libertas indifferentiæ. 161.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONTRA iſtam concluſionem & catholicam veritatem objiciunt Hæretici quædam Auguſtini teſtimonia, quibus docere videtur nos per peccatum Adami liberum perdidiſſe arbitrium. Sic enim ait Epiſtolâ 107. ad Vitalem : *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus.* Et in Enchirid. cap. 30. *Libero arbitrio malè utens homo , & ſe perdidit & ipſum.* Et libro de perfectione juſtitiæ cap. 4. *Victâ vitio in quod cecidit voluntate , carnit libertate natura.* 162.

Sed facilè reſpondetur , Auguſtinum his locis

non intendere, per peccatum Adami perditam fuisse naturalem & nativam hominis libertatem, ut perperam contendunt Hæretici, seu facultatem ad benè agendum expeditam, seu completam benè agendi, & peccati vitandi possibilitatem, quia illa habetur per gratiam, quam peccato primi parentis perdidimus. Ita clarè seipsum explicat Augustinus lib. 1. contra duas epistolas Pelagian. cap. 2. ubi sic ait: *Quis nostrum dicat, quòd primi hominis peccato perierit liberum arbitrium ab humano genere? Libertas quidem periit per peccatum; sed illa quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana divinâ indigeret gratiâ, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc verè liberi eritis: utique liberi ad benè, justèque vivendum, &c.* Et lib. 2. cap. 5. *Peccatô Adæ arbitrium liberum de natura hominum periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo; ad benè autem pièque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cognitionis, sermonis adjuta.* Quæ ut meliùs intelligantur, & concilientur alia Augustini loca specie tenùs adversa:

164. Notandum est, vocem liberi arbitrij dupliciter ab illo sumi, videlicet pro naturali facultate eligendi utrumlibet, positis omnibus ad id prærequisitis; & pro eadem facultate, ut instructa & munita iisdem omnibus prærequisitis, inter quæ est Dei gratia, ad abstinendum à peccato, vel ad benè operandum utiliter ad vitam æternam. In priori sensu illam usurpat in libris quos scripsit contra Manichæos, qui naturalem illam facultatem negabant, hominemque subjiciebant naturali necessitati, bonæ vel malæ animæ, in agendo benè vel malè. Scribens verò contra Pelagianos, qui dicebant vires naturales arbitrij tales esse, tamque potentes & expeditas, ut possit sine auxilio gratiæ benè operari, & à peccato abstinere, illam sumit in posteriori sensu; præsertim cùm docet, nos per peccatum Adami liberum arbitrium perdidisse. Vel, quod in idem redit, loquitur de libertate gratiæ, non naturæ, seu de immunitate à servitute & captivitate peccati, non verò de libertate indifferentiæ, de qua nunc disputamus. Liberum enim (ut suprà annotavimus) tripliciter dicitur: à servitute seu subjectione, à coactione, & à necessitate. Liberum à servitute opponitur servo & captivo, atque in eo consistit, quòd quis sit exemptus à servitute peccati, vel alia subjectione: unde Paulinus in Epistola ad Celantiam: *Sola*, inquit, *apud Deum libertas est non servire peccatis; summa apud Deum nobilitas est clarere virtutibus.* Liberum à coactione est idem quod spontaneum, & opponitur coacto seu violento. Liberum à necessitate opponitur necessario, & est idem quòd indifferens ad agendum vel non agendum, vel ad agendum hoc vel illud.

165. Objicies secundò: D. Augustinus variis in locis docet in natura lapsa esse necessitatem peccandi, ortam ex peccato Adami, vel ex concupiscentia: Ergo in statu naturæ lapsæ non datur in homine libertas indifferentiæ ad bonum & malum. Consequentia videtur manifesta: libertas enim indifferentiæ ad bonum & malum, cum necessitate peccandi est incompossibilis. Antecedens probatur, tum ex illo dicto Augustini contra Julianum: *Multùm erras, qui vel necessitatem nullam putas esse peccandi, vel non intelligis illius peccati esse pœnam, quod nullâ necessitate commissum est*: tum ex alio adversùs Pelagium, ubi ait: *Quod ex vitiis naturæ, non ex conditione naturæ sit quædam peccandi necessitas, audiat homo; atque ut eadem necessitas non sit, discat Deo dicere: de necessitatibus meis educ me.* Addi possunt alia loca, in quibus asserit ex inolita peccandi consuetudine oriri in peccatoribus quandam peccandi necessitatem; ut libro de perfectione justitiæ cap. 5. ubi sic habet: *Quia peccavit, voluntas, sequuta est peccantem peccandi dura necessitas.* Cui simile est quod ait alibi, *Victâ vitiô in quod cecidit voluntate, sequutam esse peccandi necessitatem.* Concinit Bernardus serm. 81. in cantica: *Quis me* (inquit) *liberabit de manibus meis? non quod volo ago, sed me, non aliô prohibente; & quod odi illud facio, sed me, non aliô compellente. Atque utinam prohibitio hæc, & hæc compulsio ita violenta esset, ut non esset voluntaria; forsitan enim sic possem excusari; aut certè ita esset voluntaria, ut non violenta: profectò enim sic possem corrigi. Nunc verò nusquam exitus misero patet, quem & voluntas inexcusabilem, & incorrigibilem necessitas facit.*

166. Respondeo, quòd quando S. Augustinus docet ex peccato Adami, vel ex concupiscentia, ortam esse in nobis necessitatem peccandi, loquitur de necessitate quadam peccandi vagè & indeterminatè: quia licèt homo in statu naturæ lapsæ possit singula divisivè vitare peccata, non tamen omnia collectivè, ut dicemus in tractatu de gratia. Unde S. Thomas qu. 25. de verit. art. 12. ad 7. exponens illud Psalmi: *De necessitatibus meis erue me*, ait *quòd peccata dicuntur necessaria, inquantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.* *Disp. 8. art. 6.*

Ad alia loca in quibus Augustinus asserit ex consuetudine oriri in peccatoribus peccandi necessitatem, dicendum est, ipsum loqui de necessitate morali, non verò de physica: consuetudo enim peccandi invehit tandem magnam abstinendi à peccato difficultatem, quæ moralis necessitas dicitur, juxta illud Augustini 8. confess. cap. 5. *Dum servitur libidini, facta est consuetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Et juxta illud Anselmi de libero arbitrio cap. 6. *Frequenti usu dicimus nos non posse aliquid, non quia nobis est impossibile, sed quia sine difficultate non possumus.* In eodem sensu loquitur Bernardus, dum ait quòd *Necessitas incorrigibilem facit*: non enim vult quòd correctio sit absolutè impossibilis, sed solùm quòd sit summè difficilis, propter vehementiam pravæ inclinationis.

167. Objicies tertiò: D. Augustinus in libro operis imperfecti contra Julianum, & pluribus aliis in locis, bifrontem indifferentiæ potestatem, quam Julianus & alij Pelagiani in libertatem inducebant, acerrimè impugnat, eamque veluti basim, & fontem, ac nidum hæresis Pelagianæ rejicit: Ergo talis libertas non potest tribui hominibus in statu naturæ lapsæ, sine hæresi manifesta, & evidenti cum Pelagianis commercio.

168. Respondeo, Augustinum triplici de causa reprobasse libertatem indifferentiæ, quam Julianus & alij Pelagiani admittebant: Primò, quia volebant indifferentiam illam seu potestatem ad agendum vel non agendum, talem esse, quòd

neceſſitatem divinæ motionis, & gratiæ liberum arbitrium applicantis, excluderet. Secundò, quia exiſtimabant voluntatem hominis lapſi eſſe in perfecto equilibrio, ſicut erat in ſtatu innocentiæ, & æquè pronam in bonum ac in malum; ſubindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuiſſe attenuatum & debilitatum, & ratione concupiſcentiæ magis propenſum ad bonum delectabile contrarium rationi, quàm ad bonum honeſtum & rationi conſonum; ut refert Divus Proſper in Epiſtola ad Auguſtinum, ubi Maſſilienſium errores referens, ait: *Putant ut quia prævaricator ideò dicitur non obediſſe, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc devotus fuiſſe, quia volnit: & quantùm quiſque ad malum, tantùm habeat facultatis ad bonum, parique momento animum ſe ad vitia vel virtutes movere.* Tertiò, illam libertatem reprobavit Auguſtinus, quia Julianus & alij Pelagiani liberum arbitrium generatim definiebant per poteſtatem benè vel malè agendi; cùm tamen libertas generaliter ſumpta, prout abſtrahit à Deo & creaturis, & à Beatis ac viatoribus, id non poſtulet, ſed ſufficiat indifferentia ad agendum hoc vel illud bonum, ut infrà declarabimus. Non negabat tamen S. Doctor libertatem indifferentiæ, temperatam ſubjectione ad Deum, & indigentem ad operandum motione divinâ, & gratiâ applicante; atque ratione concupiſcentiæ ad malum propenſam, ſubindeque per peccatum originale debilitatam. Item non negabat potentiam ad peccandum reperiri in viatoribus non confirmatis in gratia, ſed tantùm negabat eam ingredi eſſentiam & rationem formalem libertatis. De quo infrà.

Articvlvs II.

An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, ſeu ad meritum & demeritum requiratur?

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

169. DIco primò: Ut actus noſtri ſint boni vel mali moraliter, laudabiles aut vituperabiles, meritorij vel demeritorii, non ſufficit ſpontaneitas ſeu libertas à coactione, ſed requiritur libertas indifferentiæ.

Concluſio eſt certa de fide, & oppoſita ſententia damnata ut hæretica ab Innocentio X. in nova conſtitutione, confirmata ab Alexandro VII. & ante illos à D. Thoma qu. 6. de malo art. unico, ubi hæc ſcribit: *Quidam poſuerunt quòd voluntas hominis ex neceſſitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quòd voluntas cogeretur; non enim omne neceſſarium eſt violentum, ſed ſolùm id cujus principium eſt extra, unde & motus naturales inveniuntur aliqui neceſſarij, non tamen violenti &c. Hæc autem opinio eſt hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus; non enim videtur eſſe meritorium vel demeritorium, quod aliquis ſic ex neceſſitate agit, quòd vitare non poſſit. Eſt etiam annumeranda inter extraneas Philoſophiæ opiniones: quia non ſolùm contrariatur fidei, ſed ſubvertit omnia principia Philoſophiæ moralis: ſi enim non ſit liberum aliquid in nobis, ſed ex neceſſitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, & punitio, & laus, & vituperium, circa quæ moralis Philoſophia conſiſtit.*

Eadem ratione utuntur frequenter SS. Patres, qui paſſim docent, ſublatâ libertate indifferentiæ, fruſtra eſſe conſilia, exhortationes, præcepta, & actus noſtros, nec præmiô, nec pœnâ, nec laude, nec vituperio dignos eſſe. Ita Hieronymus lib. 2. contra Jovinian. ubi ait: *Liberi arbitrij nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia neceſſitate trahimur; alioquin ubi neceſſitas eſt, nec damnatio, nec corona eſt.* Quod dictum refert Auguſtinus libro de natura & gratia cap. 65. illudque approbat ut veriſſimum, certiſſimum, atque notiſſimum. Unde, ut ſuprà vidimus, libro 3. de libero arbit. cap. 1. aſſerit quòd niſi motus animi, quô ad bonum vel ad malum flectimur, in noſtra eſſet poſitus poteſtate, nec laudandus foret homo, neque culpandus, quando benè vel malè agit. Item libro de fide contra Manichæos cap. 10. *Quis*, inquit, *non clamet ſtultum, præcepta dare ei, cui liberum non eſt quod præcipitur facere; & iniquum damnare eum, cui non fuit poteſtas juſſa complere?* Et in libro de duabus animabus cap. 11. *Nec hi libri obſcuri ſcrutandi mihi erant, ut dicerem neminem vituperatione ſuppliciove dignum, qui aut id velit quod juſtitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non poteſt. Nonne iſta cantant & in montibus paſtores & in theatris Poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in ſcholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?* 170.

Hrnc rationem eleganter proſequitur Euſebius lib. 6. de præparatione cap. 5. his verbis: *Sublatô liberô arbitriô jacebit omnis Philoſophia, jacebit pietas, nulla erit laus virtutis, nullus fructus laboris, nec puniendi erunt improbi, nec admirandi ſtudioſi; inutiles prorſus leges, vanæ exhortationes, caſſæ objurgationes; nullum meritum, nulla merces, nec virtus erit nec vitium; ſi non libera voluntate, ſed neceſſitate fatorum opera noſtra fiant.* 171.

Poteſt etiam ſuaderi concluſio ratione quam inſinuat S. Thomas in 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 3. ubi dicit quòd *ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur:* Sed dominium voluntatis eſt per libertatem indifferentiæ, per quam in ejus poteſtate eſt agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet idem S. Doctor 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. ubi ait quòd *ſumus Domini noſtrorum actuum, ſecundùm quòd poſſumus hoc vel illud agere*, & magis conſtabit ex dicendis articulo ſequenti: Ergo libertas indifferentiæ eſt fundamentum moralitatis, & radix ex qua hæ proprietates in actibus humanis, veluti flores & rami progerminant, nempe quòd ſint laudabiles vel vituperabiles, & capaces meriti vel demeriti. 172.

Confirmatur: *Idem ſunt actus morales & actus humani*, ut ait S. Thomas ſupra qu. 1. art. 3. Sed actus purè ſpontanei non poſſunt dici humani: Ergo nec morales appellari. Minor probatur ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ubi ſic habet: *Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*; id eſt, quæ fiunt ex deliberatione rationis & electione voluntatis: Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coa- 173.

ctione, non verò à neceſſitate immunes, non procedunt ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, ut conſtat in amore beatifico, vel in volitione boni ut ſic: Ergo non poſſunt dici actus morales & humani.

174. Probatur ultimò concluſio egregia ratione quam fusè proſequuntur Salmanticenſes hîc tract. 11. diſp. 1. dubio 1. §. 2. & quæ poteſt ſic breviter proponi. Actus noſtri non alia ratione dicuntur morales, niſi quia ſubjacent regulis morum, & ab illis regulantur; ſicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quòd ſubditur regulis artis: Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, non poſſunt regulis morum ſubjici, nec ab eis dirigi & regulari: Ergo nec morales dici. Major patet, Minor probatur. Cùm enim regula ſeu lex adhibeatur actionibus, ut eas ab extremis ad medium regulæ deducat, fruſtra illa adhiberetur actioni, quæ non eſt variabilis ſecundùm medium & extrema, ſed ſuâpte naturâ invariabilis, & ad unum determinata: Actus autem purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, ſunt omnino invariabiles, & ad unum ex ſua natura determinati, ut patet in amore beatifico, & in volitione beatitudinis in communi: Ergo illi non poſſunt ſubjici regulis morum, nec ab eis dirigi & regulari.

175. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Proprium munus regulæ moralis eſt imponere modum regulato, determinando ipſum ad unum quod ratio dictat, unde quod moraliter regulatur, ſupponitur indifferens ut ſic vel ſic determinetur: Ergo actus qui non ſunt indifferentes, ſed ad unum totaliter determinati, non poſſunt cadere ſub regula morali, nec dici moraliter boni aut mali.

Dico ſecundò: Ut actus ſint moraliter boni aut mali, meritorij vel demeritorij, non requiritur neceſſariò libertas contrarietatis ſeu ſpecificationis, ſed ſufficit libertas contradictionis ſeu exercitij.

176. Probatur primò: Chriſtus, dum erat viator, exercebat actus meritorios & moraliter bonos; & tamen, cùm eſſet ab intrinſeco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum & malum. Item Angeli in primo inſtanti beatitudinem meruerunt, per actum charitatis, qui fuit neceſſarius quoad ſpecificationem, & liber tantùm quoad exercitium, cùm in illo inſtanti peccare non potuerint, ut docuimus in tractatu de Angelis: Ergo ad eliciendos actus meritorios & moraliter bonos, non requiritur neceſſariò libertas contrarietatis & ſpecificationis, ſed ſufficit libertas contradictionis ſeu exercitij. Unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 9. ad 5. dicit: *Poſſe peccare non facit ad meritum, ſed ad meriti manifeſtationem, inquantum oſtendit opus bonum eſſe voluntarium.* *Diſp. 11. art. 5.*

177. Probatur ſecundò: Illa libertas ſufficit ad moralitatem, quæ ſatis eſt ut actus cadant ſub regulis morum, ita quòd hujuſmodi regulæ poſſint ipſum dirigere, & de eo diſponere: Sed ad hoc ſufficit libertas quoad exercitium: Ergo ad merendum vel demerendum, ſufficit libertas exercitij. Major patet ex dictis concluſione præcedenti, Minor probatur. Eo ipſo quòd actus ſit liber quoad exercitium, poteſt ratio & lex de illo diſponere, ipſumque præcipere vel prohibere: Ergo cadit eo ipſo ſub regulis morum.

Confirmatur: Actus ſic liber non eſt determinatus à natura ut ſit vel non ſit, ſed ad utrumque indifferens: Ergo poteſt dirigi & determinari per regulas morum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

178. OBIICIES primò contra primam concluſionem: D. Thomas in 2. diſt. 40. qu. 1. art. 1. ait: *Actus ſunt in genere moris, ex hoc quòd ſunt voluntarij:* Sed actus purè ſpontanei, ut volitio boni ut ſic, & amor beatificus, ſunt voluntarij, quia ſunt à principio intrinſeco, cum cognitione finis: Ergo ſunt in genere moris. Unde idem S. Doctor qu. 19. de verit. art. 6. & in 3. ſent. diſt. 28. quæſt. 1. art. 2. ad 2. docet actum charitatis, quo Chriſtus Deum diligebat, fuiſſe meritorium. Et in reſp. ad 5. ſic ait: *Etiamſi liberum arbitrium Chriſti eſſet determinatum ad unum numero, ſicut ad diligendum Deum (quod non facere non poteſt) tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, ſive meriti, quia in illud non coactè, ſed ſponte tendit, & ita eſt actûs ſui dominus.*

179. Reſpondeo, quòd quando S. Thomas ait actus eſſe in genere moris, ex hoc quòd ſunt voluntarij, ſumit voluntarium pro libero, non verò pro ſpontaneo, ut infrà patebit.

Ad aliud teſtimonium, relictis variis ſolutionibus, reſpondetur cum Banne, Alvare, & Salmanticenſibus, actum charitatis Chriſti Domini poſſe conſiderari dupliciter; primò, prout reſpicit Deum ut bonum ſecundùm ſe, & hoc modo fertur in illum omnino neceſſariò, unde prout ſic non fuit meritorius: ſecundò, quatenus reſpicit Deum ſecundùm quòd in actu exercito eſt ratio diligendi creaturas; & prout ſic fertur ad eum liberè, ſaltem quoad exercitium; & hac ratione fuit meritorius. Quemadmodum enim ipſe amor divinus & increatus ſimul eſt neceſſarius & liber reſpectu diverſorum: neceſſarius quidem, quatenus terminatur ad divinam bonitatem ſumptam ſecundùm ſe; liber verò, prout terminatur ad creaturas, vel (quod idem eſt) ad ipſam divinam bonitatem, ut eſt in actu exercito ratio illas diligendi: ita etiam actus charitatis Chriſti Domini, & amor beatificus aliorum beatorum, quia ſunt participationes formales amoris divini & increati, habent quòd ſecundùm illam diverſam terminationem objectivam, ſint ſimul neceſſarij & liberi; licèt cum hoc diſcrimine in beatis, & in Chriſto, quòd in illis non ſunt ſecundùm illam rationem meritorij, defectu ſtatûs viæ; cùm tamen in Chriſto, qui ſimul erat viator & comprehenſor, actus charitatis ut terminatus ad eſſentiam divinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præſertim rationales, pro quibus mori debebat, meritorius eſſet.

180. Dices: Ideò eſſentia divina ſecundùm ſe conſiderata, amatur abſque ulla prorſus indifferentia, quia prout ſic eſt bonum infinitum clarè viſum: Sed etiam prout eſt ratio diligendi creaturas, eſt bonum infinitum clarè viſum, cùm ſit eadem prorſus indiviſibilis bonitas divinæ eſſentiæ: Ergo pariter ſub hac ſecunda conſideratione rapit voluntatem neceſſariò, & abſque ulla indifferentia.

Reſpondeo, bonitatem divinam, ut eſt ratio diligendi creaturas, eſſe quidem in ſe ſeu ſubjectivè infinitam; tamen formaliſſimè applicatam creaturis, per modum rationis illas diligendi, finitam eſſe, quia finito modo applicatur, ſi-

cut & ipsæ creaturæ finitè illam participant. Cujus rei exemplum est in eadem essentia divina, unita per modum speciei impressæ mentibus beatorum, quæ prout unita formaliter, finita est, quia finitè unitur, licèt in se seu subjectivè infinita sit: & rursus in eadem essentia, ut continente rationem idealem equi, quæ etiam prout sic formaliter comprehensibilis est, licèt in se, seu subjectivè, incomprehensibilis sit.

181. Ex his patet solutio ad aliud testimonium: nam D. Thomas ibi solùm intendit, quòd etsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum, scilicet ad dilectionem Dei, quoad perfectiones necessarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens quantùm ad exercitium, seu indifferentiâ & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout est ratio diligendi creaturas. Unde solùm vult in actu necessario posse reperiri laudabilitatem & meritum, non ex ea parte quâ necessarius est, sed pro ea quâ liber est libertate contingentiæ, non entitativâ, sed terminativâ: alioquin sibi apertè contradiceret, ac destrueret primam responsionem quam ibidem præmittit; in ea enim asserit Christo convenire libertatem ad meritum necessariam, quia licèt determinatus sit ad bonum in genere, libertatem nihilominus ac indifferentiam habet circa varia specie ac numero bona. *Dicendum* (inquit) *quòd liberum arbitrium Christi non erat determinatum ad unum secundùm numerum, sed ad unum secundùm genus, scilicet ad bonum.* Quam solutionem clarioribus verbis expressit 3. p. qu. 18. art. 4. ad 3. *Dicendum quòd voluntas Christi, licèt si determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum; & ideò pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.*

182. Instabis: Ergo perperam assignavit D. Thomas, pro ostendenda libertate actûs dilectionis in Christo, hanc causalem: *quia in illum non coactè, sed sponte tendit:* Sed debebat dixisse, quia adhuc respectu istius actus, ut terminati ad creaturas, habet indifferentiam.

Sed nego consequentiam: Licèt enim spontaneitas seu negatio coactionis, non sit ratio formalis, fundans in dilectione Christi laudabilitatem & meritum, est tamen ratio permittendi in eadem dilectione, ut terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis, fundantem rationem laudabilitatis & meriti: quia si dilectio beata Christi esset coacta, nullo modo posset esse libera, libertate contradictionis, nec consequenter meritoria: ut ergo S. Thomas salvet actum dilectionis in Christo, sub aliqua sui consideratione fuisse liberum, libertate contradictionis, ac proinde meritorium, rectè hanc causalem assignat, *quia in illum non coactè sed sponte tendit*: additque, *& ita est sui actûs dominus*: quia, ut dixi, spontaneitas seu negatio coactionis, est ratio permittendi dominium, ac indifferentiam contradictionis in dilectione Christi beatifica, ut ad creaturas terminata.

183. Pro completa hujus difficultatis resolutione, advertendum est, quòd quamvis de fide certum sit, ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus libertatem indifferentiæ requiri, non tamen in Christo; quia Innocentius X. in nova constitutione definiens ad merendum vel demerendum non sufficere libertatem à coactione, sed requiri libertatem à necessitate, loquitur expressè de merito aut demerito hominis in statu naturæ lapsæ: unde quamvis diceretur Christum, Angelos, vel homines in statu innocentiæ, per actus pure spontaneos meruisse, nihil prædictæ constitutioni repugnans assereretur. Porrò non eò hæc addo, quòd negem Christum in merendo liberum fuisse libertate indifferentiæ, cùm maximè liber fuerit; sed quòd negem illum eo modo quo nos liberi sumus, liberum fuisse; & ut distinguam certa fidei dogmata à conclusionibus vel opinionibus Theologicis, quæ pari certitudine & firmitate non gaudent.

184. Objicies secundò: Amor beatificus, ut terminatur ad Deum secundùm se, est actus omnino necessarius: Sed ut sic est moraliter bonus: Ergo ad bonitatem moralem non requiritur necessariò libertas indifferentiæ. Major patet, Minor probatur primò. Quia amor Dei in patria habet eandem bonitatem, quam habebat in via, cùm tendat in idem objectum: Sed in via est bonus moraliter: Ergo & in patria. Secundò, quia in patria facit hominem perfectum, sanctum, & moraliter bonum, sicut in via. Tertiò, quia in patria retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Denique, quia nisi esset bonus moraliter, careret aliqua perfectione quam habet amor viæ, essetque proinde minùs perfectus: quod admitti non potest.

185. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, quòd amor Dei in patria habet eandem bonitatem ex parte operis, quam habebat in via, non tamen ex parte operantis: quia licèt tendat in idem objectum, non tamen eodem modo; in via enim liberè in illud tendit, in patria verò necessariò. Sicut licèt motus primò-primi & indeliberati versentur circa idem objectum, ac actus deliberati; quia tamen isti tendunt in illud cum advertentia & libertate, sunt moraliter boni vel mali, non verò illi.

Ad secundam respondeo, quòd licèt amor beatificus, ut terminatur ad Deum, defectu libertatis careat bonitate morali & subjectiva, ratione cujus actus imputatur & meritorius est; quia tamen est bonus objectivè, utpote tendens in objectum bonum & rationi consonum, facit hominem perfectum, sanctum, & bonum moraliter, & retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Per quod patet ad tertiam probationem.

Ad ultimam dicatur, eandem & longè majorem perfectionem eâ quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriæ, ratione physicæ entitatis, & determinationis necessariæ ad suum objectum: unde non ideò erit absolutè minùs perfectus, quamvis non sit in eo bonitas moralis; sicut non est minùs perfectus, quia caret libertate, quàm amor viæ, qui est liber. Addo, prædictum amorem non carere absolutè bonitate morali, sicut absolutè non caret libertate: quia licèt ad Deum secundùm se terminetur necessariò, ad ipsum tamen, ut est in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur liberè, & ut sic participat moralitatem, sicut in solutione præcedentis objectionis declaravimus.

ARTICVLVS III.

An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat ?

LICET de fide certum ſit, indifferentiam activam, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, in ſtatu naturæ lapſæ in homine reperiri, eamque ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus eſſe neceſſariam: quia tamen aliquid poteſt requiri ad ſtatum alicuius rei, quod ad ejus eſſentiam & quidditatem non pertinet, meritò quærunt Theologi, an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel ſolùm ad ſtatum accidentalem quem habet in nobis viatoribus pertineat? Et quia indifferentia eſt duplex, una contradictionis, quæ dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quæ potentiam peccandi importat; difficultas eſt, an utraque hæc indifferentia ſit de eſſentia libertatis, vel ſolùm prima?

§. I.

Statuitur prima concluſio, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

186. DICO primò, indifferentiam contradictionis, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, eſſe de eſſentia libertatis, non verò aliquod accidens ei adjunctum, & ad ſtatum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Eſt contra Guillermum Gibiufum, qui libro de libertate Dei & creaturæ cap. 3. & ſequentibus, docet libertatem ſitam eſſe in amplitudine & eminentia naturæ intellectualis ſupra corporeas, præſcindendo ab indifferentia: citatque pro hac ſententia plures antiquos & recentiores Theologos. Conſentiunt Cæſar Vanin. in ſuis exercit. & Franciſcus Macedo Franciſcanus qu. unica de mente ſummi Pontificis Innocentij circa propoſitiones Janſenij art. 4. Eſt etiam contra Janſenium, qui libro 6. de gratia Chriſti, ferè per totum, conatur oſtendere libertatem ſimpliciter dictam non importare eſſentialiter, niſi ſolam immunitatem à coactione, cum luce ac directione rationis: ſicque aſſerit voluntatem eſſe liberam ſimpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur; quamvis aliqui ſint neceſſarij ſimpliciter, ut amor beatificus, vel amor quò Deus ſeipſum diligit, aut quò Spiritus Sanctus producitur: unde facilè gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, ſed facit ut pleniſſimè velit. Hunc ſequutus eſt Vincentius Lenis in Theriaca de libero arbitrio libro 2. cap. 6. ubi contendit quòd poteſtas volendi oppoſitum, minimè ingrediatur rationem eſſentialem libertatis. Ex quo deducit, omnem actum perfectè voluntarium, licèt talis poteſtas indifferentiæ non adſit, eſſe etiam perfectè liberum.

187. Noſtra tamen concluſio communis eſt apud Theologos, præſertim è Schola Divi Thomæ, quos refert & citat P. Alexander Sebille Antuerpienſis in libro de libero arbitrio adversùs Cornelium Janſenium, & Vincentium Lenem. Unde inaniter iſte ſe jactat, omnes veros Thomiſtas pro ſua ſtare ſententia; cùm potiùs nullus poſſit dici verè Thomiſta, ſeu D. Thomæ diſcipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis eſſentiam pertinere; cùm id expreſsè doceat S. Doctor, quotieſcumque ex profeſſo de libertate Dei & creaturarum diſſerit, ut patebit ex dicendis probatione ſequenti.

Probatur ergo primò concluſio ex D. Thoma, 188.
percurrendo præcipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum diſputat, & oſtendendo ipſum libertatem divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum vel non agendum, non verò per ſolam ſpontaneitatem ſeu immunitatem à coactione explicare; ſubindeque cenſere, indifferentiam ad notionem & eſſentiam ſeu rationem formalem libertatis, non verò ſolùm ad ſtatum ejus accidentalem pertinere.

Primus locus habetur 1. p. qu. 19. art. 10. in 189.
corp. ubi affirmat liberum arbitrium haberi tantùm reſpectu eorum quæ non neceſſariò volumus, vel naturali inſtinctu; ibidemque addit Deum non liberè amare ſeipſum, quia ſe amat neceſſariò, ſed eſſe liberum ad ea quæ contingenter ſeu non neceſſariò vult extra ſe. Unde ut explicet quomodo Deus ſit liber, licèt non poſſit velle malum culpæ, reſpondet ad 2. hoc non obeſſe, *quia voluntas divina ad oppoſita ſe habet, inquantum velle poteſt hoc eſſe vel non eſſe.* Quibus verbis apertè recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non verò ad ſpontaneitatem, ut ejus libertatem ſalvet. Unde qu. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei* (inquit) *non ſic fertur ad unum in ſuis effectibus, quin quantum eſt de ſe poſſit in aliud: & ſecundùm hoc competit ei libertas arbitrij.* Et in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem arbitrij pertinet, ut actionem aliquam facere poſsit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, poteſt non facere.* Ecce probat indifferentiam, ut ſalvet libertatem arbitrij divini.

Alter locus inſignis ſumitur ex qu. 24. de verit 190.
art. 3. ubi quærit utrum liberum arbitrium ſit in Deo? & reſpondet in corp. articuli: *Oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri; ſimiliter & in Angelis, non enim ipſi ex neceſsitate volunt.* Unde quartum argumentum quod erat hujuſmodi: *Liberum arbitrium eſt potentia ad oppoſitos actus ſe habens: ſed Deus non ſe habet ad oppoſita, cùm ſit immutabilis, nec in malum flecti poſſit: ergo liberum arbitrium non eſt in Deo:* ſic ſolvit: *Dicendum quòd voluntas divina ſe habet ad oppoſita; non quidem ut aliquid velit & poſtea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut poſsit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; ſed quia poteſt hoc velle & non velle.* Si autem Divus Thomas exiſtimaret libertatem voluntatis divinæ in ſola ejus ſpontaneitate eſſentialiter conſiſtere, non aſſereret Deum eſſe liberi arbitrij, *quia poteſt hoc velle & non velle*; & quia quicquid vult, *ex neceſsitate non vult*; & quia *voluntas ejus ſe habet ad oppoſita:* ſed hoc unum ad ſuam opinionem ſtabiliendam argumentum adhiberet: Quicquid Deus vult, ſponte vult & non coactè: Ergo eſt liberi arbitrij.

Simile argumentum deſumi poteſt ex liberta- 191.
te angelica, quam D. Thomas explicat per indifferentiam, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum: nam 2. contra gentes cap. 48. ſic de ſubſtantiis intellectualibus ſcribit: *Libertatem neceſſe eſt eas habere, ſi habent dominium ſui*

actus, ut oſtenſum eſt : Oſtenderat autem cap. A
præcedenti, ratione 2. dominium eas habere ratione voluntatis, *utpote in ipſa exiſtens agere & non agere.*

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam 1. p. qu. 83. art. 1. probat hominem eſſe liberi arbitrij, *quia judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum:* quæ ratio nulla eſſet, ſi libertas noſtræ voluntatis in ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione conſiſteret. Unde ibidem art. 3. ait: *Liberi arbitrij eſſe dicimur, quia poſſumus unum recipere, alio recuſato.* Et qu. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento ſed contra: *In hominis* (inquit) *poteſtate eſt facere & non facere, & ita eſt liberi* B
arbitrij. Ergo juxta D. Thomam, libertas non ſolùm ſecundùm ſtatum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, ſed etiam ſecundùm propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum includit; nec in ſola ſpontaneitate, ſeu ratione perfectè voluntarij, adæquatè conſiſtit.

§. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192. EADEM veritas ex SS. Patribus, ac Summis C
Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria; ideoque liberum arbitrium comparant ſtateræ in æquilibrio poſitæ, vel cardini in utramque partem verſatili. Unde ſolùm hîc addam Summorum Pontificum Pij V. Gregorij XIII. & Urbani VIII. conſtitutiones, in quibus hæ duæ Michaëlis Baij propoſitiones proſcribuntur: *Quod voluntariè fit, etſi neceſſitate fiat, liberè tamen fit.* Item: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

193. Nec valet reſponſio Janſenij, dicentis Summos illos Pontifices non damnare abſolutè illas propoſitiones, ſed ſolùm per reſpectum ad id quod D
hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis ſignificatur, quod non eſt aliud, quàm illud quod habet ſaltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam, tum quia jam oſtendimus Patres & Doctores antiquos, præſertim D. Auguſtinum, & S. Thomam, in libertate ſimpliciter & ſine addito ſumpta admiſiſſe ſemper aliquam indifferentiam. Tum etiam, quia non alia de cauſa Summi illi Pontifices propoſitiones illas Baij damnarunt, niſi quia exiſtimarunt eas continere errorem Calvini, qui non negavit libertatem à coactione, ſed tantùm à neceſſitate, ut infrà oſtendemus.

194. Non valet etiam quod addit Ianſenius, nempe ſuam opinionem diverſam eſſe ab illis propoſitionibus Baij, utpote aſſerentibus omnem actum voluntarium, ac proinde & actus primò-primos, habere libertatem; cùm tamen ipſe ad libertatem neceſſarium putet quòd voluntas ſe moveat & applicet ſpecialiter, & cum luce ac directione rationis operetur; quod non habet in actibus primò-primis. Nam eſto differat Janſenij doctrina à ſecunda propoſitione Baij, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfecto, etſi neceſſarium ſit; quod reprobant prædicti Summi Pontifices.

§. III.

Concluſio variis rationibus demonſtratur.

POTEST etiam concluſio variis rationibus 195.
demonſtrari. Prima ſumitur ex notione electionis, quam conſtat eſſe partum libertatis, & quidem præcipuum; unde plures libertatem *vim electivam* definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At conſtat nomine electionis deſignari tantùm volitionem ita terminatam ad unum, ut æquè poſſit ad alterum terminari; unde Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 2. docet ea tantùm ſub electionem cadere, quæ fieri poſſunt & non fieri. Et D. Thomas infrà quæſt. 13. art. 2. *Cùm electio*, inquit, *ſit præacceptio unius reſpectu alterius, neceſſe eſt quòd electio ſit reſpectu plurium quæ eligi poſſunt; & ideò in his quæ ſunt determinata ad unum, electio locum non habet:* Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum poteſtate ad oppoſitum, ſubindeque indifferentia activa, & non ſola ſpontaneitas & immunitas à coactione.

Secunda ratio, eaque præcipua & fundamen- 196.
talis. Liberi arbitrij ratio conſiſtit in eo quòd actus noſtros ſub noſtra poteſtate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum αὐτεξούσιον appellant, quæ vox ſignificat ſui potentem, & dominum actionis ſuæ; & ſacra pagina per dominium & poteſtatem, hominis libertatem explicat; ut patet ex illo Geneſis 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*; & ex illo 1. ad Corinth. 7. *Non habens neceſſitatem, poteſtatem autem habens ſuæ voluntatis.* Sed actus purè ſpontanei, & à ſola coactione immunes, non ſunt ſub dominio & poteſtate noſtræ voluntatis: Ergo non ſunt verè liberi, ſubindeque libertas in ſola ſpontaneitate non ſalvatur, ſed inſuper eſſentialiter requirit indifferentiam & poteſtatem ad oppoſita. Major & conſequentia patent. Minor autem, in qua eſt difficultas, multipliciter oſtenditur.

Primò ex D. Thoma 1. contra Gentes cap. 68. 197.
ubi ait: *Dominium quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in ejus poteſtate eſt velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exteriùs agentis.* Sed actus purè ſpontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, ſed tantùm violentiam cauſæ exteriùs agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non poſſunt dici eſſe ſub dominio & poteſtate voluntatis.

Secundò ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 5. ubi di- 198.
cit: *Quibus in rebus noſtra in poteſtate ſitum eſt agere, in iis & non agere, & in quibus non agere, in iis & agere.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari*, inquit, *eſt in noſtra poteſtate, oportet etiam quòd non operari ſit in noſtra poteſtate: ſi enim non operari non eſſet in noſtra poteſtate, ſic impoſſibile eſſet non operari: ergo neceſſe eſſet nos operari, & operari non eſſet ex nobis, ſed ex neceſſitate.* Ergo ex Ariſtotele & Divo Thoma, illi ſolùm actus ſunt ſub poteſtate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut poſſit non agere; non verò illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non poſſit non elicere; quales ſunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alij actus purè ſpontanei, & à coactione, non verò à neceſſitate immunes.

Probatur tertiò: Quidquid eſt in poteſtate 199.
noſtra,

noſtra, cadit in deliberationem intellectûs, & electionem voluntatis: Sed actus purè ſpontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non ſunt ſub ejus poteſtate & dominio. Minor patet: Major probatur ex D. Thoma in hac qu. art. 2. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contingit quòd homo eſt dominus ſui actûs, quòd habet deliberationem de ſuis actibus; ex hoc enim quòd ratio deliberans ſe habet ad oppoſita, voluntas in utrumque poteſt.* Item 1.p.qu. 82. art. 1. ad 3. dicit: *Sumus domini noſtrorum actuum, ſecundùm quòd poſſumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyſſenus orat. cateche. cap. 31. Auguſtinus lib. 2. contra Fœlicem cap. 4. & Euſebius lib. 6. de præpar. evang. dicens: *In noſtra poſitum eſt poteſtate, quod ex propria electionis motione fit.*

200. Quartò eadem Minor principalis probatur ex Auguſtino de ſpiritu & littera cap. 31. ubi ait: *Hoc quiſque habere in poteſtate dicitur, quod ſi vult facit, ſi non vult non facit:* Ergo non dicimur habere in noſtra poteſtate niſi id de quo poſſumus in utramque partem diſponere, ita ut pendeat à noſtro nutu & arbitrio facere vel non facere. Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum prope finem: *Id eſt* (inquit) *in poteſtate noſtra, cujus ex æquo ſumus domini, & ejus quod ei adverſatur, ut philoſophari, vel non: credere vel non.*

201. Denique ſi in actibus purè ſpontaneis ſalvetur dominium voluntatis, ſequitur quòd Patet & Filius in divinis, perfectiſſimâ ſpontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, ſubindeque Spiritûs Sancti non minùs quàm creaturam poſſint dici domini: quæ fuit Eunomianorum, Aëtianorum, ac præcipuè Macedonianorum hæreſis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphanio hæreſi 74. & Baſilio epiſt. 78.

202. Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epiſtolaprodroma ad Petavium, quòd ſicut iſta verba *producere, generare, ſpirare,* poſſunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevari ad myſterium Trinitatis; ita & verbum *dominari,* ab omni imperfectione depuratum, eidem myſterio applicari poteſt. Non valet, inquam, nam priora illa verba in conceptu ſuo eſſentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte ſubjecti ſeu principij, nec ex parte termini; unde non mirum quòd poſſint cum omni proprietate, ablatis imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari,* dicit formaliſſimè & in conceptu ſuo eſſentiali imperfectionem, ſaltem ex parte termini, nempe inferioritatem & ſubjectionem; cùm teſte Gregorio magno homil. 34. in Evangel. *dominari nihil aliud ſit, quàm ſubditum quemque poſſidere.* Unde Divus Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait: *In ſignificatione domini clauditur quod habeat ſervum.* Ex quo paulò poſt infert, quòd *Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam ſibi ſubjectam.* Et quæſt. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non ſubdi imperio ſeu dominio voluntatis: quia videlicet *omne id cujus voluntas eſt principium* (intellige per imperium ſeu dominium, de quo loquitur) *quantùm in ſe eſt, poſſibile eſt eſſe vel non eſſe, & eſſe tale vel tale, & tunc, vel nunc.*

203. Tertia ratio: Si libertas ſolâ coactione violetur, ſequitur eam eſſe inviolabilem, Deumque de abſoluta potentia non poſſe efficere, quòd aliquis actus à voluntate elicitus non ſit liber: Sed hoc dici nequit; licèt enim libertas à nulla creatura domari poſſit, & ſit arx munitiſſima, quam nulla res creata poteſt ſuffodere, ut ſcitè dixit Antoninus lib. 8. de vita ſua, num. 41. poteſt tamen à Deo vinci, cùm ſupremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut diſputatione præcedenti viſum eſt, non poteſt à Deo cogi; nam ut ait Anſelmus ibidem relatus: *Invitus nemo poteſt velle aliquid, quia non poteſt velle nolens velle:* Ergo ſi libertas ſola coactione violetur, ut docet Janſenius, ſequitur eam eſſe inviolabilem, etiam per ordinem ad abſolutam Dei potentiam. *Art. 4.*

Quarta ratio: Certum eſt Manichæos, Wicleffum, Abailardum, Calvinum, alioſque hæreticos, veram homini eripuiſſe libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere ſpontaneè & ſine coactione, atque ſub luce & regimine rationis; imò hoc ipſum apertè profitetur Calvinus variis in locis, præſertim lib. 2. Inſt. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrij hoc modo dicetur homo, quòd voluntate agat non coactione.* Et libro 2. de libero arbit. *Si coactioni* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & conſtanter aſſevero, ac pro hæretico habeo quiſquis ſecùs ſentiat:* Ergo vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate, ſeu immunitate à coactione non ſalvatur, ſed etiam indifferentiam, ſeu poteſtatem ad agendum vel non agendum, eſſentialiter includit. 204.

Ultima ratio: Auguſtinus, & alij SS. Patres, & Theologi, paſſim profitentur concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam eſſe, obſcuriſſimam, & paucis intelligibilem, ejuſque perfectam notitiam uſque ad æternæ vitæ fruitionem, & claram Dei viſionem debere differri, ut in tractatu de prædeſtinatione fusè oſtendimus: At ſi vera hominis libertas in ſola ſpontaneitate conſiſteret, & ſolâ internâ coactione violaretur, difficultas illa, quæ tam præclara ingenia contrivit, & ab omnibus graviſſima dicitur, jocularis eſſet ac nulla: Ergo &c. Minor patet: Quis enim Philoſophiæ elementis leviſſimè tinctus, non videt rectè iſta conciliari: voluntatem moveri per gratiam, illamque nihilominus ſpontaneè & ſine coactione operari? Imò cùm repugnet voluntatem à Deo cogi, & oppoſitum ſit hæreſis in Philoſophia, ut ait Tapperus, impoſſibile erit quòd gratia tollat libertatem, ſi vera ſit Adverſariorum ſententia. Unde juxta illorum principia, tantùm abeſt quòd concordia libertatis cum gratia, difficilis ſit, obſcuriſſima, & à paucis intelligibilis, ut loquitur Auguſtinus, quin potiùs illorum extremorum diſcordia impoſſibilis eſt ac planè inintelligibilis. Certè hoc argumentum adeò manifeſtum eſt, ut demonſtrativum ac convincens meritò appellari poſſit. 205. *Diſp. 6. art. 6. §. 4.*

Poteſtque confirmari & ampliùs illuſtrari iiſdem exemplis, quibus utitur Janſenius ad ſuam ſententiam explicandam. Nullus enim eſt Philoſophiæ elementis imbutus, qui non facilè capiat, quomodo neceſſitas amandi, quam clara Dei viſio Beatis imponit, cum voluntario eorum amore cohæreat; nec ille ſapiens aut ingenioſus haberetur, qui iſtud vix intelligi, nedum explicari poſſe contenderet. Quis etiam principiis Theologiæ leviter tinctus dicet vix intelligi poſſe, quomodò Deus neceſſariò ſimul ac ſpontaneè ſeipſum diligat, vel quomodo Spiritus Sanctus neceſſariò ſimul ac voluntariè procedat? 206.

Igitur nec ſapiens Theologus affirmabit, vix intelligi poſſe, quomodo voluntas, efficaci ac victrice Dei gratiâ præventa, indeclinabiliter ſimul ac ſponte operetur: ſubindeque futile ac nugatorium erit (ſi vera ſit Adverſariorum ſententia) quod ait Auguſtinus libro de gratia Chriſti cap. 47. *Iſta quæſtio, ubi de libero arbitrio voluntatis, & de Dei gratia diſputatur, ita eſt ad diſcernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem aſſeritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.*

§. IV.

Corollaria ex dictis.

207. EX dictis confutata manet ſententia Vincentij Lenis, qui ut doctrinam Janſenij tantiſper leniat, & argumenta ſuprà adducta eludat, duplicem neceſſitatem diſtinguit: unam dicit eſſe Calviniſticam, fatalem, Manichæam, & libertati capitaliter adverſam: alteram Janſenianam, & libertatis amicam: iſta (inquit) leviter inclinat voluntatem in actum, illa duriter compellit atque præcipitat; ita ut *altera Atropos tanquam neceſſitas inflexibilis; altera verò mollior, Lacheſis nominari poſſit.* Manet, inquam, hæc ſententia, & Vincentij diſtinctio (quæ mera videtur fictio, ad illudendum ſimplicibus compoſita) ex ſuprà dictis confutata: Nam vel mollis illa, quam fingit, neceſſitas, excludit potentiam ad oppoſitum, vel non? Si primum dicatur, ſequitur illam deſtruere dominium voluntatis in ſuos actus, quod, ut ſuprà oſtendimus, ſine poteſtate ad oppoſitum ſalvari nequit: unde Lacheſis illa filum trahet fatalis neceſſitatis, quod Atropos non poterit abſcindere, ut poëticâ Adverſarij fictione utar, & ad verſum illum Poëtæ alludam: *Cloto colum bajulat, Lacheſis trahit, Atropos occat.* Si verò ſecundum aſſeratur, malè comparat ille Author neceſſitatem illam molliorem ei quâ Deus ſe amat, quâve Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, & quâ Beati Deum clarè viſum diligunt: nam omnes illæ neceſſitates, potentiam ad oppoſitum, & dominium voluntatis in ſuos actus excludunt, ut ex ſuprà dictis patet.

208. Excluſa etiam manet ex dictis Gibiufi ſententia: univerſalitas enim ſeu amplitudo naturæ intellectualis, quâ per formas apprehenſas, & ſpecies intelligibiles, poteſt fieri omnia in eſſe intelligibili, eſt quidem prima ac remotiſſima libertatis radix, ut art. 1. declaravimus, non tamen formaliter ipſa libertas, quæ (ut oſtendimus) dominium in actus voluntatis, ſeu poteſtatem agendi & non agendi eſſentialiter importat: unde ille Author non diſtinguit inter libertatis radicem, & ejus eſſentiam ſeu rationem formalem; gratiæque libertatem confundit cum libertate naturæ, dum aſſerit ſubjectionem, vel adhæſionem ad Deum ut ad vltimum finem, eſſe radicem libertatis: hoc enim ſolùm verificatur de libertate gratiæ, quâ immunes reddimur à ſervitute peccati; non verò de libertate naturæ, quâ noſtrorum actuum & affectuum domini ſumus: alioquin peccatores, qui Deo ut ultimo fini non adhærent, naturali libertate carerent, illaque per peccatum totaliter extingueretur in nobis, contra Tridentinum ſeſſ. 6. canone 5. Item cùm adhæſio viatorum ad Deum ſit actus formaliter liber, utpote meritorius, debet ſupponere libertatis radicem; aliàs daretur germen principians radicem ſuam: unde quotieſcumque D. Thomas proximam libertatis radicem detegit, non aliam aſſignat quàm indifferentiam objectivam judicij, ut patet ex qu. 24. de verit. art. 2. ubi ait: *Totius libertatis radix eſt in ratione conſtituta.*

209. Præterea, cùm libertas creata ectypon quoddam ſit atque expreſſio divinæ libertatis, eandem debet cum illa habere notionem, ſeu rationem formalem per quam conſtituatur: Sed libertas divina non amplitudine, ſed indifferentiâ ſeu poteſtate ad hunc vel illum effectum producendum conſtituitur: Ergo & libertas creata. Minorem oſtendimus ſuprà ex D. Thoma, & adhuc probari poteſt ex eo quòd Deus ſummâ & infinitâ amplitudine gaudet, non ſolùm dum ad extra profundit creaturas, ſed etiam dum Pater ad intra Filium progignit, rurſuſque dum Pater & Filius Spiritum Sanctum producunt; & tamen neque Pater liberè generat Verbum, nec Pater & Filius liberè Spiritum Sanctum producunt: alioquin, ut ſuprà dicebamus, actus notionales in divinis ſubderentur imperio voluntatis, & una perſona haberet dominium ſupra aliam, quod eſt error in fide.

210. Denique contra hunc modum dicendi militant duo ultima argumenta, quæ contra Janſenium adduximus. Calvinus enim veram arbitrij libertatem ſub motione gratiæ ſalvari negavit, ut ex Tridentino colligitur: Sed ille non negavit ſub motione gratiæ perſeverare ſubjectionem voluntatis ad Deum, vel adhæſionem ad ipſum ut ad ultimum finem, aut amplitudinem & eminentiam quâ creatura intellectualis excedit res purè corporeas, ſed tantùm veram diſſentiendi potentiam: Ergo in hac potentia ſeu facultate diſſentiendi conſiſtit formaliter libertas, quam voluntas mota & excitata à Deo conſervat ſub motione gratiæ, non verò, ut docet Gibiufus, in amplitudine, aut adhæſione creaturæ intellectualis ad Deum ut ad ultimum finem. Unde Eugenius Philadelphus, ſeu Franciſcus Annatus, in exercitatione Theologica in librum de libertate Dei & creaturæ pag. 654. ſic ait: *Cùm Thomiſtæ hac unâ lineâ* (quòd ſcilicet prædeterminatio phyſica non auferat potentiam diſſentiendi) *hactenus ſuæ doctrinæ ſimul & Calviniana confinia inconfuſa ſervarint, credibile admodum eſt, hunc authorem ejuſmodi lineam prætergreſſum, in alieno à Catholicis fundo laborare.* *Editionis Pariſienſis.*

211. Aliud etiam argumentum, deſumptum ex difficultate & obſcuritate concordiæ libertatis cum gratia efficaci, non minùs contra eundem Authorem pugnat: Nam ſi libertas in amplitudine vel adhæſione ad Deum conſiſteret, facilè quiſquam intelligere poſſet, efficaci Dei motione non violari hominis libertatem: cùm manifeſtum ſit, quòd gratia efficax non tollit, ſed potiùs efficit ſubjectionem, & adhæſionem ad Deum tanquam ad ultimum finem; nec deſtruit, ſed magis perficit amplitudinem & eminentiam creaturæ intellectualis ſupra corporeas: unde concordia illa, quæ ab Auguſtino difficillima & obſcuriſſima dicitur, omni prorſus difficultate & obſcuritate careret, & ab ipſis etiam tyronibus ac novitiis facilè intelligeretur, & ubi noctuæ ac veſpertiliones clarè viderent, Doctorum aquila caligaret.

§. V.

Alia difficultas reſolvitur.

212. DIco ſecundò, indifferentiam ad bonum vel malum, ſubindeque potentiam peccandi, non pertinere ad eſſentiam ſeu rationem formalem libertatis, ſed ſolùm ad ſtatum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, nondum clarè videntibus divinam eſſentiam. Ita expreſsè docet S. Thomas in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. ubi ſic habet: *Ad rationem liberi arbitrij non pertinet ut indeterminatè ſe habeat ad bonum vel ad malum; quia liberum arbitrium per ſe in bonum ordinatum eſt, cùm bonum ſit objectum voluntatis; nec in malum tendat, niſi propter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, cùm non ſit voluntas aut electio, niſi boni, aut apparentis boni: & ideò ubi perfectiſſimum eſt liberum arbitrium, ibi in malum tendere non poteſt, quia imperfectum eſſe non poteſt. Sed hoc ad libertatem arbitrij pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere poſſit; & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, poteſt non facere, nec tamen malum facere poteſt.* Quibus verbis S. Doctor hoc inter indifferentiam contradictionis ad agendum & non agendum, & indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum, ſtatuit diſcrimen, quòd prima pertinet ad rationem libertatis, non verò ſecunda; & ideò illa reperitur in Deo, non verò iſta. Unde Auguſtinus libro 1. operis imperfecti, meritò reprehendit Iulianum, Fol. 150. alioſque Pelagianos, quòd libertatis eſſentiam explicarent per poteſtatem indifferentiæ circa bonum & malum, ſeu quæ poſſit benè & malè velle; & ex hoc falſo eorum principio contra Iulianum ſic argumentatur: *Liberum non eſt, niſi quod duo poteſt velle, id eſt bonum & malum: liber ergo Deus non eſt, qui malum non poteſt velle; de quo etiam ipſe dixiſti: Deus niſi juſtus eſſe non poteſt. Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?* Simili diſcurſu utitur Bernardus in libro de gratia & libero arbit. Columna 915. ubi ſic ratiocinatur: *Nemo proinde putet ideò dictum liberum, quòd æqua inter bonum & malum poteſtate aut facultate verſetur: cùm cadere quidem per ſe potuerit, non autem reſurgere niſi per Domini Spiritum. Alioquin nec Deus nec Angeli ſancti, cùm ita ſint boni, ut non poſſint eſſe & mali; nec prævaricatores item Angeli, cùm ita ſint mali, ut etiam non valeant eſſe boni, liberi arbitrij eſſe dicuntur. Sed & nos illud poſt reſurrectionem amiſſuri ſumus; quando utique inſeparabiliter aliis bonis, aliis malis admixti fuerimus.*

213. Eandem veritatem clarè expreſſit S. Thomas in quæſtionibus diſputatis qu. 22. de verit. art. 6. ubi ſic diſcurrit: *Cùm voluntas dicatur libera, inquantum neceſsitatem non habet, libertas voluntatis in tribus conſideratur; ſcilicet quantùm ad actum, inquantum poteſt velle vel non velle; & quantùm ad objectum, inquantum poteſt velle hoc vel illud, & ejus oppoſitum; & quantùm ad ordinem finis, inquantum poteſt velle bonum vel malum. Sed quantùm ad primum horum, ineſt libertas voluntati in quolibet ſtatu naturæ, reſpectu cujuſlibet objecti. Secundum verò horum eſt reſpectu quorumdam objectorum, ſcilicet reſpectu eorum quæ ſunt ad finem, & non ipſius finis, & etiam ſecundùm quemlibet ſtatum naturæ. Tertium verò non eſt reſpectu omnium objectorum, ſed quorundam, eorum ſcilicet quæ ſunt ad finem; nec reſpectu cujuſlibet ſtatus naturæ, ſed illius tantùm in quo natura deficere poteſt: nam ubi non eſt defectus in apprehendendo & conferendo, non poteſt eſſe voluntas mali in his quæ ſunt ad finem, ſicut patet in Beatis. Et pro tanto dicitur quòd velle malum nec eſt libertas, nec pars libertatis, quamvis ſit aliquod ſignum libertatis.* Quibus verbis apertiſſimè docet noſtram concluſionem: triplicem enim indifferentiam in voluntate diſtinguit; unam contradictionis, inquantum poteſt velle vel non velle; alteram contrarietatis ad objecta ſecundùm ſe conſiderata, & præſcindendo ab ordine ad finem; & tertiam quæ eſt etiam contrarietatis, ſed quæ reſpicit objecta ut dicunt ordinem ad finem, vel ab eo recedunt; unde vocatur indifferentia contrarietatis ad bonum & malum. Duas priores dicit convenire voluntati in quocumque ſtatu, ſubindeque eſſe de libertatis eſſentia, & ejus rationem formalem ingredi: ultimam verò ait non competere voluntati in quocumque ſtatu, ſed in eo tantùm in quo natura poteſt deficere, qui eſt ſolus ſtatus viatoris: & ex hoc infert, velle malum, ſeu peccare, nec eſſe libertatis eſſentiam, nec partem libertatis, ſed tantùm aliquod indicium & ſignum illius; quia nemo peccat niſi qui poteſt rectè operari, & eligere ſervato ordine finis, quod ad libertatis perfectionem pertinet: ut idem Doctor Angelicus declarat 1. p. qu. 62. art. 8. ad 3. his verbis: *Liberum arbitrium ſic ſe habet ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, ſicut ſe habet intellectus ad concluſiones. Manifeſtum eſt autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet, ut in diverſas concluſiones procedere poſſit ſecundùm principia data: ſed quòd in aliquam concluſionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc eſt ex defectu ipſius. Unde quòd liberum arbitrium diverſa eligere poſſit, ſervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: ſed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod eſt peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis: unde major libertas arbitrij eſt in Angelis, qui peccare non poſſunt, quàm in nobis, qui peccare poſſumus.* Ubi nomine *defectus* non debet intelligi carentia libertatis (cùm certum de fide ſit ad peccatum requiri libertatem, & actum peccaminoſum eſſe actum liberum) ſed diminutio quædam perfectionis libertatis, cauſata in peccatore ex averſione & receſſu à Deo, & converſione ſeu adhæſione ad creaturam. Cùm enim libertas ſit perfectio ſimpliciter ſimplex, à Deo ut à primo libero, primoque totius libertatis fonte promanans; quælibet autem res perficiatur per conjunctionem ad ſuum principium, & debilitetur ac minuatur per receſſum ab illo; libertas noſtra quantò Deo magis adhæret, tantò evadit illuſtrior, perfectior, & cumulatior; & è contra quantò magis per peccatum ab illo recedit, & creaturæ adhæret, tantò debilior eſt ac decoloratior. Unde in Beatis major eſt libertas in ordine ad bona creata & particularia, quàm in viatoribus, & major in viatoribus quàm in damnatis: imò & inter viatores, Chriſtus, Beata Virgo, & alij Sancti confirmati in gratia, erant magis liberi quàm alij, qui eodem privilegio non gaudebant. Ideòque Auguſtinus libertatem tantò majorem affirmat, quantò divinæ gratiæ ſubjectior fuerit; & magnam docet eſſe libertatem, quando poſſumus non

peccare; maximam verò, cùm nec peccare quidem possumus, prorsus Deo subjecti. Item D. Thomas jam citatus ait: *quòd major libertas arbitrij est in Angelis qui peccare non possunt, quàm in nobis, qui peccare possumus.* Ubi notanda sunt illa verba, *libertas arbitrij*: nam apertè declarant S. Doctorem non loqui de libertate à peccato, vel à miseria (ut perperam exponit Petrus à S. Ioseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat) sed de libertate à necessitate; hæc enim per libertatem arbitrij intelligitur. Quare falsum est, & à mente S. Thomæ penitùs alienum, quod idem Author ibidem asserit, nempe viatores esse magis liberos, quàm beatos, libertate à necessitate; tametsi beati dicantur magis liberi quàm viatores, tum libertate à peccato, tum libertate à miseria: falsum (inquam) est, quia cùm non solùm lebertas à peccato, & libertas à miseria, sed etiam libertas à necessitate sit perfectio simpliciter simplex, & ut ait D. Bernardus suprà relatus, *Divinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro*; si viatores sint magis liberi libertate à necessitate, quàm beati & comprehensores, erunt illis superiores in aliqua perfectione simpliciter simplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & quâ creatura intellectualis cæteras omnes antecellit: unde fures v. g. vel adulteri Christum, Beatissimam Virginem, & supremum Angelorum in aliqua perfectione simpliciter simplici superabunt; quod non solùm videtur absurdum, sed etiam piarum aurium offensivum.

Disp. 2. sect. 8. in fine.

214. Confirmatur: Libertas indifferentiæ est eximia illa ac singularis perfectio, secundùm quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, ut art. 1. ex Tertulliano, & aliis SS. Patribus demonstravimus: Sed absurdum est dicere, imaginem Dei perfectiorem esse in viatoribus, quàm in beatis, & in peccatoribus, quàm in Sanctis confirmatis in gratia: Ergo & asserere illos libertate indifferentiæ istis esse liberiores.

215. Dices cum Petro à S. Ioseph: Beati neque quoad specificationem, neque quoad exercitium, sunt liberi circa beatitudinem & summum bonum, sed utroque modo necessitantur ad diligendum Deum quem clarè vident: viatores autem, etsi non sint liberi quoad specificationem in ordine ad beatitudinem, sunt tamen liberi in ordine ad illam quoad exercitium actûs; quia etsi non possint velle oppositum beatitudinis, possunt tamen actu non cogitare de illa, & eam actu non amare: Ergo viatores sunt magis liberi quàm beati, libertate à necessitate.

216. Respondeo primò, quod si illud argumentum concluderet, probaret non solùm viatores esse magis liberos quàm beatos, sed etiam quàm Deum ipsum: cùm Deus tam quoad specificationem quàm quoad exercitium ad sui cognitionem & amorem necessitetur, & viatores quoad utrumque & utroque modo sint liberi. Unde Adversario verba illa Augustini contra Julianum objicere possumus: *Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?*

217. Respondeo secundò, concesso Antecedente, negando Consequentiam: sicut enim discursus non est circa prima principia, sed circa conclusiones, ita nec electio (nec per consequens libertas, quæ vis quædam elective dicitur) est de ultimo fine simpliciter, sed tantùm de mediis ad illum conducentibus, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. ubi ait: *Sumus domini nostrorum actuum, secundùm quod possumus hoc vel illud eligere: electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in 3. Ethic. Vnde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.* Licèt ergo Beati non sint liberi circa bonitatem divinam secundùm se consideratam, sed tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium ad eam diligendam necessitentur; quia tamen liberè diligunt objecta creata, quæ non habent necessariam cum summo bono connexionem; imò ipsam divinam essentiam, ut in actu exercito est ratio diligendi creaturas, non sunt minùs liberi quàm viatores; etsi isti non adhæreant immobiliter ultimo fini, sed possint ab eo averti, & eligere bona creata, divertendo se ab ordine ad illum: nam (ut suprà ex D. Thoma dicebamus) sicut cognoscere conclusiones, prætermittendo ordinem quem habent ad principia, non est perfectio, sed defectus cognitionis; ita eligere aliquid, divertendo ab ordine finis, non confert ad perfectionem libertatis, sed est illius nævus ac defectus. Unde Bellarminus tomo 4. de gratia & libero arbit. lib. 3. cap. 6. *Posse eligere malum non est virtus liberi arbitrij, sed defectus; nihil enim aliud est, nisi posse in agendo falli & errare: itaque hoc defectu remoto, non perit, sed fortius liberiusque efficitur liberum arbitrium beatorum.*

218. Quæres, an potentia peccandi sit saltem quædam pars, & extensio libertatis creatæ?

Respondeo illam non esse partem aut extensionem libertatis creatæ, consideratæ secundùm suam essentiam & rationem formalem, sed solùm statûs accidentalis imperfectionibus involuti, quem habet in viatoribus non confirmatis in gratia.

219. Prima pars hujus resolutionis sumitur ex Anselmo in dialog. de lib. arbit. cap. 1. ubi ait: *Nec libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas:* & ex D. Thoma loco suprà adducto ex qu. 22. de verit. Et patet ex dictis: cùm enim nec in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia, sit potentia peccandi, si illa esset pars aut extensio libertatis consideratæ secundùm suam essentiam, sequeretur essentiam libertatis non esse integrè, totaliter, & adæquatè in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia; quod plusquam absurdum est.

220. Secunda verò mihi etiam videtur manifesta, etsi à Gibiufo, aliisque Recentioribus negetur. Ratio est primò, quia Scriptura, Concilia, & SS. Patres, quos suprà adduximus, explicant libertatem hominis viatoris per potestatem extendendi manum ad bonum & malum: Ergo potentia peccandi pertinet ad statum libertatis, prout est in viatoribus, saltem ut pars vel extensio illius. Unde Hieronymus Epist. 146. *Solus Deus est in quem peccatum non cadit. Cætera cùm sint liberi arbitrij* (defectibilis & non confirmati in gratia) *in utramque partem suam possunt flectere voluntatem.*

221. Secundò: Peccare est liberè agere: Ergo potentia peccandi est vera libertas iu actu primo, & libertatis adæquatè sumptæ, ut est in nobis viatoribus, pars aliqua, vel extensio. Antecedens est ita certum, ut sine errore negari non possit: nam ut ait Augustinus lib. de vera relig. cap. 14. *Vsque adeò peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba*

dissentiat. Consequentia probatur: Repugnat dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato: Ergo si peccatum est actus secundus liber, necesse est potentiam peccandi esse facultatem liberam, aut libertatis partem aliquam.

222. Tertiò: Si potentia peccandi non esset pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, potentia non peccandi, seu abstinendi à peccato, non esset etiam pars illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: libertas unius contradictorij involvit libertatem alterius, ut salva sit utriusque optio, quæ est de ratione libertatis. Unde Aristoteles 5. Ethic. cap. 5. sic ait: *Quibus in rebus in nostra potestate situm est agere, in iis & non agere; & in quibus non agere, in iis est & agere.* Quæ verba explicans D. Thomas ibidem lect. 11. ait: *Si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra, & è converso*, ut suprà retulimus: Ergo si potentia peccandi non sit pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, similiter potentia non peccandi non poterit esse pars illius.

223. Dices primò: Posse errare non est pars vel extensio scientiæ: Ergo similiter posse peccare non erit pars vel extensio libertatis, etiam consideratæ secundùm statum quem habet in viatoribus.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia errare non est actu scire, sicut peccare est liberè agere: unde cùm repugnet dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato, potentia peccandi erit facultas libera, seu libertatis pars aliqua, ut suprà arguebamus.

224. Dices secundò: Libertas cùm sit idem cum voluntate, habet pro objecto bonum, subindeque non potest ferri in malum & peccatum: Ergo potentia peccandi non potest esse libertatis pars vel extensio.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Habet pro objecto bonum, ut abstrahens ab honesto, utili, & delectabili, concedo Antecedens: bonum tantùm honestum & rationi consonum, nego Antecedens, & Consequentiam: Cùm enim voluntas sit appetitus totius suppositi, cui implantatus est gradus sensitivus, potest ferri in bonum delectabile, tametsi inhonestum & rationi dissonum, subindeque eligere malum morale & peccatum, bono aliquo utili vel delectabili vestitum, ut infœlix experientia satis ostendit.

§. VI.

Præcipuum Jansenij fundamentum convellitur.

225. OBIICIT primò Jansenius (& est præcipuum ejus fundamentum) Juxta doctrinam D. Augustini, & aliorum Patrum, præcipuè Græcorum, liberi arbitrij ratio in eo consistit, quòd actus nostros habeamus in nostra potestate: Sed actus purè spontanei, seu à sola coactione immunes, sunt in nostra potestate: Ergo sunt liberi, atque adeò libertas in sola spontaneitate salvatur. Major est certa, & patet ex dictis §. 1. ratione 3. Minorem autem probat ex Augustino, perspæpè asserente, illud esse in nostra potestate, quod cùm volumus facimus, vel quod facimus si volumus, ut patet ex cap. 3. libri 2. de lib. arbit. ubi ait: *Illud nos habere in potestate dicimur, quod cùm volumus facimus:* idemque reperit lib. 3. contra Maximinum cap. 14. de spiritu & littera cap. 31. & lib. 1. retract. cap. 31. ex quo celebri Augustini effato infert Jansenius, omnes actus à voluntate nostra elicitos, quamvis purè spontaneos, & à sola coactione immunes, esse in nostra potestate, quia fiunt cùm volumus.

Confirmat hunc discursum ex eo quòd Augustinus lib. 3. de lib. arbit. cap. 3. & lib. 5. de civit. cap. 9. & 10. disputans cum Evodio & cum Cicerone, quo pacto per præscientiæ necessitatem non tollatur libertas voluntatum nostrarum, cùm necesse sit omnino fieri quicquid præviderit futurum Deus? Non aliter hanc difficultatem resolvit, nec libertatem arbitrij nostri cum præscientia divina alio modo conciliat, quàm dicendo quòd licèt Deus præsciat voluntates seu volitiones nostras, tamen remanent liberæ, quia fiunt à nobis, si volumus, & sunt perfectè voluntariæ. Unde ibidem cap. 10. arbitrij libertatem cum simplici & absoluta necessitate cohærere apertissimè docet, his verbis: *Si illa definitur necessitas, secundùm quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim & vitam Dei, & præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, & cuncta præscire.* Tandem concludit Jansenius lib. 6. de gratia Salvatoris cap. 8. versùs finem: *In Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quòd actus aliquis voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, & non agere posset: quamvis doctrina hæc mira Scholasticis & non mediocriter mira videatur.* 226.

Huic argumento, in quo Jansenius veluti arcem suæ sententiæ constituit, patet responsio ex dictis §. 1. ratione 3. ibi enim ostendimus, verè quidem D. Augustinum, aliosque Patres, & Theologos ac Philosophos cum Aristotele & D. Thoma definire liberum arbitrium per esse in nostra potestate, ac docere actus illos esse liberos, qui subduntur dominio & potestati nostræ voluntatis: Sed juxta communissimam & constantissimam eorumdem doctrinam, non dici nos habere in nostra potestate, nisi actus illos quos possumus facere vel non facere, seu qui cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis, non autem illos quos spontaneè tantùm & sine coactione elicimus. Unde in forma respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, ex Augustini authoritate desumptam, dicendum est, quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in testate, quod cùm volumus facimus, vel quod facimus, si volumus, hoc debet intelligi de eo quod ita facimus cùm volumus, ut oppositum facere & velle possimus, subindeque de actu indifferenti, & non purè spontaneo. Patet hoc ex ipso Augustino de spiritu & littera cap. 31. ubi sic pronunciat: *Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit.* Indeque colligit fidem esse in nostra potestate, quia credimus si volumus, & non credimus si nolumus. Favet etiam communis & usitatus loquendi modus: quando enim dicimur facere aliquid cùm volumus, aut (quod idem sonat, & promiscuè usurpatur ab Augustino) facere si volumus, subintelligi solet, juxta communem hominum sensum, & non facere cùm 227.

nolumus, aut ſi non volumus; ita ut ſit in noſtra poteſtate velle aut nolle, & facere aut non facere, prout libet. Neque enim de his quæ neceſſariò fiunt, talis loquendi modus uſurpatur: v. g. Beati qui neceſſariò Deum diligunt, non dicunt de ſeipſis, diligimus Deum cùm volumus, aut ſi volumus; neque de illis quiſquam ſic ait: Sancti Deum videntes, eum diligunt ſi volunt, aut cùm volunt. Item dicimus Deum poſſe creare alium mundum ſi velit, quia id poteſt velle & non velle: Sed non dicimus Patrem & Filium poſſe producere Spiritum Sanctum ſi volunt, aut cùm volunt, quia nimirum iſte modus loquendi ſignificat poteſtatem ad oppoſitum, quæ in prædictis exemplis deeſt: unde cùm non habemus in noſtra poteſtate velle & non velle, facere & non facere, ut contingit in actibus purè ſpontaneis, non poſſumus dicere, quòd illud facimus cùm volumus, aut ſi volumus. Quod poteſt confirmari ex alio Auguſtini loco, ſole ipſo clariori, ait enim libro de correp. & gratia cap. 7. *Poteſt dici homini, in eo quod audieras & tenueras, in eo perſeverares ſi velles: nullo autem modo dici poteſt: id quod non audieras, crederes ſi velles.* Quibus verbis apertiſſimè ſignificat iſtam locutionem, *crederes ſi velles*, nullo modo poſſe verificari de homine, qui defectu notitiæ myſteriorum fidei eſt impotens ad credendum, ſubindeque hunc loquendi modum, *hoc ageres ſi velles*, ſupponere in ſubjecto poteſtatem indifferentem ad illud opus ſic ſub conditione voluntatis expreſſum. Quare ſi Chriſtus v. g. ita fuiſſet neceſſariò determinatus ad curandum leproſum illum, cujus fit mentio Matth. 8. ſicut erat determinatus ad diligendum Deum, ita quòd caruiſſet poteſtate ad oppoſitum, abſurdiſſimè illi dixiſſet leproſus: *Domine ſi vis potes me mundare.* Quâ ergo ratione, & quâ apparentiâ nobis vult perſuadere Janſenius, quod Beati, ſi volunt, amant Deum; ſi non volunt, non amant, ſi nobiſcum ſupponit eos nunquam poſſe non velle?

228. Ex his patet reſponſio ad confirmationem: quando enim Auguſtinus diſputans cum Evodio & Cicerone, aſſerit præſcientiam divinam non officere libertati actionum noſtrarum, quia non impedit quin faciamus cùm volumus, aut ſi volumus, imò facit ut pleniſſimè velimus; per hoc intendit docere, divinam præſcientiam libertatem noſtram non lædere, quia licèt ſit cauſa noſtrarum actionum, eas tamen cauſat non ſolùm quantùm ad ſubſtantiam, ſed etiam quantùm ad modum, & facit non ſolùm ut agamus, ſed etiam ut liberè operemur, retinendo ſcilicet potentiam ad oppoſitum: nam ut jam oſtendimus, juxta doctrinam Auguſtini, & communem hominum ſenſum, facere cùm volumus, aut ſi volumus, ſignificat nos agere cum potentia ad oppoſitum, & non ſolùm ſpontaneè ac ſine coactione. Quòd autem hoc velit Auguſtinus, & de ſola ſpontaneitate ſeu immunitate à coactione non loquatur, patet: quia aliàs non reſolveret difficultatem & quæſtionem ab Evodio & Cicerone propoſitam: neque enim illi dubitabant, neque ulla difficultatis umbra in eo eſt, quomodo Deus poſſit certò præſcire, & infallibiliter, ea quæ à nobis facienda ſunt, tametſi fiant non coactè & ſine violentia illata voluntati, quam in actibus ipſius voluntatis ſimpliciter inferri, contradictionem implicat, ut fatetur Janſenius, quia hoc eſſet facere ut volitio non ſit volitio. Quare ſi Auguſtinus reſpondet (ut Adverſario placet) volitionem quamvis præſcitam à Deo, nihilominus eſſe liberam, quia elicitur à voluntate ſpontaneè & ſine coactione, etſi fiat neceſſariò ac ſine potentia ad oppoſitum, planè conſentit Evodio & Ciceroni, aut ſuccumbit difficultati, reſpondens id de quo ipſi minimè dubitabant, videlicet noſtras volitiones ſpontaneè & ſine coactione à nobis elici, & diſſimulans id de quo erat difficultas & quæſtio propoſita, quomodo ſcilicet divina præſcientia ſit infallibilis, & nihilominus volitiones noſtræ ſint liberæ, id eſt, contingenter futuræ, ita ut poſſent non eſſe futuræ: hæc enim non poſſe inter ſe cohærere, exiſtimabat Tullius, & idcirco negabat divinam præſcientiam ad actus noſtros liberos ſe extendere. Quod diſertiſſimè tradit in libro de fato, cùm docet *ne Apollinem quidem futura poſſe dicere, niſi ea quorum cauſas natura ita contineret, ut ea fieri neceſſe eſſet.* Unde Auguſtinus 5. de civit. cap. 9. de eo loquens ait: *In has angustias coarctat animum religiòſum, ut unum eligat è duobus, aut eſſe aliquid in noſtra voluntate, aut eſſe præſcientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratur eſſe non poſſe, ſed ſi alterum confirmatur, alterum tolli, & ſi elegerimus præſcientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium, &c. Quod ut confirmaretur, negavit præſcientiam futurorum; atque ita dum vult facere liberos, facit ſacrilegos.*

Ex quo facilè intelliges quid velit Auguſtinus, 229.
dum docet cap. 10. libri 5. de civitate, quòd neceſſitas, ſecundùm quam dicimus neceſſe eſſe ut ita ſit aliquid, vel ita fiat, ſicut à Deo præſcitum eſt, non officit libertati: ſolùm enim intendit neceſſitatem, quam divina præſcientia in actus noſtros liberos invehit, eorum contingentiam & libertatem non tollere, ut Tullius contendebat; quia talis neceſſitas non eſt abſoluta & antecedens, ſicut ea quæ oritur ex cauſis naturalibus, ſed hypothetica tantùm & conſequens, quæ non præjudicat libertati. Quod illuſtrat ſimilitudine vitæ divinæ (quo nomine actiones illas intellectûs & voluntatis deſignat, quibus Dei vita continetur) inter quas plurimæ ſunt liberæ, & omni neceſſitate expeditæ; multa enim Deus vult liberè, ſubindeque etiam ea liberè intelligit per ſcientiam viſionis: unde cùm dicimus Deum neceſſariò ſemper vivere, illud divinæ vitæ libertatem non adimit, ſed eam infert potiùs & includit.

Ad illud quod ſubdit Janſenius, *Nempe in* 230.
Auguſtini doctrina paradoxum inauditum eſſe, quòd actus aliquis voluntatis propterea ſit liber, quia ab illo deſiſtere voluntas & non agere poſſet, patet eſſe falſum ex ſuprà dictis: plura enim Auguſtini teſtimonia ſuprà adduximus, in quibus S. Doctor libertatem indifferentiæ apertè docet. Celebre eſt illud libri 2. de actis cum Fœlice Manichæo cap. 4. *Habet unuſquiſque in voluntate aut eligere quæ bona ſunt, & eſſe arbor bona, aut eligere quæ mala ſunt, & eſſe arbor mala.* Et illud libri de ſpiritu & littera cap. 34. *Conſentire vocationi Dei, vel ab ea diſſentire, propriæ voluntatis eſt.* Addi etiam poteſt illud quod docet lib. 3. de lib. arbit. cap. 1. nempe motum animi noſtri quô (relicto bono incommutabili) ad mutabilia convertimur, diſſimilem eſſe motui lapidis, quô naturaliter movetur deorſum, in eo quod in poteſtate non habet

lapis cohibere motum quò fertur inferiùs, benè A tamen animus motum quò superioribus desertis, inferiora diligit; & ideò naturalis est lapidi ille motus, animo verò iste voluntarius. Item idem S. Doctor in libro de gratia & lib. arbit. quem pro concilianda libertate cum gratia edidit, cap. 2. relatis his Scripturæ verbis: *Appositi tibi ignem & aquam, ad quodcumque volueris extende manum tuam. In conspectu hominis vita & mors, quodcumque placuerit, dabitur ei,* subjungit exclamando: *Ecce apertissimè videmus expressum liberum humanæ mentis arbitrium:* illis scilicet verbis, quæ manifestè sonant libertatem indifferentiæ circa bonum & malum.

Ex his tribus ultimis testimoniis patet D. Au- B gust. admisisse libertatem indifferentiæ, non solùm in libris quos scripsit adversùs Manichæos (ut fatetur Jansenius) sed etiam in concertationibus quas habuit contra Pelagianos. Non ergo in Augustini doctrina paradoxum inauditum est, quòd actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia ab illo desistere voluntas, & non agere possit. Imò potiùs mira, nova, & falsa est Adversariorum sententia, libertatem in sola spontaneitate seu immunitate à coactione constituens, & asserens nullum posse dari actum à voluntate elicitum, qui non sit liber; cùm in actibus elicitis voluntas cogi non possit. Unde illis cum Augustino dicere licet: *Mira sunt quæ* *Lib. 3. contra Julian. cap. 3.* *dicitis, nova sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ* C *dicitis: mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

§. VII.

Aliud Jansenij fundamentum destruitur.

231. OBIICIT præterea Jansenius: Eo ipso quòd homo sponte agit & non coactè, liberè operatur: Ergo libertas in sola spontaneitate seu immunitate à coactione consistit. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Augustino lib. 3. de libero arbit. cap. 4. ubi ait homines justè puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præscientiâ suâ non cogit facienda quæ futura* D *sunt.* Item disputans cum Pelagianis, non aliter cum efficacia gratiæ arbitrij conciliat libertatem, quàm asserendo voluntatem à gratia non cogi, ut patet ex libro 1. operis imperfecti, pagina 150. & 151. ubi Juliano ita percontanti: *Interrogo ad quem modum liberetur voluntas, ut bonum semper velle cogatur, & malum velle non possit? an ut utrumque possit appetere?* respondet: *Absit ut dicatur à nobis; si enim cogitur, non vult.* Idem videre est apud Prosperum, Fulgentium, & alios SS. Patres, quorum omnium sententiam expressit Petrus Diaconus in libro ad Fulgentium cap. 6. dicens: *Pater attrahit ad* E *veram libertatem, non violentâ necessitate, sed infundendo charitatem per Spiritum Sanctum.*

232. Confirmatur: SS. Patres passim docent voluntarium seu spontaneum, & liberum esse omnino synonima, omnemque actum voluntatis, eo ipso quòd voluntarius & spontaneus est, liberum esse: Ergo arbitrij libertas in eo sita est, quòd homo sponte seu voluntariè operetur, non verò in eo quòd agat cum electione & indifferentia. Consequentia est manifesta, Antecedens probatur variis SS. Patrum testimoniis: Tertullianus enim lib. 2. contra Marcionem cap. 6. ait: *Libertatem arbitrij in utramque partem concessam esse homini, ut bono sponte servando, & malo sponte vitando, sui dominus constanter occurreret.* Prosper verò libro contra Collatorem cap. 18. seu potiùs 19. hanc tradit liberi arbitrij definitionem: *Liberum arbitrium est rei sibi placitæ spontaneus appetitus.* Quam definitionem ex Augustino desumpsit, qui libro de duabus animabus cap. 1. liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo.* Item Damascenus lib. 3. fidei cap. 14. dicit: *Arbitrij libertas nihil aliud est quàm voluntas.* Idem asserit Hugo à S. Victore in Summa sent. 2. cap. 4. *Liberum arbitrium* (inquit) *ex eo dicitur, quòd est voluntarium.* Favent etiam Anselmus & Bernardus: ille enim libro de concord. cap. 2. sic ait: *Ex libertate fit quod fit ex voluntate:* iste verò in libro de gratia, & libero arbitrio sic discurrit: *Ibi ergo consensus, ubi voluntas: porro ubi voluntas, ibi libertas.*

Ut hæc testimonia, quæ primâ fronte appa- 233. rent difficilia, clarè exponantur, & Janseniana opinionis latebræ ac insidiæ faciliùs detegantur. Notandum est primò, coactionis nomen tripliciter sumi: Primò strictè & rigorosè, pro interna violentia, quâ voluntas invita prorsus ac reluctans ad volendum adigatur; quo pacto usurpatur communiter à Philosophis & Theologis, qui coactum definiunt, id quod est à principio extrinseco, passo non conferente vim, ut disputatione præcedenti vidimus. Secundò largè & impropriè, prout vim tantùm moralem significat, quæ efficit ut id quod agimus, etsi voluntarium simpliciter & liberum sit, aliquatenus tamen non voluntarium, seu involuntarium secundùm quid appelletur; sic vulgò dicimus mercatorem, metu naufragij coactum, projicere merces in mare, & ægrotum metu mortis, ægrè licèt & invitò, permittere brachium sibi abscindi. Tertiò necessitas simplex, quam libertati opponimus, coactionis nomine plerumque à SS. Patribus appellatur, ut docent Bellarminus libro 3. de gratia & lib. arb. cap. 6. & Estius in 2. dist. 21. §. 2. & patet ex Augustino disp. 1. contra Fortunatum Manichæum, ubi illum sic affatur: *Quomodo habemus peccata, si natura contraria nos cogit facere quod facimus? qui enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat:* Et disp. 2. docet quòd Manichæi affirmabant, *animam à contraria natura cogi delinquere*: id est ex ipsius interpretatione, ita pellici ad peccandum, *ut resistendi potestas nulla sit.* In eodem sensu nomen coactionis usurpat S. Thomas in 2. dist. 25. qu. 1. art. 2. dum dicit intellectum *vi demonstrationis cogi*, id est necessitari ad assentiendum.

Notandum secundò, quòd cùm spontaneum 234. coacto opponatur, tot spontanei, quot coacti species esse debent. Unde spontaneum primò strictè & rigorosè usurpatur pro eo quod fit absque violentia ab agente extrinseco impressa; & hoc modo voluntas in omnibus actibus elicitis agit spontaneè, cùm in illis nullam possit pati violentiam, ut disputatione præcedenti ostendimus. Secundò spontaneum interdum sumitur pro eo quod vim seu coactionem moralem excludit: nam ut coactus, invitus, ac nolens agere dicitur, quem impendentis periculi metus ad agendum impellit; sic sponte ac volens agere dicendus est, qui nullâ vi extrinsecùs admotâ, nutu tantùm suo agere cernitur. Tertiò, sicut coactum interdum sumitur pro necessario, seu ad unum tantùm determinato;

ita ſpontaneum nonnunquam à SS. Patribus A uſurpatur pro eo quod liberum eſt, & ſimplicem ſeu abſolutam neceſſitatem excludit. Idem dicendum eſt de voluntario; nam quod perfectè liberum, & abſolutæ neceſſitatis expers eſt, interdum à SS. Patribus voluntarium ſimpliciter appellatur, ut patet ex illo Auguſtini: *Peccatum adeò voluntarium eſt malum, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium.*

235. Notandum tertiò ex D. Thoma quæſt. 22. de verit. art. 5. in voluntate duplicem debere diſtingui conceptum, unum naturæ, alium voluntatis formaliter. Conceptus naturæ eſt illi communis cum omnibus aliis rebus creatis, & in hoc conſiſtit, quòd ſicut aliæ res aliquod bonum B ſibi proprium & conveniens, vel ad aliquam operationem ſibi connaturalem ex natura ſua determinatæ ſunt; ita voluntas, inquantum eſt natura quædam, aliquid naturaliter vult; nam voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, & voluntas Dei ad ſui dilectionem. Conceptus voluntatis eſt illi proprius & peculiaris, & conſiſtit in eo quòd in ordine ad aliqua indifferenter & indeterminatè ſe habeat. Unde D. Thomas 1. p. qu. 41. art. 2. ait: *Voluntas & natura ſecundùm hoc differunt in cauſando, quòd natura determinata eſt ad unum, ſed voluntas non eſt determinata ad unum.* Et paulò poſt: *Eorum igitur voluntas principium eſt, quæ poſſunt ſic vel aliter* C *eſſe; eorum autem quæ non poſſunt niſi ſic eſſe, principium naturæ eſt.* Et qu. 2. de potentia ar. 3. *Voluntas* (inquit) *inquantum voluntas, cùm ſit libera, ad utramlibet ſe habet; poteſt enim voluntas agere vel non agere; & ſi reſpectu alicujus hoc voluntati non convenit, hoc accidet voluntati, non inquantum voluntas eſt, ſed ex inclinatione naturali, &c.* Ex quibus patet liberum arbitrium eſſe ipſam voluntatem, nimirum quatenus voluntas eſt, non quatenus natura; ſubindeque idem eſſe juxta D. Thomam, fieri ex voluntate, ut voluntas eſt formaliter, & fieri ex libero arbitrio. His præmiſſis,

236. Ad argumentum reſpondeo, negando Ante- D cedens. Ad cujus probationem dico, quòd quando S. Auguſtinus ait homines juſtè puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præſcientiâ ſuâ non cogit facienda quæ futura ſunt*, nomine *coactionis* non intelligit ſtrictam illam & rigoroſam violentiam, de qua loquuntur Philoſophi & Theologi, ſed nomen illud uſurpat pro ſimplici neceſſitate, & docere intendit, nullam à Dei præſcientia voluntatibus noſtris inferri neceſſitatem, quæ à peccato excuſet. Similiter in concertationibus cum Pelagianis eadem notione coactionis nomen uſurpat, cùm docet gratiam efficacem noſtras non cogere voluntates: nam eodem modo illam ſumit quo Ju- E lianus, cui interroganti reſpondet: Julianus autem dum Auguſtinum interrogat, *Ad quem modum liberetur voluntas ut bonum ſemper velle cogatur*, nomine *coactionis* intelligit ſimplicem neceſſitatem, quæ uni parti voluntatem affigat, ut fatetur Janſenius lib. 2. de hæreſi Pelag. cap. 1. ubi de Pelagianis, præcipuè de Juliano loquens, ſic ait: *Hanc autem neceſſitatem ſubinde coactionem vocat: non enim tam intelligit coactionem propriè dictam, quæ fit renitente voluntate, quàm illam ad unam partem addictionem, quâ liberum arbitrium non niſi ad bonum, vel non niſi ad malum velle poſſe diceretur.* Ergo cùm Auguſtinus reſpondet Juliano: *Abſit ut dicatur à nobis; ſi enim cogitur, non vult*, nomine *coactionis* ſimplicem neceſſitatem intelligit, quam cum gratia efficaci pugnare Julianus putabat, & ipſe Auguſtinus negabat. Dum verò idem S. Doctor liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo*, de coactione morali intelligi debet: nam ut ipſemet Janſenius lib. 4. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 21. ad eum locum explicandum annotat, *Quiſquis timore compulſus aliquid facit, non facit hoc nullo cogente, & conſequenter non voluntate, ſeu volens, phraſi Auguſtini, ſed neceſſitate, hoc eſt nolens, invitus, & coactus facit.*

Ad confirmationem dicendum eſt, quòd quando SS. Patres aſſerunt voluntatem eſſe liberam, 237. quia ſponte agit, hoc nomen uſurpant, prout non ſolùm rigidam coactionem, ſed etiam ſimplicem neceſſitatem excludit. Similiter cùm docent quòd arbitrij libertas nihil eſt aliud quàm voluntas; quod fit ex voluntate, fieri ex libertate; quòd ubi eſt voluntas, ibi eſt libertas, &c. loquuntur de voluntate ſecundùm quòd formaliter voluntas eſt, & prout diſtinguitur à ſeipſa quatenus habet rationem naturæ: quia nunquam contingit voluntatem ut voluntas eſt, velle, niſi liberè velit, & cum poteſtate ad oppoſitum; nam ut ex D. Thoma ſuprà retulimus, *Voluntas inquantum voluntas, cùm ſit libera, indifferenter ſe habet ad utrumlibet.*

§. VIII.

Teſtimonia D. Thomæ ab Adverſariis objecta exponuntur.

238. MULTA congerunt, & accumulant Janſenius & Vincentius Lenis D. Thomæ teſtimonia, quæ favere videntur eorum ſententiæ: ea tamen ad tria genera ſeu capita revocari poſſunt. Primum eſt eorum in quibus affirmat naturalem neceſſitatem non repugnare libertati voluntatis, ut 1. p. qu. 82. art. 1. ad 1. ubi ait: *Neceſſitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet qu. 22. de verit. art. 5. ad 1. & ad 3. & qu. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem infert, Deum liberè ſeipſum diligere, & Patrem liberè producere Spiritum Sanctum.

239. Secundum eſt eorum, quibus videtur aſſerere, hominem eſſe liberi arbitrij, per ſolam libertatem à coactione, cujuſmodi eſt quod ait in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo quòd cogi non poteſt.* Et 1. p. qu. 83. art. 2. ad 3. *Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidiſſe, non quantùm ad libertatem naturalem quæ eſt à coactione, ſed quantùm ad libertatem quæ eſt à culpa & miſeria.* Ubi videtur ſupponere libertatem naturalem, ſeu eſſentialem, per ſolam immunitatem à coactione ſalvari.

240. Tertium eſt eorum, quibus docere videtur, opus eſſe laude vel vituperio dignum, meritorium vel demeritorium, ex eo ſolùm quòd voluntarium & ſpontaneum eſt, ſeu liberum à coactione; v. g. hîc qu. 6. art. 2. ad 3. ubi ait: *Laus & vituperium conſequuntur actum voluntarium, ſecundùm perfectam voluntarij rationem, qualis non invenitur in brutis.* Et in 3. diſt. 12. qu. 2. art. 1. ad 3. ubi ſic habet: *Impotentia coactionis, quæ opponitur voluntario, tollit rationem meriti & demeriti, non impotentia quæ eſt ex perfectione, in bonitate vel malitia, quia hoc voluntarium non tollit, ſed ponit voluntarium confirmatum ad unum.*

Ad

Ad teſtimonia primæ claſſis triplex poteſt adhiberi ſolutio. Prima eſt, quòd quando Sanctus Thomas ait, *quòd naturalis neceſſitas non aufert libertatem*, loquitur de libertate potentiæ, non verò de libertate actûs, ut patet ex ipſius verbis, ait enim: *Neceſſitas naturalis non repugnat voluntati, non repugnat dignitati voluntatis, non aufert libertatem voluntatis.* Unde ſolùm intendit, quòd etſi voluntas, ut habet rationem naturæ, eliciat aliquos actus neceſſarios, & ad unum determinatos, ut velle beatitudinem in communi, hoc tamen non obſtat quòd eadem facultas, ut habet rationem voluntatis formaliter; ſub quo conceptu habet rationem liberi arbitrij, & indifferenter ſe habet ad utrumlibet (ut §. præcedenti ex eodem S. Doctore annotavimus) aliquos actus liberos exerceat, & ad aliqua objecta, quæ cum beatitudine neceſſariam connexionem non habent, indifferenter & determinatè ſe habeat. 241.

Secunda ſolutio ſeu explicatio eſt Caietani loco citato 1. partis, ubi ſic habet: *In reſponſione ad primum nota, quòd cùm dicitur quòd neceſſitas naturalis non aufert libertatem, poteſt benè vel malè intelligi: malè quidem, ſi intelligatur quòd neceſſitas naturalis, tam objectivè, quàm elicitivè, ſtat cum libertate illius actûs; hoc enim non eſt intelligibile: benè verò, intelligendo quòd naturalis neceſſitas actûs quoad ſpecificationem, ſeu objectivè, non aufert libertatem ejuſdem, quia ſtat quòd liberè eliciatur.* Itaque juxta hanc ſolutionem Caietani, quando D. Thomas aſſerit quòd neceſſitas naturalis non aufert libertatem, ſi loquatur de libertate actûs, ſolùm intendit quòd neceſſitas quoad ſpecificationem, quæ in quibuſdam actibus reperitur, v. g. in volitione boni aut beatitudinis in communi, non obſtat quominus illi actus poſſint eſſe liberi quoad exercitium; quia neceſſitas tantùm quoad ſpecificationem, admixtam habet indifferentiam ad agendum vel non agendum hîc & nunc, ſeu quantùm ad exercitium actûs, aut ſaltem cum ea ſtare poteſt, ut patet in exemplo adducto: licèt enim homo non poſſit odio habere beatitudinem, poteſt tamen de ea actu non cogitare, & actum amoris erga illam ſuſpendere, ſeu actu non exercere. 242.

Tertiò reſponderi poteſt, quòd libertas dupliciter dicitur: uno modo prout importat inclinationem voluntatis, quatenus eſt natura, in proprium finem; ſicut & res quælibet liberè quodammodo (id eſt ſponte) in bonum ſibi naturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua ſponte & ſine ullo prorſus impedimento fluit, dicitur liberè fluere; & hoc modo libertas coactioni tantùm violentæ, non verò neceſſitati opponitur, magiſque libentia quàm libertas dici debet: alio modo libertas magis propriè appellatur, prout electionem dicit, & indifferentiam judicij reſpectu mediorum importat; nec ſimpliciter libertas qualiſcumque, ſed libertas arbitrij nominatur; & hoc modo non ſolùm coactionem violentam, ſed etiam neceſſitatem prorſus excludit, ut perpetuò docet S. Thomas, ac nominatim 1. contra gentes cap. 68. ubi expreſſis terminis ait: *Dominium quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in ejus poteſtate eſt velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exteriùs agentis.* Unde quando qu. 10. de potent. art. 2. ad 5. dicit voluntatem appetere liberè fœ- 243.

licitatem, licèt neceſſariò appetat illam; Deum liberè amare ſeipſum; Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere; hoc intelligi debet de libertate complacentiæ, ſeu ſpontaneitatis & libentiæ, quæ eſt libertas impropriè dicta, & ſecundùm quid, non autem de libertate propriè ſumpta, quæ arbitrij libertas dicitur, alioquin ſibi apertè contradiceret, cùm 1. p. qu. 19. art. 10. dicat quòd *liberum arbitrium habemus reſpectu eorum quæ non neceſſariò volumus, vel naturali inſtinctu; adeòque non pertinere ad liberum arbitrium, quòd volumus eſſe fœlices*; & ibidem doceat, Deum non habere liberum arbitrium reſpectu eorum quæ neceſſariò vult, putà reſpectu ſuæ bonitatis, quam amat neceſſariò; eandemque ob cauſam ibidem qu. 41. aſſerat Filium non produci à Patre per liberum arbitrium, quia naturali neceſſitate procedit: quæ ratio idem concludit de Spiritu Sancto, æquali neceſſitate producto. Ut ergo hæc loca ſpecie tenus inter ſe pugnantia concilientur, libertas à libero arbitrio diſtinguenda eſt, ſeu libertas lubentiæ à libertate arbitrij; & dicendum, neceſſitatem naturalis inclinationis non repugnare primæ libertati, benè tamen ſecundæ; & Deum liberè ſe amare, & Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere, primo genere libertatis, quæ magis libentia quàm libertas dicitur; non verò ſecundo, quod indifferentiam judicij & electionem voluntatis importat.

Hæc ſolutio & diſtinctio fundamentum habet in D. Thoma qu. 24. de verit. art. 1. ad 20. ubi dicit, *Reſpectu finis habere nos liberam voluntatem, ſed non liberum arbitrium, propriè loquendo, cùm non cadat ſub electione.* Et 2. contra Gentes cap. 48. ait quòd *animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motûs ſeu actionis ſunt; non autem liberi judicij: intellectualia verò non ſolùm liberæ actionis, ſed etiam liberi judicij: quod eſt liberum arbitrium habere.* Ubi apertè diſtinguit liberam voluntatem à libero arbitrio, ſeu libertatem lubentiæ à libertate arbitrij; & primam admittit in voluntate reſpectu finis, & in brutis reſpectu actionum ad quas ſponte & naturali propenſione feruntur, non verò ſecundam; quia nec voluntas reſpectu finis, nec appetitus brutorum reſpectu actionum eis connaturalium, judicio indifferenti rationis regulantur, ſicque non habent liberam electionem, licèt habeant liberam volitionem vel actionem. 244.

Dices: D. Thomas in 2. diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 4. ait Beatos habere liberam electionem circa viſionem & amorem Dei: Ergo non ſolùm libertatem ſpontaneitatis, ſeu libentiæ, ſed etiam libertatem arbitrij in ordine ad actus neceſſarios, quales ſunt clara Dei viſio, & amor beatificus, admittit. 245.

Reſpondeo, quòd quando S. Thomas ait Beatos reſpectu viſionis & amoris liberam electionem habere, non loquitur de viſione & amore, prout terminantur ad Deum ſecundùm ſe (quaſi verò Beati lumine gloriæ inſtructi videant Deum ex electione) ſed de viſione & amore, ut terminantur ad divinam eſſentiam, inquantum eſt ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent neceſſariam habitudinem: ſic enim cadunt ſub libera electione Beatorum; cùm ſub hac ratione non afferant bonitatem quæ neceſſariò rapiat voluntatem. Quòd autem hæc interpretatio ſit legitima, & S. Do-

ctor de hujuſmodi actibus ſic conſideratis loquatur, patet tum ex ipſo textu; non enim dixit quòd reſpectu videre & amare Deum ſit ſempiterna & libera electio, ſed quòd *reſpectu videre & amare* ſit libera electio; ſumens videre & amare ſine determinatione ad Deum, ſubindeque ut connotant aliud objectum præter Deum, nempe viſibile aliquod & amabile creatum: tum etiam patet ex ipſo intento argumenti, quod erat hujuſmodi: *Electio eſt eorum quæ ſunt ad finem: cùm ergo Beati fini ultimo conjuncti ſint, videtur quòd ad eos non pertinet electio, & per conſequens nec liberum arbitrium.* Ad quod reſpondet, aliqua media eſſe, quæ ratione ſuæ imperfectionis, quam eſſentialiter annexam habent, repugnant ipſi fini jam habito, ſicut credere & ſperare; & horum non eſt electio in Beatis: alia verò quæ fini jam habito non repugnant, ut videre & amare creaturas; & reſpectu horum erit in Beatis ſempiterna & libera electio.

246. Ad teſtimonia ſecundæ claſſis dicendum eſt, S. Doctorem iis locis, quibus libertatem opponit coactioni, ſumere coactionem pro neceſſitate; ſpeciatim verò quando affirmat liberum arbitrium dici ex eo quòd cogi non poteſt: nam immediatè poſt addit coactionem eſſe duplicem, unam compellentem, aliam inducentem ſive impellentem; & priorem repugnare eſſentialiter libero arbitrio; quippe quod ut dixerat art. 2. ejuſdem quæſtionis, neque ſubjecto cogi poteſt, cùm non ſit organo affixum (id eſt, ſit potentia immaterialis) neque objecto, quia quantumcumque aliquid oſtendatur ei eſſe bonum, in poteſtate ejus remanet eligere, vel non eligere. Itaque illud non cogi, eſt non neceſſitari, ſive non determinari ad unum per modum naturæ, ſed retinere facultatem ad oppoſitum. Unde opuſculo 3. cap. 10. in fine ſic ait: *Eſt autem hic modus naturalis homini, ut liberè agat, non coactus: quia rationales poteſtates ad oppoſita ſe habent.* Et 1. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Neceſſitas coactionis eſt illa, quæ convenit alicui ex agente; ſicut cùm aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non poſſit contrarium agere.* Ex quo manifeſtè patet, S. Thomam nonnunquam coactionem pro neceſſitate ſumere, & iſta duo, non coactè agere, & agere cum poteſtate ad oppoſitum, pro eodem uſurpare: quia ſcilicet in homine viatore (de quo S. Doctor loquitur) hæc duo agere non coactè, & agere cum poteſtate ad non agendum, ſunt inſeparabilia; eò quòd in ſtatu viæ voluntas à nullo objecto creato vel increato, imò nec à bono ut ſic & à beatitudine in communi, neceſſitetur quantùm ad exercitium actûs, ut docet in hac parte infrà qu. 10. art. 2. in corp.

Ad loca tertiæ claſſis reſpondeo, quòd quando
247. S. Thomas ait, laudem & vituperium conſequi actum voluntarium ſecundùm perfectam voluntarij rationem, vel loquitur de voluntario perfecto hominis viatoris, quod ſemper habet admixtam libertatem indifferentiæ, ſaltem contradictionis, & quantùm ad exercitium actûs, ut jam diximus: vel ſolùm intendit quòd laus & vituperium non niſi perfectam voluntarij rationem conſequantur, licèt omne perfectum voluntarium non ſit liberum, nec per conſequens laude aut vituperio dignum: ſicut aliud eſt dicere, quòd malitia peccati non conſequitur niſi actum creaturæ, & aliud, quòd malitia peccati conſequitur omnem actum creaturæ. Quando verò idem S. Doctor aſſerit, quòd impotentia non ex coactione, ſed ex perfectione in bono, ſeu determinatione ad bonum, non tollit rationem meriti aut demeriti, quia non tollit rationem voluntarij, loquitur de determinatione voluntatis ad bonum, ſecundùm genus tantùm; qualiter erat in Chriſto, qui cùm eſſet ab intrinſeco impeccabilis, erat ad rectè operandum determinatus; hæc enim determinatio non excludit indifferentiam exercitij, reſpectu hujus vel illius boni in particulari, nec per conſequens rationem perfecti voluntarij ſeu liberi, quæ eſt radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, ut ex eodem Angelico Præceptore articulo præcedenti declaravimus.

§. IX.

Solvuntur fundamenta Janſenij ex ratione petita.

PRÆTER argumenta ex SS. Patrum teſtimoniis deſumpta, quæ jam expedita ſunt, alia ex ratione petita, quæ Janſenius locis ſuprà citatis, fusè & latô calamô expendit & urget, breviter & perſpicuè hîc diluenda ſunt.

Objicit ergo primò: Deus eſt verè liber, imò 248.
& totius libertatis fons & origo, & tamen non habet agendi & non agendi indifferentiam; illa enim prorſus in Deo periit, hoc ipſo quòd ſemel aliquid immobili voluntate ſtatuit atque voluit, quam retractare non poteſt: Ergo ſtat libertas abſque poteſtate indifferenti ad agendum vel non agendum.

Confirmatur: Deus liberè juſtus eſt, quamvis 249.
non poſſit velle peccare & injuſtè agere, ut ait Auguſtinus libro de natura & gratia cap. 48. Ergo ad libertatem non requiritur indifferentia ſeu poteſtas ad oppoſita.

Reſpondeo ad objectionem, negando quòd 250.
Deus non habeat indifferentiam: licèt enim poſtquam ſemel aliquid voluit, non poſſit factâ iſtâ ſuppoſitione, ratione ſuæ immutabilitatis, illud poſtea non velle, nihilominus ut illud cum indifferentia & libertate velle cenſeatur, ſufficit quòd illud abſolutè non velle potuerit, pro priori ad ſuum decretum, ex vi principij quô ſe ab æterno ad illud volendum applicavit, nimirum intellectûs ejus & voluntatis, quæ non dicunt neceſſariam habitudinem ad creaturas. Unde D. Thomas 1. p. qu. 19. art. 3. ad 1. ait: *Ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non ſequitur quòd neceſſe eſt eum illud velle, niſi ex ſuppoſitione.*

Inſtat Janſenius, & ait, quòd ſi ad hoc ut Deus 251.
nunc aliquid liberè velle dicatur, ſufficiat quòd cum indifferentia & ex propria libertate ſe ad actum determinaverit, licèt poſtea in illa determinatione, propter naturæ voluntatiſque conſtantiam, immutabilis permaneat, ſequitur amorem beatificum liberrimum eſſe; Angeli enim, & homines qui beati fiunt, eadem libertate & indifferentiâ ad illum amorem ſe determinarunt, quâ Deus ad volitionem creaturarum: ſi ergo immutabilitas naturæ in Deo non extinguit illam primigeniam electionis libertatem, multò minùs (inquit) immutabilitas gratiæ & gloriæ, amoris beatifici libertatem interimet in Beatis.

Sed nego ſequelam. Ad probationem nego 252.
quòd Angeli vel homines, qui Beati fiunt, eadem libertate & indifferentiâ ſe determinaverint ad amorem beatificum, quâ Deus ad volitionem creaturarum: licèt enim amorem beatificum in Angelis & hominibus anteceſſerit

voluntas indifferens ſeu libera per modum meriti; ſiquidem per actus liberos viæ, viſionem & amorem inde ſequutum meruerunt tanquam præmium; tamen non anteceſſit, nec antecedit formaliter illum amorem voluntas aliqua indifferens ſeu libera per modum principij illum elicientis, ſeu effectivè influentis; cùm principium elicitivum, ſeu phyſicè influens, ſit voluntas regulata judicio determinato ad amorem, non autem voluntas regulata judicio indifferenti, quod tamen ad libertatem illius actus deſiderabatur. Secùs contingit in volitione Dei circa creaturas: hanc enim noſtro modo intelligendi, & cum fundamento in re, anteceſſit per modum principij elicientis voluntas verè libera, utpote regulata judicio indifferenti, & repræſentante bonitatem creaturarum ut non neceſſariò amandam: ſicque volitio illa, non obſtante ſuâ eſſentiali immobilitate, poſt primam ut ita dicam elicientiam, adhuc perſeverat ut verè libera, non verò amor beatificus in Beatis.

253. Urget Janſenius: Actus charitatis quem Angeli boni elicuerunt in via, adhuc perſeverat in patria: Ergo amorem beatificum Angelorum anteceſſit voluntas libera indifferens etiam per modum principij elicientis ſeu influentis, ſicque in prima ſui productione eodem modo elicitus fuit liberè, quô volitio creaturarum à Deo, licèt poſtea immutabiliter perſeveret.

254. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: licèt enim idem actus charitatis, quem Angeli boni elicuerunt in via, adhuc perſeveret in patria, ſemper nihilominus verum manet, actum amoris beatifici, prout talis eſt formaliter, non reſpicere pro principio elicente ſeu effectivè influente, voluntatem liberam ſeu indifferentem, ſicut illam reſpicit volitio divina creaturarum. Ratio eſt, quia licèt in bonis Angelis ſit idem numero actus amoris viæ & patriæ; prout in patria tamen non reſpicit ampliùs voluntatem per modum principij indifferentis, ſed per modum principij omnino determinati, determinatione etiam ex parte actus primi, quæ modum libertatis, quem in prima ſua elicientia, durante ſtatu viæ habuerat, totaliter abſorbet: voluntas enim non obtinet rationem principij indifferentis, niſi quatenus regulatur judicio indifferenti; judicium autem indifferens in patria ceſſat, cùm ſuccedat clara viſio boni infiniti, taliter ad amorem determinans, ut impoſſibile ſit non amare, ſicque amor ille, quamvis entitativè & quoad ſubſtantiam idem ſit, tamen quia eſt modaliter diverſus, alio modo pendet à voluntate tunc quàm pendebat antè; nam ante ab illa pendebat ut à principio libero, tunc autem, mutato judicio, pendet ab eadem, ut à principio ſimpliciter determinato.

255. Ad confirmationem principalis argumenti dicendum eſt, quòd licèt Deus non poſſit velle peccare & injuſtè agere, liberè tamen juſtus eſt: tum quia potentia peccandi & injuſtè agendi non eſt de eſſentia libertatis, ſed illius nævus ac defectus, ut §. 3. oſtendimus: tum etiam quia ſic Deus exercet plurima virtutum opera, ut potuerit non exercere, ac ſine peccato & indecentia ab illis abſtinere, putà à proponenda & promittenda retributione regni cœleſtis bonis hominum operibus. Imò cùm potuerit abſtinere à creatione mundi, potuit abſtinere ab illis omnibus virtutum operibus, quæ circa homines & Angelos, aliaſque creaturas exercet.

256. Secundò arguit Janſenius: Chriſtus in adimplendo præcepto moriendi fuit liber, cùm in ejus impletione meruerit; & tamen cùm ab intrinſeco eſſet impeccabilis, non potuit illud non implere, ſeu Patri non obedire: Ergo indifferentia, ſeu poteſtas ad oppoſita, ad libertatem non requiritur.

257. Confirmatur: Voluntas Chriſti fuit libera non ſolùm in bonis operibus, ſed etiam formaliter in non peccando; cùm in non peccando meruerit: At licèt habuerit indifferentiam reſpectu bonorum, nullam tamen habuit ad non peccandum; cùm ratione unionis hypoſtaticæ eſſet omnino impeccabilis, ſeu ad non peccandum neceſſariò determinatus: Ergo indifferentia non eſt de ratione libertatis, nec ejus eſſentiam ingreditur.

258. Fateor hoc argumentum difficillimum eſſe, & maximum negotium Theologis faceſſere; ſed ob ejus difficultatem non oporet veritatem deſerere, nec, ut aiunt, clypeum & haſtam abjicere: nam ut bellè ait Auguſtinus de bono perſever. cap. 14. *Nunquid ideò negandum eſt quod apertum eſt, quia comprehendi non poteſt quod occultum eſt? Nunquid, inquam, propterea dicturi ſumus, quod ita eſſe perſpicimus, non ita eſſe, quoniam cur ita ſit non poſſumus invenire?* Unde Theologi ut nodum hunc difficillimum ſolvant, & libertatem Chriſti cum ejus impeccabilitate concilient, varios dicendi modos excogitarunt, quos referre præſentis inſtituti non eſt: exacta enim hujus difficultatis reſolutio, ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interim videri poſſunt duæ ſolutiones quas in tractatu de beatitudine, agendo de impeccabilitate Beatorum, fusè expoſuimus, & quas brevitatis causâ hîc non repetemus. *Diſp. 4. art. 5. §. 2.*

259. Ad confirmationem reſpondeo, negando quòd Chriſtus fuerit liber in non peccando, ſi non peccare ſumatur præcisè per modum negationis, ſicut argumentum videtur ſupponere; negatio enim peccati neceſſariò & abſque ulla prorſus indifferentia fuit in Chriſto, ratione unionis hypoſtaticæ, quæ illum reddebat ab intrinſeco impeccabilem. Fuit tamen liber in non peccando, ſi per non peccare intelligatur hoc poſitivum quod eſt benè operari; vel etiam ipſa negatio peccati, quatenus erat per actum poſitivum complacentiæ volita: unde reſpectu utriuſque fuit indifferens; poterat enim hoc vel illud bonum facere & non facere, & habere vel non habere actum poſitivum complacentiæ circe negationem peccati.

260. Poteſtque hæc ſolutio illuſtrari ex ſimili doctrina quam tradit Divus Thomas qu. 7. de malo art. 11. ad 8. *Vitare peccatum veniale* (inquit) *poteſt intelligi dupliciter: uno modo ſecundùm puram negationem, & ſic non meretur vitam æternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter, & tamen non meretur: alio modo ſecundùm aliquam affirmationem, ſecundùm quòd dicitur ille vitare peccatum veniale, qui vult non peccare venialiter; & quia iſta voluntas poteſt eſſe ex charitate, ideò vitare peccatum veniale poteſt eſſe meritorium vitæ æternæ.* Idem cum proportione dicendum de eo quod eſt Chriſtum non peccare, nec poſſe peccare: ſi enim non peccare ſumatur per modum puræ negationis, dicimus nec meritorium, nec liberum fuiſſe Chriſto prout ſic; ſi verò ſumatur ſecundùm ali-

quam affirmationem, pro eo quod est velle non peccare, seu in non peccando habere complacentiam, sic & liberum ipsi fuit & meritorium, sicut & indifferens.

261. Tertiò objicit Jansenius: Si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, sequitur operationem divinæ gratiæ ex diametro repugnare libertati arbitrij: Sed hoc lædit sensum Christianæ pietatis, imò & communem offendit: Ergo in indifferentia seu potestate ad agendum vel non agendum nequit ratio libertatis consistere. Sequelam probat: Gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia agendi, eamque determinatè facit agere & velle: Ergo si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, operatio divinæ gratiæ destruet arbitrij libertatem & illi ex diametro repugnabit.

Addit eandem esse rationem concupiscentiæ, atque etiam habituum, quorum hæc est natura, ut operandi facilitatem tribuant, adeoque ut unam in partem voluntatem inflectant: indifferentia autem cùm adinstar bilancis & æquilibrij se habeat, ea re omni violatur, quâ alterutram in partem impellitur. Ex quo aliud absurdum ex nostra infert sententia, nempe meritum bonum & malum eò minus esse ac decoloratius, quò quis in bono vel malo fixioribus habitibus radicatus fuerit; nam cùm meritum & demeritum ex arbitrij libertate maximè ponderetur, cum illa pariter minui debet. Pro resolutione hujus argumenti tria præmittenda sunt.

262. Primò observandum est, quòd determinatio voluntatis est duplex; una quæ se tenet ex parte actûs secundi, seu operationis; & altera quæ se tenet ex parte actûs primi seu virtutis. Prior non pugnat cum libertate, sed potiùs conjungit potentiam liberam cum sua propria perfectione, quæ est actu operari: Posterior autem libertatem lædit, quia affert non solùm determinationem in operando, sed etiam in ipso posse, ita ut potentia non possit nisi determinatè hoc, non autem ejus oppositum.

263. Notandum secundò, etiam indifferentiam voluntatis esse duplicem: una est potentialis & privativa, seu suspensiva, quæ cùm importet potentialitatem & carentiam actûs, seu otium & suspensionem potentiæ, dicit imperfectionem; unde nec reperitur in Deo qui est actus purus, ab æterno ad agendum determinatus, nec in voluntate quando actu operatur; tunc enim non est otiosa & suspensa, sed de actu primo ad secundum redacta: alia quæ dicitur actualis & positiva, ea est quâ voluntas in actu eligit, & se determinat, ut retineat potentiam ad oppositum; & hæc convenit Deo formaliter, & reperitur in voluntate, quotiescumque liberè agit.

264. Tertiò advertendum est, duplicem adhuc in voluntate indifferentiam reperiri; alteram quæ necessitatem, alteram quæ propensionem excludit. Prima utriusque partis eligendæ potestatem significat, nec simplici ad alterutram propensione læditur: nam licèt ad unam partem eligendam voluntas magis inclinetur, modò alteram istâ repudiatâ eligere possit, illæsa manet indifferentia. Alteram perfectum voluntatis æquilibrium exprimit, & majori in alteram parte propensione tollitur. Prima libero arbitrio essentialis est; secunda accidentalis tantùm: quapropter liberum arbitrium, quod prima pereunte semper extinguitur, nihil ex secundæ interitu capere potest detrimenti. Una denique dicitur indifferentia elicientiæ, seu electionis; altera verò appellatur indifferentia inclinationis. His præmissis.

Ad argumentum respondeo, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens quantùm ad primam partem: gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia potentiali & suspensiva, concedo Antecedens: ab indifferentia actuali & positiva, nego Antecedens & Consequentiam: cùm enim indifferentia potentialis & suspensiva non sit de essentia libertatis, sed aliqua ejus imperfectio, licèt gratia efficax eam tollat, applicando voluntatem ad agendum, eamque reducendo de potentialitate ad actum, seu de otio & quiete ad exercitium & operationem, non tollit jura libertatis, sed aufert duntaxat rubiginem potentialitatis, & otij quietem ac suspensionem; subindeque libertatem perficit & actuat, non verò è diametro cum illa pugnat, ut dicit Jansenius: præsertim cùm voluntas sub motione & applicatione gratiæ efficacis indifferentiam actualem & positivam semper retineat, & ita ad agendum per gratiam applicetur, ut absolutam non agendi seu dissentiendi potestatem conservet. Similiter distinguo secundam partem Antecedentis: gratia efficax determinatè facit agere & velle, determinatione se tenente ex parte actûs primi, seu ipsius posse, nego Antecedens: determinatione se tenente ex parte actûs secundi, seu ipsius operationis, concedo Antecedens; & nego Consequentiam: libertas enim non consistit in indifferentia excludente determinationem actûs secundi, seu operationis, sed in indifferentia excludente determinationem actûs primi, seu virtutis. Itaque gratia efficax, in sententia Thomistarum, determinatè facit operari potiùs quàm non operari; sed quâ quæso determinatione? An tali, ut actus primus, seu virtus voluntatis, quæ ante gratiam erat potens non operari, reddatur ex vi gratiæ ad illud extremum impotens, & dicatur voluntas non solùm operatura, sed etiam non potens non operari, quasi maneat determinatæ virtutis ad operandum tantùm? absit: qui enim sic intelligit determinationem gratiæ, haud dubiè inducit in errorem Calvini, gratiam sic efficacem ponentis, ut omnem non agendi seu dissentiendi potentiam in voluntate absorbeat & consumat. In alio ergo sensu determinationem gratiæ ponimus, & solùm volumus gratiam determinare voluntatem, determinatione præcisè se tenente ex parte actûs secundi, ac se habente per modum puræ applicationis potentiæ, seu adinstar cujusdam nexûs ac vinculi, actum primum cum secundo indissolubiliter conjungentis. 265.

Addo quòd, si hoc argumentum Jansenij valeret, probaret non solùm efficaciam gratiæ, sed ipsum etiam actum secundum, seu actualem volitionem libertati contradictionis è diametro repugnare: siquidem ipsa actualis volitio, non minùs, imò magis determinatè facit velle, quàm divina gratia; cùm volitio sit ipsissima forma constituens volentem formaliter, & gratia solùm effectivè, seu applicativè, ad volendum concurrat. Unde sicut ipsa albedo magis determinatè facit album, quàm agens albedinem inducens aut applicans; quia albedo est ipsissima forma albificans: ita pariter necesse est quòd actualis volitio magis determinet ad volendum, quàm 266.

gratia volitionem inducens, ſeu ad illam applicans, quia volitio eſt ipſiſſima forma conſtituens determinatè volentem : Ergo ſi gratia efficax è diametro pugnet cum arbitrij libertate, ex eo præcisè quòd illam ab indifferentia agendi extrahat, & faciat velle determinatè ; à fortiori ipſa actualis volitio directè cum illa pugnabit, & cum ea ſtare non poterit. A

267. Illud quoque quod addit Janſenius, nempe quod ſi libertas in in indifferentia agendi & non agendi conſiſteret, in nobis violaretur per habitus virtutum, qui in unam partem voluntatem inflectunt, in ipſum facilè retorqueri poteſt: Nam quod generaliter docemus de libertate, hoc ille de innocentiæ ſtatu certiſſimum eſſe defendit, aſſeritque Angelos & Adamum contradictionis indifferentiam, ſeu expeditam agendi poteſtatem, in ſtatu illo fœliciſſimo habuiſſe : unde ſi habitus gratiæ & virtutum violarent in nobis libertatem indifferentiæ, eo ipſo quòd voluntatem in unam partem inflecterent, idem dicendum eſſet de gratia & virtutibus infuſis Angelis & Adamo, quæ etiam eorum voluntatem in unam partem, nempe ad rectè operandum, inclinabant. Sicut ergo Janſenius reſpondere tenetur, quòd etſi Adamus & Angeli impellente gratia, & habitu charitatis, magnam ad Deum amandum propenſionem haberent, nullam verò ad non amandum, non erant propterea minùs liberi ; quia eſſentialis indifferentia, quæ ſolam neceſſitatem excludit, & quæ elicientiæ ſeu electionis appellatur (ut notabili 3. expoſuimus) in eis illibata manebat, & accidentalis tantùm lædebatur, quæ cum majori in alterutram partem propenſione non conſiſtit. Ita pariter nos dicimus, quòd licèt habitus virtutum operandi facilitatem nobis tribuant, adeòque unam in partem noſtram voluntatem inflectant, ejus tamen libertatem non lædunt, quia eſſentialem libertatis indifferentiam, quæ in utriuſque partis eligendæ poteſtate conſiſtit, minimè violant, ſed duntaxat indifferentiam inclinationis, quæ libertati accidentalis eſt, minuunt, quatenus voluntatis æquilibrium tollunt, eamque ad unam partem eligendam inclinant. Unde non ſequitur ex noſtra ſententia, meritum eò minus eſſe ac decoloratius, quò quis in bono fixioribus habitibus radicatus fuerit, ut ineptè nobis objicit Adverſarius : ſed potiùs longè plus meretur, qui ex majori ſeu intenſiori charitate operatur (ſeruatâ tamen indifferentiâ agendi & non agendi) quam qui agit ex habitu minùs intenſo, & non ita firmiter radicato, ut docent Theologi in tractatu de merito, & apertè colligitur ex D. Thoma 2. 2. quæſt. 188. artic. 2. ad 2. ubi ſic habet : *In ſtatu fœlicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum ; ideò non relinquitur locus proficiendi per meritum : ſi tamen relinqueretur, eſſet efficacius meritum, propter majorem charitatem.* B C D E

§. X.

Reſponſio ad objectiones Vincentianas.

268. OBIICIT inſuper Vincentius Lenis contra noſtram ſententiam : Actus perfectè voluntarij, quamvis ſint omnino neceſſarij, & ad unum determinati, ſunt imperfectè liberi : Ergo libertas non conſiſtit in indifferentia, ſed in immunitate à coactione. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens ſic probat primò. Quoties judicium rationis ducem ſe præbet voluntati, voluntas liberè agit, quia tunc modum agentium naturalium ſupergreditur : Sed in actibus perfectè voluntariis, etiamſi ſint neceſſarij, præit judicium rationis, & ducem voluntati ſe præbet : Ergo actus perfectè voluntarij, etiam ſi ſint neceſſarij, & ad unum determinati, ſunt perfectè liberi.

Secundò probatur idem Antecedens. Quoties voluntas ſeipſam agit, ſeu movet, liberè operatur ; unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 2. in argumento ſed contra, probat bruta non eſſe liberi arbitrij, quia non ſe agunt & movent, ſed potiùs aguntur & moventur ab authore naturæ : At voluntas in omni actu perfectè voluntario ſeipſam movet, cùm ſit potentia vitalis, cui proprium eſt ſe movere ab intrinſeco : Ergo in omni tali actu eſt formaliter libera.

Probatur tertiò ; Omnis actus humanus eſt liber : Sed amor beatificus v. g. eſt actus humanus : *Quis enim* (inquit idem Author) *amorem ultimi finis & beatificum hominis, negabit actum humanum eſſe* ? Ergo eſt actus liber.

Addit quod, *cùm libertas ſit maxima perfectio voluntatis, & ad eam exercendam intellectus tanquam dux & lucifer ſit ei à natura datus, nimis incredibile eſt, perfectiſſimâ & ſplendidiſſimâ operatione intellectûs, qualis eſt viſio beatifica, voluntati libertatem & perfectionem iſtam eripi, & à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem dejici.* 269.

Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, diſtinguo Majorem : quoties judicium rationis ducem ſe præbet voluntati, ſeu præit actui voluntatis, toties ipſa liberè agit, ſi judicium ſit indifferens, concedo Majorem : ſi non ſit indifferens, ſed omnino determinatum, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem : in omni actu voluntario, etiam ſi ſit neceſſarius, præit judicium rationis, determinatum ad unum, concedo Minorem : indifferens, nego Minorem, & Conſequentiam. Ut ergo voluntas liberè agat, non ſufficit quòd prævio rationis judicio operetur ; alioquin ſemper liberè ageret, quia cùm non poſſit ferri in incognitum, ſemper præſupponit lucem ac dictamen rationis ; ſed neceſſariò requiritur quòd reguletur per judicium indifferens, quod eſt proxima radix libertatis, juxta illud D. Thomæ 1. p. quæſt. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum, neceſſe eſt quòd homo ſit liberi arbitrij.* Unde cùm amor beatificus, & alij actus neceſſarij, non ſupponant judicium rationis indifferens, ſed omnino determinatum, non ſunt liberi, licèt ſint perfectè voluntarij.

Nec obſtat, quòd in illis actibus voluntas modum agendi naturalium agentium ſupergrediatur : ipſa enim non ſolùm in actibus liberis, ſed etiam in neceſſariis, agentia naturalia ſuperat, quando iſti ſunt neceſſarij ex perfectione cognitionis : nam ex duplici capite poteſt contingere, quòd aliquis actus voluntatis neceſſarius ſit, primò ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primò-primi & indeliberati in homine neceſſarij ſunt ; ſecundò ex ſumma perfectione cognitionis, quæ repræſentat objectum ut in ſe eſt ; & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia regulatur per viſionem beatam, quæ Deum ut in ſe eſt perfectiſſimè voluntati repræſentat.

Secundò reſponderi poteſt, conceſſa Majori, 270.

negando Minorem: licèt enim in actibus necessariis judicium rationis præcedat, non tamen ducem voluntati se præbet: dux enim est non qui præit qualitercumque, sed qui præit regendo, disponendo, ordinando, præscribendo hoc vel illud, juxta arbitrium suum; quod certè locum non habet, ubi ratio ab ipsa natura est determinata ad unum tantùm, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium, sicut contingit in actibus omnino necessariis; tunc enim nec ipsa ratio, nec voluntas se ducunt, sed tam hæc quàm illa ducitur à natura, vel authore naturæ, ut docet D. Thomas infrà qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ aut superioris causæ.* Idem dicendum est de amore beatifico: licèt enim amor ille sit ordinatissimus, non pendet tamen ex directione & ordinatione intellectûs humani, vel angelici, sed ex ordinatione rationis, quæ est in intellectu divino; sicut & opera naturæ dicuntur ordinata, non per rationem quæ sit in natura, sed per rationem quæ est in authore naturæ.

271. Ad secundam probationem principalis Antecedentis, Major distinguenda est: Quoties voluntas seipsam movet tam moraliter quàm physicè, liberè operatur, concedo Majorem: quoties seipsam movet physicè tantùm, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: voluntas in omni actu perfectè voluntario, etiam necessario, seipsam movet, physicè, concedo Minorem: moraliter, nego Minorem, & Consequentiam. Ut enim aliquod agens liberè dicatur operari, non sufficit quòd physicè ad agendum se moveat (alioquin omne vivens liberè ageret, cùm de ratione viventis sit seipsum physicè & à principio interno movere ad operandum) sed insuper requiritur quòd seipsum moraliter moveat, hoc est, ut habeat dominium sui actus, & agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis: unde cùm in amore beatifico, & aliis actibus necessariis, voluntas non agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, nec super illos actus dominium habeat; in illis non operatur liberè, & prout voluntas est formaliter, sed necessariò, & quatenus habet rationem naturæ sicut §. 5. notabili 3. exposuimus.

272. Ad tertiam probationem, absolutè negari potest amorem beatificum esse actionem humanam: quia ut docet D. Thomas suprà quæst. 3. art. 1. *Illæ actiones propriè humanæ vocantur, quarum homo est dominus; & quæ ex voluntate deliberata* (id est supponente deliberationem rationis) *procedunt:* Amor verò beatificus, ut jam diximus, nec subditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem supponit: Ergo non est propriè actio humana, sed potiùs finis omnium actionum humanarum. Vel dici potest, amorem beatificum esse actionem humanam, quoad substantiam operis, non verò quoad modum operandi: quia quamvis sit actio spiritualis quoad suam speciem, subindeque soli substantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine secundùm modum agendi illi proprium, qui est agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273. Ad aliud quod addit Vincentius, nempe *incredibile esse perfectissimâ & splendidissimâ operatione intellectûs, qualis est visio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ est libertas, & à culmine mentis in modum & impetum agendi brutorum delici.* Respondetur primò, quòd omnino abusivè dicitur per visionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis: licèt enim voluntatis libertatem exerceri non sinat respectu objecti primarij, quod est divina bonitas secundùm se, non tamen libertatem absolutè eripit, cùm permittat eam exerceri circa objecta secundaria, seu circa divinam bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas: imò cùm actus necessarij sint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus procedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. immobilis adhæsio Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, est fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter seu mutabiliter exercent.

274. Secundò dico, quòd licèt per visionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod est bonitas divina clarè visa; non tamen propterea fit deterioris conditionis, quàm esset in via, ubi liberè diligebat Deum, per fidem obscurè cognitum: quia ereptâ illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, seu operationem longè superiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino necessarium, qui perfectior est amore libero, cùm sit magis voluntarius (ut suprà contra Vazquem & Lorcam ostendimus) ac minùs habet de potentialitate & plus de actualitate, sitque omnino immutabilis & indefectibilis. *Disp. præcedenti art. 2.*

Addo quod amor omnino necessarius, provenit à voluntate ut natura est; liber verò procedit à voluntate ut voluntas est, sicut §. 5. notabili 3. declaravimus: At cæteris paribus perfectior est voluntas ut natura, quàm ut voluntas: Ergo & amor necessarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit à voluntate divina secundùm conceptum ejus perfectissimum; quis hoc neget? At procedit à voluntate ut natura est, non tamen ab ea ut voluntas est formaliter, teste D. Thoma qu. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ est simpliciter perfectior conceptu voluntatis.

275. Confirmatur: Sicut se habet intelligere sine discursu, ad intelligere cum discursu; ita se habet amare sine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere sine discursu est absolutè perfectius, quàm intelligere cum discursu, ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo, cæteris paribus, etiam amare sine libertate est absolutè perfectius, quàm amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non dejici, sed potiùs à flexibilitate mentis in perpetuam stabilitatem Sanctorum erigi; & ad perfectissimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobilissimum elevari.

276. Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune esse brutis, & rebus insensibilibus; agere verò per modum liberi proprium esse creaturæ intellectuali, quæ per libertatem à brutis discernitur, ac Deo assimilatur. Non valet, inquam, quia (ut suprà dicebamus) ex duplici capite oriri potest quòd creatura aliqua per modum naturæ operetur, primò ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, seu proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine, nequit attingere; secundò ex summa perfectione cognitionis, quæ objecti

bonitatem ac meritum clarè & distinctè repræ- A sentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, sit maxima imperfectio, & conveniat brutis, quæ non se movent in finem, sed mouentur ab authore naturæ; agere tamen per modum naturæ secundo modo, summa perfectio est, soli naturæ intellectuali propria, & Deo conveniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alij SS. Patres, vocant generationem Verbi Divini, *opus naturæ*, non quòd ab ipsa natura divina immediatè procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter operante. Et ideò etiam D. Thomas suprà citatus docet productionem Spiritus Sancti esse à voluntate, non ut voluntas, sed ut natura est. B

Ex his abundè satisfactum puto præcipuis Jansenij & Vincentij Lenis argumentis: unde de illis verè dicam, quod dixit in simili Claudianus Mamercus lib. 1. de statu animæ cap. 11. *Vide quàm parvô negotiô veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit.*

DISPVTATIO III.

De circunstantiis humanorum actuum.

Ad quæstionem 7. D. Thomæ.

CONSIDERATA ratione voluntarij & involuntarij, quæ pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thomas de quibusdam accidentibus, quæ illos quasi vestiunt & circunstant, & ideò *circunstantiæ* appellantur. Nulla autem circa hanc quæstionem sese offert celebris controversia: unde in ejus expositione diu non erit immorandum.

ARTICVLVS VNICVS.

Quid, & quot sint circunstantiæ humanorum actuum?

1. DICO primò: Circunstantias esse quædam accidentia actuum humanorum.

Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 1. Quod est extra essentiam actûs, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circunstantiæ attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thomas, dicens nomen circunstantiæ desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo E modo, ideòque dicitur ipsum ambire & circunstare; ita similiter circunstantiæ actus humani debent esse quædam conditiones extra essentiam actûs, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

2. Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actûs considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circunstantiam, & nulla erit quæ tribuat speciem actui humano in genere virtutis aut vitij, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multæ circunstantiæ dant speciem essentialem actui in esse moris; nam circunstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circunstantia etiam personæ mutat ejusdem speciem, v. g. si sit cum soluta, est fornicatio; si cum conjugata, adulterium; si cum consanguinea, incestus: Ergo falsum est quòd circunstantiæ sint accidentia respectu actus humani in esse moris considerati.

Respondeo quòd circunstantiæ, quæ in præsenti considerantur à Theologis, non sunt circunstantiæ & accidentia ipsius actûs solùm in esse naturæ considerati, sed etiam actûs ut voluntarij, & humani, seu moralis; ita quòd in linea morali, & non solùm in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentiæ & quidditatis, aliud per modum circunstantiæ & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentiæ; sed quòd bonum alienum sit magnum, vel parvum, quòd rapiatur in loco sacro, vel prophano, se habet per modum circunstantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum est, quòd circunstantiæ sunt accidentales conditiones etiam respectu actûs moralis, quando munus & officium circunstantiæ exercent; si verò non exerceant formaliter rationem circunstantiæ, sed transeant in conditionem objecti, vel in ratio- C nem differentiæ contractivæ moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis actus humani & moralis, sed pertinent ad specificativum essentiale ipsius actûs, ut contingit in exemplis adductis. 3.

Dico secundò: Septem tantùm esse circunstantias humanorum actuum, hoc versu contentas: 4.

Quis, Quid, Vbi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Probatur primò ratione D. Thomæ hîc art. 3. Circunstantiæ sunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum: Sed possunt ipsum attingere tripliciter, Primò afficiendo ipsius substantiam intrinsecè vel extrinsecè; & tunc est circunstantia *Quomodo*, vel *Vbi*, vel *Quando*. Secundò ipsum afficiunt ex parte causæ, & hoc ad- D huc tripliciter, sicut potest esse triplex causa; una nempe est causa finalis, & ita est circunstantia *Cur*, altera est efficiens principalis, & ita est circunstantia *Quis*; tertia est causa instrumentalis, & sic fit circunstantia *Quibus auxiliis*. Tertiò ipsum actum attingunt ex parte effectûs, & tunc est circunstantia *Quid*. Porro nulla alia circunstantia excogitari potest, quæ ad istas non reducatur: nam circunstantia *Quoties*, quæ ab aliquibus ponitur, non est propriè circunstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit; unde numerus semper confitendus est in peccatis, ut definit Tridentinum sess. 14. quamvis circunstantiæ non sint semper declarandæ: Ergo septem tantùm sunt circunstantiæ humanorum actuum, prædicto versu contentæ.

Probatur secundò conclusio, explicando sin- 5. gulas circunstantias in particulari. Circunstantia *Quis*, non substantiam personæ quæ agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit sæcularis, vel clericus, conjugatus, vel solutus; voto adstrictus, vel non, persona particularis, vel communis; hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circunstantia *Quid*, non denotat substantiam ipsius

effectus, ſed aliquod accidens illi adjunctum: *Nam quòd aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipſum, non eſt circunſtantia ablutionis, ſed quòd abluendo infrigidet, vel calefaciat, & ſanet, vel noceat, hoc eſt circunſtantia*, inquit D. Thomas hîc art. 3. ad 3. Circunſtantia *Vbi* exprimit locum in quo fit actio; qui ſi ſit publicus, reddit peccatum publicum & ſcandaloſum; ſi ſacer, facit illud eſſe ſacrilegium, & Deo ſpecialiter injurioſum, quia domum Dei decet ſanctitudo. Circunſtantia *Quibus auxiliis*, ſignificat inſtrumenta ſeu media quibus operans utitur: v. g. ſi quis utatur auxilio infidelium ad aliquod bellum, ſi incantationibus magicis, ſi ope Dæmonum; illa præbent ſpeciem malitiæ diſtinctæ. Circunſtantia *Cur* deſignat finem, non intrinſecum & qui ſe tenet ex parte operis (hic enim pertinet ad aſſentiam) ſed extrinſecum, & ab ipſo operante intentum, ut ſi quis furetur propter adulterium, vel det eleemoſynam propter vanam gloriam. Circunſtantia *Quomodo*, explicat modum quô actus fit, nempe tardè vel velociter, intensè vel remiſsè; & hæc circunſtantia communiter non mutat ſpeciem, ſed tantùm modificat actum. Ultima denique circunſtantia, ſcilicet *Quando*, ſignificat tempus, in quo duo conſiderantur, ſcilicet qualitas temporis, & quantitas; qualitas, ut ſi ſit dies feſtus, & quis non audiat miſſam, vel faciat opus ſervile; quantitas verò, ut ſi actus multùm vel parùm duret; ſi enim ſit diuturnitas valde notabilis, aggravatur notabiliter peccatum, non tamen mutatur ſpecies. De quo infrà, cùm agemus de bonitate & malitia actuum humanorum.

DISPVTATIO IV.

De ſimplici volitione.

Ad quæſtionem 8. D. Thomæ.

EXPLICATIS conditionibus generalibus actuum humanorum, quæ ſunt ratio voluntarij, ac liberi, & circunſtantiæ in communi, exponit S. Doctor ſingulos actus humanos in particulari, incipiendo ab illis qui ſunt circa finem, & progrediendo in alios qui verſantur circa media. Primus autem voluntatis actus circa finem, appellatur *voluntas* (nomine potentiæ illi appropriato, ſicut prima principiorum cognitio nuncupatur *intellectus*) vel *ſimplex volitio*, quia habet objectum omnino ſimplex, nempe finem ſumptum præcisè ſecundùm ſe; cùm alij actus poſteriores, vel reſpiciant finem in ordine ad media, ut intentio, vel media cum reſpectu ad finem, ſicut electio, conſenſus, & uſus, atque ita non habeant objectum ſimplex, ſed aliquo modo duplicatum. Licèt autem D. Thomas de ſimplici volitione in hac quæſtione principaliter intendat diſſerere, plura tamen admiſcet de ipſa potentia volitiva, quia exacta hujus notitia ita requirit.

ARTICVLVS PRIMVS.

An objectum voluntatis, aut ſimplicis volitionis, ſit ſolum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

LICET omnes ferè Theologi & Philoſophi tanquam generale principium, ab omnibus ſapientibus admiſſum, recipiant, voluntatem non eſſe niſi boni, & omnia bonum appetere: ſunt tamen aliqui Nominales, qui putant voluntatem poſſe ferri in malum, ſub ratione mali, & ita adæquatum ipſius objectum non eſſe bonum, ſed indifferens ad bonum & malum. Scotus etiam in 1. diſt. 1. quæſt. 4. aliiſque in locis, circa hoc videtur anceps & dubius, aitque non eſſe ſufficienter hucuſque probatum, quòd voluntas non poſſit odio habere bonum, & velle malum ſub ratione mali.

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

DICO tamen: Solum bonum, ut abſtrahit à vero vel apparenti, eſſe objectum voluntatis, ſeu ſimplicis volitionis: unde licèt voluntas affectu proſecutionis poſſit ferri in bonum aliquod apparens, quod revera malum eſt, non tamen in malum cognitum ut tale.

Probatur primò ex Ariſtotele qui 1. Ethic. cap. 1. tanquam fundamentum totius moralis ſcientiæ ponit illud principium: *Bonum eſt quod omnia appetunt:* Sed illud eſſet falſum, ſi voluntas affectu proſecutionis poſſet ferri in malum, ſub ratione mali, & ſi ejus objectum eſſet aliquid abſtrahens à bono & malo: Ergo &c. 1.

Confirmatur ex SS. Patribus: Dionyſius enim cap. 4. de divin. nominibus, docet quòd malum eſt præter voluntatem, & quòd omnia bonum appetunt, ut refert D. Thomas hîc art. 1. in argumento *ſed contra*. Et Auguſtinus in Enchir. cap. 86. ſic ait: *Beati eſſe volumus; & miſeri non ſolùm eſſe nolumus, ſed neque velle poſſumus.* Item Boëtius 4. de conſolat. proſa 2. *Omnes* (inquit) *homines, boni pariter ac mali, indiſcretâ intentione ad bonum pervenire nituntur.*

Reſpondent Nominales, Ariſtotelem, & SS. Patres, nomine boni & mali intellexiſſe idem quod appetibile & odibile.

Sed hæc interpretatio abſurda eſt: nam ſi in hoc ſenſu Ariſtoteles & SS. Patres locuti eſſent, nugatoria eſſet eorum locutio: cùm enim dicunt ſolum bonum eſſe appetibile, & ſolum malum odibile, ſenſus eſſet, ſolum appetibile eſſe appetibile, & ſolum odibile eſſe odibile.

Probatur ſecundò concluſio: De potentia volitiva, & illius actibus, eo ferè modo, proportione ſervatâ, philoſophari oportet, quô de intellectiva, & operationibus ejus: Sed objectum adæquatum intellectûs eſt ens ut verum, non verò ens ut abſtrahens à vero vel falſo: Ergo pariter objectum adæquatum voluntatis, ſubindeque primæ operationis illius, erit ens ut bonum, non verò ut abſtrahens à bono & malo, ſeu à convenienti & diſconvenienti. Unde ſicut intellectus non poteſt aſſentiri falſo, niſi ſub ratione veri; ita nec voluntas poteſt proſequi malum, niſi ſub ratione boni, ſeu ut veſtitum bonitate aliquâ, verâ, vel apparente. 2.

Pro-

3. Probatur tertiò concluſio ratione D. Thomæ. Voluntas, ſumpta pro volitione, ſeu actu volendi, eſt quidam appetitus rationalis: Sed omnis appetitus tendit in bonum: Ergo & omnis volitio. Major patet, Minor probatur. Appetitus nihil aliud eſt, quàm quædam appetentis inclinatio in aliquid: Sed nihil inclinatur niſi ad id quod eſt ſibi conveniens, & per conſequens bonum: Ergo appetitus non eſt niſi boni. Hæc tamen, ſubdit S. Doctor, eſt differentia inter appetitum naturalem, & appetitum rationalem, quòd appetitus naturalis ſemper fertur in verum bonum, ac verè conveniens ipſi appetenti; appetitus autem rationalis non ſemper fertur in verum bonum, ac verè conveniens ipſi appetenti, ſed ſæpe fertur in bonum tantùm apparens, quod eſt ſimpliciter malum ac diſconveniens appetenti. Cujus differentiæ ratio eſt, quia appetitus naturalis conſequitur formam naturalem, quæ tendit ſemper ad ſuam perfectionem, ac proinde ad verum bonum, & verè ipſi conveniens; appetitus autem rationalis conſequitur formam apprehenſam: conſtat autem quòd aliquid poteſt apprehendi ut bonum & conveniens, quod in ſe nec eſt bonum nec conveniens. Ex qua differentia ſolvuntur plura argumenta adverſæ ſententiæ, quæ ſolùm probant voluntatem poſſe ferri in malum apprehenſum ſub ratione boni, ut ex ſolutione argumentorum patebit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

4. OBIICIES primò: Si bonum eſſet objectum adæquatum voluntatis, ipſa nullum poſſet habere actum qui verſaretur circa malum: Sed hoc eſt falſum, ut patet in actu nolitionis & fugæ: Ergo &c. Sequela probatur: quia nullus actus potentiæ poteſt ſe extendere extra objectum adæquatum illius.

5. Reſpondeo, negando ſequelam Majoris: nam ſæpè potentia & habitus operantur per modum receſſûs & fugæ circa contrarium ſui objecti, v. g. intellectus reſpuit falſum, & habitus juſtitiæ actum injuſtitiæ, &c. Unde D. Thomas hîc art. 1. ad 1. *Voluntas ſe habet & ad bonum & ad malum, ſed ad bonum appetendo ipſum, ad malum verò fugiendo illud.* Nec propterea voluntas ſe extendit extra ſuum objectum adæquatum, quia quando fugit malum, quodammodo operatur propter bonum; ex eo enim malum fugit, quia bonum appetit: v. g. ideò quis odit mortem aut ægritudinem, quia amat vitam & ſanitatem. Sicut ergo ens dicitur objectum formale adæquatum intellectûs, quamvis intellectus poſſit cognoſcere negationes & privationes, quæ ſunt non entia, ex eo quòd illæ cognoſcantur ſub ratione entis ex parte modi cognoſcendi, & ad illud per ſe ordinentur: & ſicut Deus eſt objectum formale adæquatum Theologiæ, quamvis aliquis actus Theologiæ verſetur circa creaturas, quia illæ non conſiderantur aut attinguntur à Theologia, niſi in ordine ad Deum: ita quia voluntas, dum per actum nolitionis fugit malum, illud fugit ſub ratione alicujus boni, ideò ſemper ſtat objectum formale adæquatum voluntatis eſſe bonum.

6. Objicies ſecundò: In odio inimicitiæ, quô volumus malum inimico, volumus malum ſub ratione mali formaliter: Ergo voluntas poteſt ferri in malum ſub ratione mali. Conſequentia patet.

A Antecedens probatur, tum ex D. Thoma qu. 12. de malo art. 4. ubi ait: *Odium quærit malum proximi ſub ratione mali, & invidia contrariatur bono proximi ſub ratione boni.* Tum etiam hac ratione. Odium inimicitiæ opponitur directè amori amicitiæ: Sed amor amicitiæ vult bonum amico, quatenus eſt bonum illi: Ergo odium inimicitiæ vult malum inimico, formaliter quâ malum illius eſt.

7. Reſpondeo, odium inimicitiæ reſpicere malum ſub ratione mali proximi, ſed non abſolutè ſub ratione mali: quia malum & deſtructio inimici apparentiam boni habet reſpectu odientis, & ſub illa apparentia & repræſentatione appetitur; ſicut è contra bonum alterius ut creſcens, invidenti apparet malum. Unde D. Thomas non dicit B quòd odium quærat malum abſolutè ſub ratione mali, ſed malum proximi: in quo directè opponitur amori amicitiæ, quæ vult bonum amico, quatenus illi bonum eſt.

8. Objicies tertiò: In hoc differt peccatum ex malitia à peccato ex ignorantia, vel paſſione, quòd ille qui peccat ex malitia, vult malum ſub ratione mali; ille autem qui peccat ex ignorantia, vult malum credens eſſe bonum; qui verò ex paſſione, vult malum ex ipſo impetu boni ſenſibilis attrahentis: Sed voluntas aliquando peccat ex malitia, ut quando odit Deum: Ergo interdum vult malum ſub ratione mali.

Confirmatur ex D. Thoma infrà qu. 19. art. 7. C ad 2. ubi ait: *Qui vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id quod de ſe eſt bonum, ſub ratione mali.*

9. Ad objectionem reſpondeo, negando Majorem: non enim ideò aliquis dicitur peccare ex malitia, quia vult malum ſub ratione mali, ſed quia peccat cum perfecta cognitione malitiæ & deformitatis; quod non contingit in illis qui peccant ex ignorantia, vel ex paſſione, quia ignorantiâ & paſſione intellectus impeditur ne malitiam actûs perfectè cognoſcat. Ille ergo qui peccat ex malitia, apprehendit quidem malitiam & deformitatem actûs, & ex hoc dicitur peccare ex malitia; illud tamen quod movet ejus vo- D luntatem, eſt bonum delectabile, vel utile, quod apprehendit in actione peccaminoſa.

Ad confirmationem dicatur D. Thomam loco citato ſolùm velle, quòd ille qui dat eleemoſynam propter inanem gloriam, vult id quod de ſe eſt bonum, ſub ratione mali moralis, nempe inanis gloriæ; non tamen ſub ratione mali ut ſic, quia tunc intendit honorem, quem bonum quoddam naturale reputat.

10. Objicies quartò: Poteſt aliquis appetere non eſſe, ut patet in damnatis, & in illis qui ex deſperatione ſe occidunt: Sed non eſſe non poteſt appeti ſub aliqua ratione boni; cùm omnis bonitas fundetur in entitate & exiſtentia rei: Ergo E poteſt aliquis appetere malum ſub ratione mali.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: nam ut ex Ariſtotele docet D. Thomas hîc art. 1. ad 3. *Carere malô, habet rationem boni*; unde cùm non eſſe poſſit apprehendi, & de facto apprehendatur à damnatis & miſeris, ut medium conducens ad carentiam mali, ſeu ad liberationem à miſeria & pœna, apprehenditur & appetitur ſub aliqua ratione boni, non abſoluta, ſed reſpectiva.

Addo quod, cùm beatitudo duo includat, unum poſitivum, ſcilicet eſſe cumulum omnium bonorum, & aliud privativum, nempe carere

omni miseriâ, potest appeti duobus modis: primò per modum prosequutionis boni; & hoc contingit, quando aliquis appetit possidere aut obtinere positivè aliquod bonum; secundò per modum remotionis mali, sicut quando aliquis desiderat carere aliquâ miseriâ; & hoc secundo modo ipsi damnati & miseri, dum appetunt non esse, quærunt beatitudinem, quatenus tunc optant carere omni miseriâ.

11. Objicies ultimò: Voluntas est libera libertate contrarietatis circa bonum & malum, juxta illud Eccl. 15. *Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi:* Ergo potest indifferenter velle bonum & malum.

Respondeo, quod licèt voluntas sit libera libertate contrarietatis, in ordine ad quodcumque bonum & malum particulare & limitatum, subindeque possit indifferenter illud velle aut nolle, non tamen circa bonum & malum ut sic, sed est determinata ab authore naturæ ad amandum bonum ut sic, & ad odiendum malum ut sic: unde ad libertatem voluntatis non requiritur quòd per actum prosequutionis possit ferri in malum sub ratione mali, sed sufficit quòd possit velle malum sub ratione boni: juxta illud Augustini in Enchir. cap. 105. *Nec enim culpanda est voluntas, nec dicendum, aut voluntas non est, aut libera non est, quia beati esse sic volumus, ut esse miseri non solùm nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.*

Articvlvs II.

An bonitas finis sit non solùm objectum primarium & principale voluntatis, sed etiam totale & adæquatum?

Partem affirmativam tenent aliqui ex nostris Thomistis, existimantes in mediis nullam inveniri bonitatem intrinsecam, sed illa extrinsecè tantùm denominari bona à bonitate finis; sicut medicina dicitur extrinsecè sana à sanitate animalis, cujus est effectiva: unde volunt bonum respectu finis & medij esse analogum analogiâ tantùm attributionis seu proportionis.

§. I.

Sententia negans, ut probabilior eligitur.

12. Dico tamen: Media gaudere bonitate intrinseca, diminuta, ac dependente à bonitate finis; & per consequens finem esse quidem objectum primarium & principale voluntatis, non tamen adæquatum & totale. Ita videtur docere Divus Thomas hîc art. 2. ut patebit ponderanti ejus verba: Nam in primis loquens de objecto adæquato voluntatis, ut potentia volitiva est, dicit: *Quòd voluntas se extendit ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem: ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæ participant quocumque modo colorem: ratio autem boni, quod est objectum voluntatis, invenitur non solùm in fine, sed in his quæ sunt ad finem.* Deinde in calce corporis articuli, docet quòd sicut intellectus respicit conclusiones, ut in eis relucent principia; ita voluntas fertur in media, prout in eis relucet ordo ad finem; sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Et in solut. ad 2. ait quòd medium se habet respectu finis, sicut color respectu lucis: Sed constat conclusiones in se habere veritatem & cognoscibilitatem intrinsecam, dependentem tamen à veritate principiorum, eique subordinatam; & similiter colorem esse actu visibilem, licèt dependenter à luce in exercitio movendi visum: Ergo ex D. Thoma media gaudent bonitate intrinseca, diminuta tamen, ac dependente à bonitate finis, ratione cujus pertinent ad objectum secundarium & minùs principale voluntatis: sicut intellectus non solùm habet pro objecto principia, sed etiam conclusiones; vel sicut visus non solùm habet pro objecto lucem, sed etiam colorem.

Favet etiam Aristoteles lib. 1. magnorum Moralium cap. 5. ubi sic habet: *Bonorum quædam sunt fines, alia verò non:* Sed quæ non sunt fines, haud dubiè media sunt: Ergo ex Aristotele non solùm finis, sed etiam media, sunt verè & intrinsecè bona.

13. Ratio etiam id suadet: Media enim ratione propriæ naturæ habent ordinem, proportionem, & coaptationem in finem; nam medicinæ habent vim naturalem & proportionem ad temperandum humores, & restituendam sanitatem: Ergo gaudent bonitate intrinseca, ratione cujus pertinent ad objectum secundarium & minùs principale voluntatis. Consequentia probatur, tum exemplo materiæ primæ, quæ ratione ordinis ad formam, & capacitatis ejus, dicitur bona, ut docent Philosophi in physica, & colligitur ex Divo Thoma 1. p. quæst. 5. art. 3. ad 3. ubi ait: *Materia prima participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum.* Tum etiam quia bonum idem est quod appetibile, seu conveniens appetitui: Sed media ratione proportionis & coaptationis in finem, movent formaliter appetitum, & terminant ejus actum, qui est electio; quare quantò major proportio & efficacia est in mediis ad obtinendum finem, tantò magis appetuntur & eliguntur: Ergo ratione illius ordinis, proportionis, & coaptationis in finem, gaudent bonitate intrinseca in ordine ad illum. Unde D. Thomas 2. 2. quæst. 33. art. 6. ad 3. *Ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem.*

14. Addo quod, sicut virtus existens in lapide, per quam tendit in centrum, est quædam participatio virtutis conservativæ lapidis existentis in eodem centro; ideòque cùm lapis movetur deorsum, eò velociùs movetur, quò magis ad centrum appropinquat, quia per approximationem ad suamcausam, virtus prædicta quodammodo confortatur & roboratur ad causandum prædictum motum, ut docet Aristoteles 1. de cælo textu 38. & ibi Divus Thomas lect. 17. Ita utilitas, per quam media ducunt in finem, est quædam participatio convenientiæ & bonitatis ipsius finis; unde illud medium utilius est ad finem aliquem, quod magis ad illum appropinquat, quodque magis participat de ipso fine: Ergo si media ab intrinseco habeant utilitatem, ordinem, proportionem, & coaptationem ad finem, gaudent etiam bonitate intrinseca, non absoluta, sed respectiva, ac dependente à bonitate ipsius finis. Quare S. Doctor in 2. dist. 21. qu. 1. art. 3. loquens de bonitate mediorum, & distinguens illam à bonitate finis, sic ait: *Aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolutè consideretur, sed ex ordine ad finem, bonitatem quandam sortitur, quæ utilitas nominatur.*

15. Potest etiam suaderi seu confirmari conclusio alia ratione desumpta ex eodem Angelico Do-

ctore 1. p. quæſt. 5. art. 6. Intantum aliquid eſt bonum, inquantum eſt appetibile, & terminus motûs appetitûs: Sed media ut talia terminant ſecundùm quid, ſive aliquo modo motum appetitûs, finis verò ſimpliciter & ultimò eum terminat: Ergo media gaudent bonitate intrinſeca, diminuta, & ſecundùm quid; finis verò ſimpliciter, & abſolutè bonus eſt. Major patet. Minorem verò declarat D. Thomas exemplô motus corporalis: *Terminatur autem* (inquit) *motus corporis naturalis ſimpliciter quidem ad ultimum; ſecundùm quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, & dicitur aliquid terminus motûs, inquantum aliquam partem motûs terminat..... Sic ergo in motu appetitûs, id quod eſt appetibile, terminans motum appetitûs ſecundùm quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile; id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitûs, ſicut quædam res in quam per ſe appetitus tendit, vocatur honeſtum, quia honeſtum dicitur quod per ſe deſideratur.*

A

B

§. II.

Solvuntur objectiones.

16. OBIICIVNT in primis Adverſarij plura Ariſtotelis & D. Thomæ teſtimonia, in quibus rationem & nomen boni ſoli fini attribuunt, bonumque cum fine converti ſæpe aſſerunt.

C

Verùm facilè reſpondetur, eos loqui de bono ſimpliciter & abſolutè; illud enim cum fine coincidit, & cum illo convertitur, non autem de bono ut ſic, & prout abſtrahit à bono ſimpliciter & ſecundùm quid; à primario & ſecundario, abſoluto & reſpectivo: ſic enim ratio boni non ſolùm fini, ſed etiam mediis intrinſecè convenit, ac de illis prædicatur.

17. Inſtant Adverſarij, & adducunt aliqua Divi Thomæ loca, in quibus ait media non appeti propter aliquam bonitatem in eis exiſtentem.

D

Sed hæc etiam facilè ſolvuntur, dicendo S. Doctorem his locis non negare mediis omnem bonitatem intrinſecam, ſed ſolùm primariam & abſolutam, quæ eſt propria finis. Unde quando ait 1. p. quæſt. 5. art. 6. ad 2. *Vtilia non habere in ſe unde deſiderentur*, ſenſus eſt, non habere unde deſiderentur propter ſe, & ſiſtendo in ſe, quamvis habeant intrinſecam bonitatem & appetibilitatem propter aliud, ut denotant verba ſubſequentia, *ſed deſiderantur ut ſunt ducentia in alterum.* Similiter cùm qu. 21. de verit. art. 1. dicit quod *tota ratio appetibilitatis ejus quod eſt ad finem, eſt finis*, loquitur de appetibilitate, quæ conſtituit rationem omnino formalem & motivam appetitûs, cujuſmodi eſt ſola bonitas finis: non excludit tamen aliam intrinſecam appetibilitatem, per quam media ſecundariò & dependenter à fine terminent ſuo modo appetitum, ut patet ex locis ſuprà relatis.

E

18. Urgebis: D. Thomas ſuprà qu. 1. art. 1. probat omnes actiones humanas eſſe propter finem, ex eo quòd finis ſit objectum voluntatis: At ſi finis non eſſet objectum illius adæquatum, ſed primarium ſolùm & principale, hic diſcurſus non valeret; cùm omnes actus alicujus potentiæ non tendant in ejus objectum primarium & principale, ſed aliqui verſentur circa objectum duntaxat ſecundarium & minùs principale: Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, finis eſt objectum totale & adæquatum voluntatis; ſubindeque ille ſolus eſt intrinſecè & formaliter bonus, media verò denominativè ſolùm & extrinſecè.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: ut enim diſcurſus D. Thomæ ſit legitimus, ſufficit quod ratio formalis *ſub qua*, ſeu objectum formale *quô* adæquatum voluntatis, ſit finis, licèt media pertineant ad objectum ſecundarium illius, ſubindeque gaudeant bonitate intrinſeca: nam ex hoc rectè infertur omnes actus humanos dependere à fine, ſicut à motivo & ratione *ſub qua*. Sicut licèt colores pertineant ad objectum formale terminativum visûs, quia tamen lux eſt ratio formalis *ſub qua* adæquata illius, & colores non habent vim immutandi viſum, niſi dependenter à luce, benè colligitur omnia quæ videntur, videri mediante luce. Quo exemplo utitur S. Doctor hîc art. 2. ad 2. ubi docet media ſe habere reſpectu finis, ſicut colores reſpectu lucis: colores autem habent viſibilitatem intrinſecam, dependentem tamen à luce, ut ab objecto motivo & ratione ſub qua: Ergo pariter media, ratione proportionis & coaptationis quam habent cum fine, gaudent bonitate intrinſeca, licèt imperfecta ac diminuta, & à bonitate finis, ut à cauſa motiva dependente, eique ſubordinata. 19.

Objicies ſecundò: Tota ratio medij conſiſtit in tendentia & relatione ad finem: At relativa, ut talia, nullam dicunt bonitatem aut perfectionem, ut in tractatu de Trinitate oſtendimus: Ergo media ut talia, nullam habent in ſe bonitatem. 20. *Diſp. 5. a. 5.*

Reſpondeo, media ut ſic, eſſe relativa tranſcendentalia, non prædicamentalia; licèt enim fundent relationem prædicamentalem, non tamen propria eorum ratio in illa conſiſtit, ſed in eo quod ipſam fundat: quamvis autem relatio prædicamentalis ſecundùm rationem *ad* non exprimat perfectionem, ut diximus loco citato, relatio tamen tranſcendentalis poteſt ipſam importare. Et ratio diſcriminis ſumitur ex utriuſque relationis natura: nam prædicamentalis eſt purus reſpectus ad aliud tanquam ad purum terminum, in quo proinde nulla convenientia neque ad ſubjectum, neque ad ipſum terminum, neque ad appetitum importatur; & ita ex nullo capite perfectionem vel bonitatem explicat: tranſcendentalis verò, quamvis relatio nuncupetur, revera eſt forma abſoluta; & licèt ordinetur ad aliquid extrinſecum, aut ab illo dependeat, non tamen eſt purus reſpectus, ſed dicit vel influxum in terminum, vel proportionem & commenſurationem cum eo, vel participationem ab ipſo, vel alias ſimiles rationes, quæ convenientiam & appetibilitatem importare poſſunt.

Objicies tertiò: Movere & allicere voluntatem, eſt propria cauſalitas finis, ut docent Philoſophi 2. Phyſicorum: Ergo nequit convenire mediis, nec ſubinde bonitas intrinſeca. 21.

Reſpondeo cauſalitatem finis, ſecundùm quod à mediis diſtinguitur, non eſſe utcumque movere & allicere voluntatem, ſed movere illam primariò, & propter ſe: media autem quamvis habeant vim intrinſecam movendi, non tamen primariò & propter ſe, ſed ſecundariò & propter finem, ac dependenter & participativè ab illo.

§. III.

Corollaria ex dictis.

EX dictis colligitur primò, bonum analogicè convenire fini & mediis, non ſolùm analo- 22.

giâ attributionis, ſed etiam analogiâ proportionalitatis: quia in mediis invenitur intrinſecè ratio boni, quæ ad movendum & excitandum appetitum proportionaliter ſe habet ſicut bonitas finis, cum diſcrimine tamen in ſolutione præcedentis argumenti adducto.

23. Colligitur ſecundò, hoc eſſe diſcrimen inter voluntatem ſumptam pro potentia volitiva, & pro primo ejus actu, qui *ſimplex volitio* appellatur, quòd in prima acceptione habet pro objecto adæquato bonum ut ſic, abſtrahens à bono finis & medij, in ſecunda verò reſpicit ſolum finem ut objectum adæquatum. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi ſic ait: *Si loquamur de voluntate ſecundùm quòd nominat potentiam, ſic ſe extendit ad finem & ad ea quæ ſunt ad finem..... ſi autem loquamur de voluntate, ſecundùm quòd nominat propriè actum, ſic propriè loquendo eſt finis tantùm:* ſcilicet quia voluntas, ut nominat actum, & ſimplicem volitionem ſignificat, fertur in id tantùm, quod eſt objectum per ſe potentiæ; atque adeò quia objectum per ſe voluntatis eſt finis tantùm (nam ea quæ ſunt ad finem non ſunt bona, vel volita propter ſeipſa, ſed tantùm ex ordine ad finem; cùm ſolùm bonitate diminuta & reſpectiva gaudeant, ut ſuprà oſtenſum eſt) ſimplex volitio reſpicit ſolùm finem, non verò media; ſicut primus actus potentiæ intellectivæ, qui dicitur *intellectus* ſeu *intelligentia*, non reſpicit concluſiones, ſed prima principia. Unde Philoſophus 3. Ethic. cap. 2. ait: *Voluntas eſt finis: electio autem, eorum quæ ſunt ad finem.* Quæ verba exponens D. Thomas hîc in ſolut. ad 1. dicit, quod *ibi Philoſophus loquitur de voluntate ſecundùm quòd propriè nominat ſimplicem actum voluntatis, non ſecundùm quòd nominat potentiam.*

24. Colligitur tertiò, omnem actum voluntatis neceſſariò verſari circa finem, vel circa media; atque adeò non poſſe dari actum neutrum, qui neque ad finem, neque ad media terminetur, ſed ad aliquid ab eis abſtractum, vel diſtinctum. Ita communiter Theologi contra Scotum in 2. diſt. 1. quæſt. 3. ubi ponit differentiam inter actum intellectus & voluntatis, quòd in intellectu non poteſt eſſe aliquis aſſenſus, qui non ſit vel circa principia, vel circa concluſiones, quia nulla eſt evidentia ex parte objecti media inter has duas: in voluntate autem dicit quòd eſt aliquis actus medius, quia poteſt oſtendi voluntati aliquod objectum, quod neque ſit propter ſe bonum, neque propter aliud; unde hunc actum *neutrum* appellat, & dicit eſſe medium inter fruitionem & uſum; nomine *fruitionis* comprehendendo omnem actum qui verſatur circa bonum propter ſe, & nomine *uſûs* omnem actum qui verſatur circa bonum propter aliud, ut expreſſis terminis declarat ibidem §. *quantùm ad primum.* Unde leviter & inconſideratè dixit Vazquez hîc diſput. 32. cap. 1. Scotum illum actum medium ſeu neutrum non admiſiſſe, ſed in hoc ei imponi à Cajetano & Thomiſtis: qui enim attentè Scotum legerit, planè cognoſcet nihil ei imponi à Thomiſtis, ſed ipſum revera hunc actum neutrum ſeu medium poſuiſſe. Sed quicquid ſit de hujuſmodi opinionis patronis:

25. Probatur corollarium ex dictis: Objectum adæquatum voluntatis eſt bonum, ut articulo præcedenti oſtendimus: Sed bonum non eſt niſi triplex, ſcilicet honeſtum, delectabile, & utile; ex quibus duo priora habent rationem finis, & ſunt appetibilia propter ſe, poſterius verò habet rationem medij & appetibilis propter aliud: Ergo non poteſt dari aliquis actus voluntatis, qui non ſit de fine vel de medio.

26. Hinc ſumitur alia ratio quaſi à priori, quam tradit Cajetanus in introductione hujus quæſtionis. Inter oppoſita contradictoriè non datur medium: Sed appetibile propter ſe, & appetibile propter aliud, ſunt contradictoriè oppoſita: Ergo inter illa non datur medium.

27. Hanc rationem impugnat Vazquez ubi ſuprà: quia (inquit) oppoſitio contradictoria non reperitur inter extrema poſitiva, ſed inter poſitivum & negatiuum: bonum autem appetibile gratiâ ſui, & bonum appetibile gratiâ alterius, ſunt extrema poſitiva.

28. Verùm ille Author vim prædictæ rationis, & Cajetani mentem non penetravit. Nam licèt oppoſitio contradictoria non reperiatur formaliter niſi inter poſitivum & negativum, hoc tamen non impedit quominus in duobus extremis poſitivis virtualiter contradictio implicetur; quatenus unum dicit formaliter aliquid poſitivum, cujus aliud ex ſua ratione formali fundat negationem: quod patet in motu ſurſum & deorſum; nam motus deorſum dicit tendentiam ad centrum mundi, cujus negationem fundat motus ſurſum ex ſua formali ratione. Quamvis ergo bonum amabile gratiâ ſui, & bonum appetibile gratiâ alterius, ſint poſitiva, hoc non impedit quominus implicitè & virtualiter includant contradictionem, quatenus unum dicit formaliter aliquid poſitivum, cujus aliud inquantum hujuſmodi fundat negationem. Et hoc eſt quod intelligit Cajetanus, dum dicit amabile propter ſe, & amabile propter aliud, eſſe oppoſita cõtradictoriè.

Addo quòd finis & medium opponuntur relativè; finis enim dicitur per ordinem ad medium, & medium per ordinem ad finem: Sed inter oppoſita relativè non datur medium, ut inductivè patet: Ergo neque inter finem & media.

29. Dices cum Scoto: Intellectus poteſt proponere voluntati bonum abſolutè, abſtrahendo à fine & à mediis, ſeu à bono propter ſe, & bono propter aliud; bonum enim poteſt concipi ab intellectu in univerſali & abſtractè, & ſic proponi voluntati: Ergo voluntas poteſt circa bonum habere actum medium, ſeu neutrum, qui non ſit finis, nec mediorum. Conſequentia patet: quia ſi objectum abſtrahit ab utroque, etiam actus abſtrahet, quandoquidem actus ſequitur objectum.

30. Confirmatur: In voluntate datur actus ſimplicis volitionis, qui nec eſt circa media, ut paret; cùm nondum ſupponat finem intentum, ratione cujus diliguntur media; nec circa finem, cùm nullum ordinem dicat ad media: Ergo in voluntate poteſt dari, & de facto datur actus neuter, qui nec eſt circa finem, nec circa media.

31. Ad objectionem reſpondeo primò, negando Majorem: intellectus enim non poteſt oſtendere voluntati bonum abſtractum, quod non ſit appetibile propter ſe, aut propter aliud; quia bonum eſt analogum, ac proinde non poteſt ita abſtrahi ab illis duabus rationibus, quòd illas ſaltem implicitè non includat.

32. Reſpondeo ſecundò, dato quòd ratio boni poſſit abſtrahi ab illis duabus rationibus, & ſic oſtendi voluntati, non poſſe tamen voluntatem ab ea moveri; utpote cùm hujuſce rationis oſtenſio in illo caſu foret merè ſpeculativa. Probatur hoc primò: quia bonum non movet voluntatem, niſi ut exiſtens, aut dicens ordinem ad exi-

ſtentiam : ſumptum autem præcisè in communi, A ſecundùm rationem univerſalem, non involventem particulares, nec eſt exiſtens, nec poſſibile exiſtere : Ergo nec poteſt voluntatem movere.

Secundò probatur : Bonum non movet practicè, niſi inquantum exercet rationem convenientiæ ad appetentem : Sed non poteſt exerceri iſte ordo, niſi bonum ſit conveniens, vel ratione ſui, vel ratione alterius, & conſequenter vel propter ſe, vel propter aliud : Ergo bonum abſtrahens ab utroque, nequit practicè movere.

Explicatur magis : Sicut licèt actus humanus ſecundùm ſe abſtrahat à circunſtantiis, & ita ſecundùm ſe, & ex ratione & quidditate ſui objecti poſſit eſſe indifferens ; in individuo tamen B non poteſt abſtrahere à circunſtantiis, & ſic debet determinatè eſſe bonus vel malus, ut docet S. Thomas infrà qu. 18. art. 9. Ita licèt bonum ſecundùm ſe, & in abſtracto, non dicat quòd ſit bonum propter ſe, vel propter aliud, ſed tantùm quòd ſit perfectum & appetibile ; in exercitio tamen non poteſt movere, & practicè proponi ab intellectu, niſi proponatur vel ut diligendum gratiâ ſui, quod eſt ipſum proponi ut finem in actu exercito ; vel ut diligendum in ordine ad alterum, quod eſt ipſum proponi ut medium in actu exercito. Unde

33. Ad confirmationem dicatur, actum ſimplicis volitionis eſſe circa finem, non reſpectivè ſeu comparativè ſumptum, ſed abſolutè & ſecun- C dùm ſe conſideratum, ſeu ut gratiâ ſui amabilem : finis enim duo habet, nempe quòd ſit appetibilis gratiâ ſui, & quòd ſit ratio appetendi alia quæ in ipſum ordinantur ; ſub prima ratione, terminat actum ſimplicis volitionis, ſub altera verò attingitur ab actu intentionis, non à ſimplici volitione, ut patebit ex dicendis corollario ſequenti.

34. Colliges ultimò : ſex eſſe tantùm actus humanos à voluntate elicitos, nempe volitionem, fruitionem, intentionem, conſenſum, electionem & uſum : de quibus agit D. Thomas ab hac quæſtione uſque ad 16.

Probatur : Omnis actus humanus à voluntate D elicitus, vel eſt circa finem, vel circa media : At circa finem ſufficienter conſtituuntur tres actus, nempe volitio, fruitio, & intentio ; & circa media ſufficiunt alij tres, ſcilicet conſenſus, electio, & uſus : Ergo non ſunt plures quàm ſex. Major patet ex dictis corollario præcedenti. Minor quoad primam partem probatur. Voluntas vel fertur in finem abſolutè, & ſic conſtituitur ſimplex volitio ; vel ut quieſcens in fine, & ſic conſtituitur fruitio ; vel quatenus finis eſt terminus alicujus quod in ipſum ordinatur, & ſic conſtituitur intentio : Ergo circa finem ſolùm tres actus verſantur, nimirum volitio, fruitio, E & intentio. Suadetur etiam quoad ſecundam : Nam vel voluntas vult media abſolutè, & ſic conſtituitur conſenſus ; vel vult unum medium præ alio, & ſic conſtituitur electio ; vel media applicat ad aliquid, & ſic ponitur uſus, ſeu applicatio potentiæ executivæ ad opus : Ergo non ſunt plures actus à voluntate eliciti circa media, quàm tres aſſignati ; nempe conſenſus, electio & uſus.

35. Dices : Nullus eſt actus in appetitu ſenſitivo, cui non correſpondeat ſimilis in voluntate : Sed in appetitu ſenſitivo ſunt undecim actus, quos paſſiones appellamus, nempe amor & odium, deſiderium & fuga, delectatio & triſtitia, ſpes & deſperatio, timor & audacia, ac ira, ut docet D. Thomas infrà qu. 23. art. 4. Ergo tot etiam erunt actus in voluntate, & non ſolùm ſex quos enumeravimus.

Reſpondeo, verum eſſe dari ex parte voluntatis actus, reſpondentes illis qui ſunt in appetitu ſenſitivo ; ſed nego illos inter ſe eandem ſervare diſtinctionem & numerum : multa enim, quæ in inferioribus ſunt diſperſa, reperiuntur adunata in ſuperioribus : unde ſicut ea quæ pertinent ad diverſos ſenſus inferiores, à ſenſu communi percipiuntur ; ſic voluntas per ſex actus enumeratos fertur ad ea, quæ appetitus ſenſitivus per undecim actus, quos paſſiones appellamus, attingit.

In articulo 3. quærit D. Thomas, utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod eſt in finem ? Sed de hoc redibit ſermo infrà qu. 12. art. 4.

DISPVTATIO V.

De Motivo voluntatis.

Ad quæſtionem 9. Divi Thomæ.

CUM motivum voluntatis ſit cauſa actuum qui ab illa procedunt, ad tractatum de actibus voluntatis pertinet agere de ejus motivo, & modo quo illa movetur. Unde de primo agemus in hac diſputatione : de ſecundo in ſequenti.

ARTICVLVS PRIMVS.

An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad ſpecificationem, & ſeipſam, ac cæteras potentias quoad exercitium moveat ?

NOTANDVM ex D. Thoma hîc art. 1. voluntatem moveri, nihil eſſe aliud quàm eam reduci de potentia ad actum, & de ſtatu indifferentiæ ad ſtatum determinationis : quare tot erunt motiones voluntatis, quot erunt ejus indifferentiæ. Duplex verò eſt voluntatis indifferentia, una dicitur indifferentia contradictionis, quæ eſt ad duo contradictoriè oppoſita : ſcilicet agere vel non agere, amare v. g. vel non amare : alia dicitur indifferentia contrarietatis, id eſt, ad duo contrariè oppoſita, & eſt inter terminos poſitivos, putà agere hoc vel illud, amare vel odio habere. Igitur duplex quoque datur voluntatis determinatio, & motio, duplici jam dictæ indifferentiæ correſpondens : una quâ voluntas reducitur de indifferentia contradictionis ; & hæc dicitur *motio quoad exercitium*, quia voluntatem, indifferentem ad agendum vel non agendum, determinat hîc & nunc ad exercendum ſuum actum : alia verò quâ reducitur de indifferentia contrarietatis ; & hæc vocatur *motio quoad ſpecificationem*, quia voluntatem indifferentem ad plura objecta diverſæ ſpeciei, determinat potiùs ad unum, quàm ad aliud. De hac ergo duplici voluntatis motione breviter hîc agendum eſt, & declarandum à quo voluntas tam quoad ſpecifica-

tionem, quàm quoad exercitium determinetur & moveatur?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

2. Dico primò: Voluntatem moveri quoad specificationem ab intellectu; non quòd ipse formaliter specificet actus voluntatis, sed quia applicat, & proponit ei id quo tam ipsa quàm ejus actus specificantur formaliter.

Conclusio sic explicata est Divi Thomæ art. 1. & communis inter Theologos, potestque facilè suaderi. Motivum voluntatis quoad specificationem est illud quod determinat voluntatem ad vnum specie actum, potiùs quàm ad alium: B Sed intellectus determinat, modo in conclusione posito, voluntatem ad actum unius speciei, potiùs quàm alterius: Ergo illam movet quoad specificationem. Minor probatur: Voluntas non elicit hunc specie actum potiùs quàm alium, nisi quia tendit in hoc potiùs objectum quàm in aliud: Sed quòd tendat in hoc potiùs objectum quàm in aliud, habet ab intellectu, istud potiùs objectum quàm aliud proponente: Ergo intellectus proponendo voluntati objectum, illam movet & objectivè determinat, ut eliciat hunc specie actum potiùs quàm alium.

3. Dico secundò: Voluntatem moveri etiam ab appetitu quoad specificationem, non directè & C immediatè, sed indirectè & mediatè. Ita D. Thomas art. 2.

Probatur: Ex affectu seu passione appetitûs sensitivi homo disponitur, ut objectum intellectui appareat conveniens aut disconveniens: nam ut ait Philosophus 3. Ethic. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, id est, juxta modum quo aliquis est dispositus, judicat objectum esse conveniens vel disconveniens: Cùm ergo objectum determinet voluntatem ad unum specie actum potiùs quàm ad alium, appetitus, mediatè saltem & indirectè (mediante scilicet judicio intellectûs, cui objectum sub ratione convenientis aut disconvenientis repræsentat) D voluntatem quoad specificationem movere potest. Quod ut magis declaretur:

4. Observandum est, quod dum aliquid conveniens aut disconveniens apprehenditur per sensus externos, & per phantasiam (cujus notitiâ regulatur appetitus sensitivus) exurgit in ipso appetitu vehemens motus prosequutionis aut fugæ, cum quadam corporis alteratione, & rursus totum hoc repræsentatur in phantasia; phantasma autem virtute intellectûs agentis movet intellectum possibilem, imprimendo ei horum omnium repræsentationem, ex qua intellectus possibilis, convertendo se ad prædictum phantasma, illa apprehendit, & exhibet vo- E luntati; voluntas autem prorumpit in actum prosequutionis aut fugæ, proportionatum motui appetitus sensitivi, si succumbat; aut disproportionatum, si resistat.

5. Ex quo intelliges unum valde notabile, scilicet vehementiam motionis appetitûs sensitivi oriri ex eo quòd versetur immediatè circa singularia, & tangentia sensus. Cùm enim singularia, & sensibus conjuncta, sint in statu existendi, & habendi omnes circunstantias, in quo solùm statu possunt acquiri; ideò efficaciùs movent, quàm res in communi consideratæ, & à sensibus remotæ. Et ob hanc etiam rationem magis trahimur ad res materiales & sensibiles, quàm ad A immateriales & divinas: quia scilicet istæ sunt magis à sensibus remotæ, quàm illæ.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

6. Dico tertiò: Voluntatem movere quoad exercitium omnes alias potentias, exceptis potentiis animæ vegetativæ. Ita S. Doctor hîc art. 1. & 1. p. quæst. 82. art. 4. ubi sic discurrit: *In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia, quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis. Cœlum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium, movet omnia inferiora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, quia intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum & finis in communi: quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideò voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.* Quibus verbis utramque partem conclusionis luculenter docuit ac probavit.

7. Sed quæres, an voluntas potentias inferiores ad suos actus moveat & applicet, ex vi naturalis sympathiæ & colligationis quam habet cum ipsis, absque impressione alicujus realis, & sine physica potentiarum inferiorum mutatione; vel in hac applicatione & motione aliquid reale & physicum eis imprimat, quod realiter & physicè ipsas immutet?

Respondeo, utramque opinionem esse probabilem, licèt secunda videatur probabilior, & menti S. Thomæ conformior: nam infrà qu. 16. art. 1. de potentiis voluntati inferioribus ait: *Comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.* Et 1. p. qu. 82. art. 4. citato, asserit voluntatem movere intellectum, & omnes vires animæ, *Sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum*: Sed principale agens, quando movet instrumentum, aliquid reale ei imprimit, & alterans alterato, ac impellens impulso: Ergo ex D. Thoma voluntas movendo & applicando potentias inferiores ad suos actus, eis imprimit aliquid reale prævium ad earum operationes, sive illud sit motio virtuosa, sive virtus, aut qualitas fluens & transiens. Quamvis enim actio voluntatis sit formaliter immanens, virtualiter tamen potest esse transiens, & habere duplicem terminum seu effectum; unum in seipsa, qui est pondus quoddam in objectum quod prosequitur; & alium extra se in potentiis quas movet, qui est quædam motio seu impulsus, aut vis aliqua fluens & transiens, quâ ad agendum applicantur, & reducuntur de potentia in actum: non enim repugnat ab eadem potentia plures attingi effectus ordine quodam.

8. Addo quod sympathia solùm deseruit in potentiis, quæ sic subordinantur, quòd una non possit resistere alteri; ubi enim datur resistentia, non vincitur nisi immutando & movendo:

Sed aliæ potentiæ interdum reſiſtunt motioni & A applicationi voluntatis, ut patet in intellectu, qui interdum non ſinit ſe applicari à voluntate ad conſiderationem alicujus objecti, ſed ipſa invita & renitente ad alia diſtrahitur: Ergo ſignum eſt potentias animæ non moveri à voluntate, ratione ſympathiæ & colligationis, ſed per aliquid eis realiter à voluntate impreſſum, cujus impulſus aliquando ſuperatur à reſiſtentia illarum potentiarum.

9. Non eſt etiam omittendum, ex motione & applicatione voluntatis redundare in potentias inferiores quandam perfectionem intrinſecam, aliquem ſcilicet modum libertatis, quem non haberent, ſi non moverentur ab illa; ex quo fit B quòd appetitus inferior ſit ſubjectum virtutum moralium infuſarum, ut in tractatu de virtutibus oſtendemus: difficilè autem id poteſt intelligi & explicari, niſi admittatur aliquid reale in potentiis inferioribus, ex motione & applicatione voluntatis derivatum, quò eleventur ad operationem, propriam virtutem ſpecificam excedentem: Ergo voluntas potentias inferiores movet & applicat ad ſuos actus, per impreſſionem alicujus virtutis aut impulſus, & non ex vi ſolius naturalis ſympathiæ & colligationis quam habet cum illis, ex eo quòd in eadem anima conjungantur & radicentur.

Diſp. 2. art. 2.

10. Dico ultimò: Voluntas non ſolùm alias potentias, ſed etiam ſeipſam movet quoad exercitium. Eſt etiam D. Thomæ art. 3. hujus quæſtionis.

Probat in argumento *ſed contra*: quia voluntas eſt domina ſui actûs, & in ipſa eſt velle & non velle. In corpore probat hoc diſcurſu: Ita ſe habet finis in appetibilibus, ſicut principium in intelligibilibus: Sed intellectus per hoc quod cognoſcit principium, reducit ſeipſum de potentia in actum, & movet ſeipſum ad cognoſcendas concluſiones: Ergo ſimiliter voluntas ex eo quòd vult finem, reducit ſeipſam & movet ad volendum ea quæ ſunt ad finem.

11. Dices: Si voluntas moveret ſeipſam, eſſet in continuo motu: Sed hoc eſt falſum: Ergo & illud. Probatur ſequela: Nam mobile movetur ad præſentiam ſui moventis: Sed voluntas eſt ſemper ſibi præſens: Ergo ſi moveat ſe, ſemper movebitur.

Reſpondeo, negando ſequelam. Ad probationem dico cum D. Thoma hîc in reſp. ad 2. quòd voluntas non eſt ſemper ſibi præſens in ratione motivi: quia non ſemper adeſt actualis volitio, per quam ſeipſam movet ad electionem mediorum. An verò ad primam etiam volitionem finis ſe moveat, dicemus articulo ſequenti.

ARTICVLVS II.

An in prima volitione finis voluntas ſeipſam moveat?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur.

12. NOTANDVM primò: Volitionem finis poſſe dici primam, vel ſimpliciter & reſpectu totius vitæ, quam ſcilicet homo elicit dum primò pervenit ad uſum rationis; vel ſolùm ſecundùm quid, & in aliquo ordine ſeu negotio; quam nimirum in aliquo negotio tractando aliquis primò habet, ut dum quis incipit velle ſanari, aut bellum gerere, vel ingredi religionem: & hæc intentio aliquando habet connexionem cum aliis actibus antecedentibus: interdum verò nullum ſupponit actum priorem, cum quo formaliter aut virtualiter connectatur.

Notandum ſecundò: Duobus modis poſſe intelligi, voluntatem ſe movere in finem: Primò largè & communiter, per hoc ſcilicet quòd producit actum tendentem in finem; quod contingit, cùm regulatur per cognitionem finis, formaliter ut finis eſt. Secundò ſtrictè & propriè, cùm nimirum non ſolùm producit actum tendentem in finem, ſed etiam per actum præcedentem ſe applicat ad illum. Et de hac motione loquimur in præſenti, non verò de alia; cùm certum ſit in prima intentione finis voluntatem dirigi à cognitione finis, & tendere in illum formaliter quâ talis eſt. Unde 13.

Notandum tertiò: Aliud eſſe in actibus voluntatis, liberè elicere actum, & aliud deliberatè ſe habere ad illum. Nam ad liberè eliciendum actum, ſufficit quod voluntas illum eliciat cum dominio & indifferentia, ſaltem in exercitio, ita quòd nec ex meritis objecti, nec ex aliqua cauſa effectivè influente, aut judicio proponente neceſſitetur ad unum. Ad hoc autem ut C deliberatè procedat, oportet quòd fiat ex conſilio & deliberatione rationis, & quòd voluntas ex aliquo priori actu ſe reducat in alium. His præmiſſis, 14.

Duæ ſe offerunt difficultates breviter hîc diſcutiendæ. Prima eſt, an homo in prima intentione finis, quam habet initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad uſum rationis, per conſilium & deliberationem rationis ſe moveat, vel ad illam à Deo ſpecialiter moveatur & applicetur? Secunda, an voluntas indigeat hac ſpeciali motione & applicatione Dei, nedum initio vitæ, quantùm ad primum actum ſimpliciter, ſed etiam pro omni primo actu, ſeu negotio quod homo de novo incipit. 15.

Ratio dubitandi pro una parte eſt, quia ſi ſolùm pro primo actu totius vitæ Deus debet movere inſtinctu ſuo voluntatem, ruit fundamentum quo D. Thomas hîc art. 4. probat neceſſè eſſe voluntatem moveri ab aliquo exteriori principio: ſcilicet quia cùm voluntas non ſemper ſit in actu, ſed quandoque in actu, quandoque in potentia, non poteſt ſemper ſeipſam reducere de potentia in actum, ſed neceſſe eſt ponere quòd in primum actum moveatur & applicetur ab aliquo exteriori movente. Hic autem diſcurſus procedit in quolibet primo actu, & negotio quod homo incipit: nam ſicut ad primum actum ſimpliciter, non ſupponitur in voluntate aliquid ex quo ſe moveat, ita nec in primo actu cujuſlibet negotij: Ergo nedum in primo actu ſimpliciter, & initio vitæ, ſed etiam in quolibet negotio, debet ſpecialiter à Deo moveri. 16.

Nec valet reſpondere, ad primum actum cujuſlibet negotij præſupponi primum actum circa finem ſimpliciter ultimum, ex quo poſſit voluntas ſe applicare ad finem particularem in hoc particulari negotio. Non valet, inquam, quia finis particularis interdum eſt contrarius fini ultimo ſimpliciter, cujus intentio præextitit, ut contingit quando aliquis primò ſe convertit ad Deum, poſtea verò fertur in aliquem finem malum particularem, aut è contra: Ergo tunc ſaltem non poteſt dici quòd voluntas ſe moveat ex 17.

præsuppositâ intentione finis ultimi, ad quem primò fuerat conversa.

18. Ex alia verò parte, si in quolibet primo actu cujusvis negotij occurrentis, debet voluntas à Deo moveri per instinctum specialem, sequitur maximum inconveniens, videlicet nullam finis noviter occurrentis volitionem posse esse peccatum, aliàs peccatum Deo ut causæ tribueretur: unde in tractatu de Angelis docuimus *Disp. 11. art. 5.* primam Angeli volitionem non potuisse esse malam & peccaminosam, quia erat à Deo ut speciali motore: At negari non potest voluntatem posse multoties incipere operari peccando, & intendendo malum aliquem finem; deliberatio enim quam præsupponit peccatum, non necessariò debet esse consultatio cum inquisitione, quæ propriè consilium dicitur, sed sufficit quòd sit perfecta cognitio, quæ ad libertatem requiritur, quæ cognitio potest supponi ad intentionem finis particularis, ut de se patet: Ergo ad intentionem cujuscumque finis particularis, noviter occurrentis, non potest voluntas specialiter moveri & applicari à Deo.

§. II.

Difficultas proposita resolvitur.

19. DIco breviter: Prima intentio finis, quam homo elicit initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad usum rationis, à Deo ut speciali motore procedit: in reliquo autem vitæ tempore, quando nova negotia incipiunt, novusque finis intenditur, aliquando incipit homo operari ex speciali Dei motione & instinctu, aliquando verò seipsum applicat ex aliquo actu præsuppositò, formaliter aut virtualiter permanenti.

20. Probatur prima pars: Ut voluntas moveret se quoad exercitium in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet esse in actu respectu illius: Sed voluntas non potest intelligi esse in actu respectu talis volitionis: Ergo in illa non potest se movere, sed debet specialiter à Deo moveri. Major est certa: nam unumquodque intantum movet, inquantum est in actu: Ergo nihil potest se movere ad illud, respectu cujus non est in actu, sed in potentia. Minor verò probatur: quia volitio illa, cùm sit omnium prima, nullam aliam præsupponit, per quam voluntas constituatur in actu, & se reducat de potentia in actum.

21. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Idcirco ad electionem mediorum voluntas movet seipsam, quia supponitur jam in actu per intentionem finis: Cùm ergo ad primam simpliciter finis volitionem nullus actus supponatur (nam ipsa est primus actus voluntatis) non potest seipsam voluntas ad illam movere, sed debet moveri ab aliquo principio extrinseco actuali: sicut animal movet quidem se multipliciter, mediante motu cordis; ad ipsum verò motum cordis non se movet, sed movetur ab Authore naturæ; quia cùm sit primus omnium motuum vitalium, non præsupponit alium, ex quo animal ad illum se applicet.

22. Confirmatur ampliùs: Ita se habet finis respectu voluntatis, sicut principium respectu intellectûs: Sed intellectus in assensu primorum principiorum non se movet, sed movetur ab Authore naturæ: Ergo & voluntas in prima intentione finis non se movet, sed à Deo ut speciali motore applicatur & movetur.

Ex quo inferes, Deum duobus modis cum voluntate ad illum actum concurrere. Primò in ratione agentis universalis, eam ad illum prædeterminando, eo modo quo in sententia Thomistarum prædeterminat omnes causas secundas motione quadam generali, per quam attingit in illarum operationibus & effectibus existentiam, actualitatem, bonitatem transcendentem, aliasque rationes divinæ omnipotentiæ per se primò correspondentes, & in Deum ut in primam causam & ultimum finem reducibiles. Secundò in ratione agentis particularis, eam specialiter applicando ad primam illam intentionem; eo proportionali modo, quò ipsa se applicat ad electionem, & ad alios actus circa ea quæ sunt in finem. Unde sicut voluntas se applicat ad ea quæ sunt ad finem, ex vi actualis illius & practicæ cognitionis, quam vocamus *imperium*, ut infrà ostendemus: ita applicatur à Deo ad primam intentionem finis, mediante aliquâ cognitione practicâ & actuali, ab ipso specialiter causatâ, quæ *instinctus* appellatur, & quæ supplet vices imperij, ut colligitur ex D. Thoma infrà qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Cùm imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut suprà dictum est, & ideò non oportet quòd in infinitum procedatur.* 23. *Disp. 11. art. 4.*

Secunda pars conclusionis, quæ asserit quòd etiam in decursu vitæ, dum homo nova negotia incipit, novumque finem intendit, sæpè à Deo specialiter movetur & applicatur, patet: Tum quia interdum intentio illa est supernaturalis, & à gratia operante, cujus effectus sunt à voluntate, non se movente, sed mota à Deo (teste D. Thoma infrà qu. 111. art. 2.) ut dum quis subitò movetur ad fidem, vel ad pœnitentiam. Unde idem S. Doctor hîc art. 6. ad 3. *Deus interdum specialiter movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum; sicut in his quos movet per gratiam.* Tum etiam, quia ut docet Caietanus 1. p. quæst. 82. art. 4. Deus, etiam ut auctor naturæ, ad demonstrandam particularem providentiam quam habet de natura intellectuali, aliquando movet hominem ad opera de quibus antea non cogitaverat, putà ad quærendum thesaurum, ad insequendos hostes, &c. Quare Machab. 4. dicitur: *Incidit illis bonum consilium.* Et Aristoteles libro 7. Ethic. ad Eudemium cap. 18. asserit primam bonam voluntatem esse à bona fortuna: ex quo infert D. Thomas hîc art. 4. in calce corporis articuli, quòd *necesse est ponere, quòd in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis.* Ubi non loquitur de volitione quæ est prima simpliciter, sed de illa quæ est prima in aliquo ordine vel serie; ut patet exemplô sanitatis quod adducit, asserens quòd dum aliquis incipit velle sanari, movetur à Deo, quia ad hunc actum non supponitur consilium aut deliberatio: Ergo non solùm ad primum actum totius vitæ, sed etiam in decursu vitæ, dum homo nova negotia incipit, interdum specialiter movetur & applicatur à Deo. 24.

Tertia denique pars, quæ asserit hominem in incœptione cujuscumque negotij, & intentione cujuscumque finis particularis, non agi speciali Dei motione & instinctu, sed interdum ad illam 25.

se

se applicare & movere, etiam constet: Tum quia homo in inchoatione alicujus negotij & intentione alicujus finis particularis, potest peccare: Tum etiam quia talis intentio potest habere connexionem cum aliis actibus antecedentibus, & ad idem negotium pertinentibus, ex quibus homo potest se applicare ad illam: Ergo non oportet quod in omni primo actu, & inchoatione cujuscumque negotij, incipiat præcisè ex instinctu Dei, sicut in primo actu totius vitæ; sed potest etiam ex aliis principiis inchoare, putà ex suggestione Dæmonis, aut impulsu appetitûs sensitivi, & hujusmodi: & tunc primus ille actus voluntatis, quem de novo habet circa finem illum, supponit aliquem alium voluntatis affectum, putà boni proprij, boni delectabilis, aut hujusmodi, ex quo voluntas applicat intellectum, non ut inquirat & consulter, sed ut judicet talem finem esse hîc & nunc bonum & convenientem, sicque seipsam ad illum movet.

26. Ex his patet solutio ad rationem dubitandi initio propositam. Dicimus enim voluntatem specialiter applicari à Deo, non solùm ad primum actum totius vitæ, sed etiam in cujuslibet negotij nova simpliciter incœptione, & in ea nusquam posse peccare: in incœptione verò non simpliciter prima, sed supponente aliquem actum ad illud negotium pertinentem, non indigere speciali illâ applicatione Dei, sed posse seipsam activè applicare ex illo actu præsupposito, formaliter aut virtualiter permanente; & sic in incœptione alicujus negotij, & intentione alicujus finis particularis, posse esse peccatum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

27. OBIICIES primò contrà primam partem conclusionis: Voluntas se movet in omni operatione libera: Sed prima volitio, non solùm in quolibet negotio, sed etiam initio usûs rationis, potest esse libera, saltem quoad exercitium: Ergo ad illam voluntas se potest movere. Minor patet: Tum quia voluntas eam potest elicere & non elicere: Tum etiam quia potest esse meritoria, & de facto meritoria fuit in Angelis, & in Christo, ut vidimus in tractatu de Angelis. Major autem inde probatur, quòd hæc sit differentia inter actus necessarios & liberos, quod in illis voluntas non se movet, sed movetur ab Authore naturæ, secùs verò in istis, ut præcedenti tractatu ostensum est.

Disp. 12. art. 3.

Disp. 1. art. 2.

28. Respondeo, distinguendo Majorem: In omni operatione libera voluntas se movet, largè & impropriè, producendo actum tendentem in finem, concedo Majorem: strictè & propriè, seseque applicando ad agendum, nego Majorem. Solutio patet ex dictis in secundo notabili: plus enim requiritur ut voluntas se moveat motione illa stricta & rigorosa, de qua agimus in præsenti, quàm ut liberè operetur; quia ut liberè operetur, sufficit quod ejus actus reguletur per judicium indifferens; ut verò se moveat specialiter, necesse est ut illud judicium sit ex aliquo alio priori motu, quo intellectus applicetur ad consiliandum & judicandum: quare cùm ad primum voluntatis actum non possit supponi judicium indifferens, quod sit ex alio ejus affectu, sed tale judium debeat esse specialiter à Deo applicante intellectum, stat quod in tali actu voluntas possit esse libera, si præsupponatur in intellectu judicium indifferens, & tamen non se moveat, sed specialiter moveatur à Deo. Unde ad probationem Majoris dico, operationes liberas in hoc distingui à necessariis, quòd voluntas in illis se movet per modum principij elicitivi, quatenus scilicet illas elicit ex cognitione finis, sub ratione finis; non autem in necessariis, quia in istis non operatur ex cognitione finis formaliter: quod autem voluntas se moveat in ratione principii applicantis se ad operationem (quod est movere se quoad exercitium) non est differentia actus liberi à necessario, sed actus liberi perfecti tendentis in media, ab actu libero tendente in finem: nam cùm prior supponat alium actum voluntatis, scilicet volitionem finis, bene potest intelligi quòd voluntas ex intentione finis seipsam applicet ad ea quæ sunt ad finem.

29. Objicies secundò: Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quàm ad electionem mediorum: Sed ad electionem mediorum ita illam movet, ut etiam voluntas seipsam moveat ad illam: Ergo etiam in prima volitione finis ita voluntas à Deo movetur, ut etiam moveat seipsam. Minor patet, Major probatur. Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem, quàm voluntatem applicando ad eam eliciendam: Atqui etiam applicat voluntatem ad electionem mediorum; cùm in sententia Thomistarum, nec voluntas, nec ulla causa secunda, possit operari & in actum prodire, nisi ut applicata à Deo: Ergo Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quàm ad electionem mediorum.

30. Respondeo, negando Majorem: ad cujus probationem, distinguo Majorem: Non aliter Deus movet voluntatem ad primam volitionem, quàm eam applicando, applicatione generali quam exhibet omnibus causis secundis in ratione primi motoris, & generalis proviſoris, nego Majorem: applicatione speciali, quam præstat in ratione motoris ac proviſoris specialis, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Dupliciter ergo Deus movet & applicat voluntatem ad agendum: primò motione quadam & applicatione generali, quâ omnes causas secundas movet ad agendum, & reducit de actu primo ad secundum; secundò motione quadam & applicatione speciali, quâ ut motor ac proviſor specialis supplet defectum & impotentiam alicujus causæ secundæ: primo modo applicat & movet voluntatem ad electionem & alios actus qui versantur circa ea quæ sunt ad finem; secundo autem modo solùm eam applicat ad primam volitionem, quia respectu illius duntaxat voluntas non est in actu in ratione principij applicativi, ut suprà ostensum est. Unde Deus facit respectu primæ volitionis, quod facit voluntas mediante intentione finis, respectu electionis mediorum; & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, ut motorem specialem, quia supplet id quod in electione præstat causa particularis; ad electionem verò, & alios actus qui circa media versantur, concurrere solùm ut motorem & proviſorem generalem, quia dum applicat voluntatem ad illos actus, non

ſupplet vices alicujus cauſæ creatæ, ſed gerit munus cauſæ primæ, & motoris generalis. A

31. Objicies tertiò, & ſimul inſtabis contra præcedentem ſolutionem. Homo poteſt peccare in primo inſtanti uſûs rationis: Ergo non movetur ſpecialiter à Deo ad primam intentionem finis, quam elicit initio vitæ moralis. Conſequentia patet, aliàs peccatum refunderetur in Deum; hac enim ratione probant Thomiſtæ cum S. Doctore 1. p. quæſt. 63. art. 5. Angelos non potuiſſe peccare in primo inſtanti creationis, quia cùm Deus ſpecialiter moveat ad primam operationem, peccatum Deo ut authori aut motori ſpeciali tribueretur. Antecedens verò probatur ex D. Thoma infrà B quæſt. 89. art. 6. ubi docet peccatum originale nuſquam poſſe cum ſolo veniali reperiri: quia ſi homo in primo inſtanti uſûs rationis convertatur in Deum, juſtificabitur à peccato originali; ſi verò non convertatur, peccabit mortaliter; primum enim quod occurrit homini attingenti uſum rationis, eſt benè diſponere de ſeipſo.

32. Reſpondeo, diſtinguendo Antecedens: homo poteſt peccare in primo inſtanti uſûs rationis, ſi intelligatur de primo inſtanti initiativo attingentiæ uſûs rationis, nego Antecedens: ſi de terminativo, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Homo non incipit attingere uſum rationis in unico inſtanti phyſico, C ſed in aliqua morula temporis, longiori aut breviori, ſecundùm quod fuerit ſubtilioris aut tardioris ingenij: cujus ratio eſt, quia non attingit uſum rationis, niſi per diſcurſum formalem, procedendo de cognitione confuſa & in communi ad diſtinctam; & quia omnis temporis morula terminatur duobus inſtantibus, & ab uno eorum incipit per ultimum non eſſe, in alio verò conſummatur ſive completur per primum non eſſe, cùm dicitur hominem poſſe peccare in primo inſtanti uſûs rationis, hoc non debet intelligi de primo inſtanti illius morulæ, quod dicitur inſtans initiativum attingentiæ D uſûs rationis (in eo enim homo ſe habet ſicut Angelus in inſtanti creationis, quia ejus intellectus applicatur à Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter ſequitur primus actus rectus voluntatis) ſed de alio inſtanti terminativo illius; quia cùm tunc voluntas ſupponatur in actu per actum quem ex ſpeciali Dei motione elicuit, poteſt per conſilium & deliberationem ſe applicare ad illud quod voluerit, & conſequenter peccare, convertendo ſe ad bonum utile vel delectabile diſſonum rationi: ſicut Angelus in ſecundo inſtanti creationis peccare potuit, & de facto peccavit, E inordinatè appetendo propriam excellentiam; quia tunc plenè potuit deliberare & ſe movere.

DISPVTATIO VI.

De Modo quo voluntas movetur.

Ad quæſtionem 10. Divi Thomæ.

DUO ſunt tantùm principia interna à quibus voluntas movetur, intellectus ſcilicet & appetitus, ut conſtat ex ſupra dictis; & unum extrinſecum, nempe Deus, qui cùm ſolus ſit author voluntatis creatæ, & bonum univerſale, ſolus eam movere ac intrinſecè immutare poteſt, ut docet S. Thomas qu. præcedenti ar. 6. unde ut plenè & perfectè modum quo voluntas movetur explicemus, declarandum eſt, quomodo à tribus illis principiis moveatur?

Articvlvs Primvs.

Vtrum intellectus per propoſitionem objecti moveat voluntatem in genere cauſæ efficientis?

AFFIRMANT Caietanus, Conradus, Medina, & alij ex noſtris Thomiſtis: negant verò Capreolus, Ferrarienſis, Bannez, & alij. C

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

DIco primò: Objectum apprehenſum, aut intellectus per apprehenſionem objecti, non movet propriè phyſicè ſeu effectivè voluntatem.

Probatur primò ex D. Thoma hîc qu. 9. art. 1. ubi dicit: *Objectum movet, determinando actum ad modum principij formalis.* Et 1. contra Gentes cap. 72. *Intellectus non ſecundùm modum cauſæ efficientis & moventis, ſed ſecundùm modum cauſæ finalis movet voluntatem, proponendo ei ſuum objectum, quod eſt finis.* Item 1. p. qu. 82. art. 4. ſic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter; uno modo per modum finis..... & hoc modo intellectus movet voluntatem..... alio modo per modum agentis, ſicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulſum: & hoc modo voluntas movet intellectum, & omnes animæ vires.* Ergo ex D. Thoma intellectus, ſeu objectum cognitum, non movet voluntatem in genere cauſæ efficientis, ſed ſolùm in genere cauſæ finalis & formalis extrinſecæ. 1.

Reſpondent Caietanus & Conradus, D. Thomam ſolùm velle quòd objectum ut cognitum non ſit cauſa efficiens ut quod volitionis, ſicut voluntas eſt cauſa efficiens ut quod intellectionis, quatenus applicat intellectum ad intelligendum; non tamen negare quod ſit cauſa efficiens ut quo, tanquam ratio agendi, ultimò complens & determinans voluntatem ad producendam volitionem, quantùm ad rationem ſpecificam; quod poſterius ipſi ſolùm intendunt. 2.

Sed contra: D. Thomas 1. p. quæſt. 27. art. 4. docet intellectum ex ſe non eſſe conſtitutum in actu primo, ideòque indigere aliquo extrinſeco, nempe ſpecie, quâ compleatur, & in actu 3.

primo constituatur; voluntatem verò ex seipsa esse in actu primo ad volendum, nec egere aliquo extrinseco: Ergo juxta D. Thomam, objectum non solùm non est causa efficiens ut quod respectu volitionis, sed nec etiam ratio agendi, & principium quo simul cum voluntate ad volitionem concurrens, ut magis patebit ex dicendis in ultima probatione. A

Addo quod, si objectum cognitum concurreret ad volitionem ut principium quô, & ratio agendi, intellectus ad illam concurreret ut principium quod, eo modo quo voluntas applicando intellectum concurrit ad intellectionem: Sed D. Thomas locis citatis negat intellectum concurrere ad volitionem effectivè, sicut voluntas concurrit ad intellectionem: Ergo sentit objectum cognitum non concurrere ad volitionem ut rationem agendi, & principium effectivum ut quo. B

4. Probatur secundò conclusio ratione: Duæ potentiæ non possunt se invicem movere in eodem genere causæ; sic enim essent simul causa & causatum, priores & posteriores in eodem genere causæ, quod repugnat: Sed voluntas est principium movens efficienter intellectum, cùm ipsum applicet ad agendum, ut vidimus disputatione præcedenti: Ergo intellectus non potest movere voluntatem in genere causæ efficientis, sed solùm in genere causæ formalis & finalis. Unde D. Thomas 1. p. quæst. 82. art. 4. objicit sibi secundo loco: *Movens non movetur à moto, nisi fortè per accidens: Sed intellectus movet voluntatem.....Ergo non movetur à voluntate.* Cui argumento respondet, *quod intellectus alio modo movet voluntatem, quàm voluntas intellectum, ut jam dictum est*, in corpore scilicet articuli, ubi (ut suprà vidimus) docet intellectum movere voluntatem per modum finis, quia movet ostendendo ei bonum, quod eam allicit ad sui amorem; voluntatem verò intellectum movere per modum agentis & impellentis, quia ipsum applicat ad agendum. C

5. Respondent aliqui, nullam esse repugnantiam quod voluntas & intellectus se moveant ad invicem in eodem genere causæ efficientis, quia se diversimodè movent; nam intellectus movet efficienter voluntatem, quantùm ad specificationem; voluntas autem movet intellectum, quoad exercitium. D

Sed præterquam quod hæc responsio non est conformis menti S. Doctoris, qui ut ostendimus, ab hac difficultate non aliter se expedit, quàm recurrendo ad diversa genera motionis & causalitatis, facilè potest confutari. Impossibile enim est quod idem respectu ejusdem, etiam secundùm diversas rationes, simul sit causa & effectus in eodem genere causæ verè efficientis: Ergo repugnat quod intellectus & voluntas se moveant adinvicem in genere causæ efficientis, quamvis intellectus moveat quoad specificationem, & voluntas quantùm ad exercitium. Consequentia patet, Antecedens probatur. Causa efficiens, inquantum hujusmodi, est simpliciter prior quàm ejus effectus, quia unumquodque operatur inquantum est actu: Ergo esse ejusdem causæ efficientis nullo modo potest à suo effectu produci aut pendere in genere causæ efficientis; quod enim jam est in suo esse constitutum, non potest efficienter ab alio produci, aliàs bis produceretur, quod non est possibile. E

Tertiò suadetur conclusio: Appetitus naturalis lapidis v. g. fertur in suum finem, id est in centrum, sine hoc quòd centrum moveat effectivè lapidem, sed effectivè movetur à suo generante ut principio quod, à gravitate autem ut principio quo instrumentali: Ergo similiter appetitus elicitus non movebitur à fine & objecto efficienter, sed finaliter & specificativè; in hoc enim non apparet discrimen inter appetitum elicitum & naturalem. 6.

Denique probari potest conclusio ratione fundamentali. Si objectum cognitum simul cum voluntate effectivè ad volitionem concurreret, maximè in ratione principij quô, seu ut ratio agendi, sicut species intelligibilis simul cum intellectu concurrit ad intellectionem: Sed non potest concurrere per modum principij quô ad actus voluntatis: Ergo non concurrit effectivè ad volitionem. Major est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Minor autem sic ostenditur: Principium quô seu ratio agendi est intrinseca potentiæ seu agenti, ut inductione patet; nam calor qui est principium quô calefaciendi, est intrinsecus igni; potentia generativa generanti; & species impressa, quæ est principium quô intellectionis, in intellectu recipitur: Atqui objectum cognitum non afficit intrinsecè voluntatem, nec in ea recipitur, sed in intellectu, mediante specie intelligibili: Ergo non potest concurrere per modum principij quô ad volitionem, sed solùm ad intellectionem, & productionem verbi. 7.

Confirmatur: Illud est ratio agendi, cui terminus per actionem productus assimilatur: Sed terminus productus per intellectionem, scilicet verbum, assimilatur objecto, cùm sit ejus similitudo formalis; terminus autem productus per volitionem, non assimilatur objecto, sed magis ipsi voluntati; cùm ille nihil aliud sit quàm impulsus & inclinatio actualis in objectum, sicut voluntas est inclinatio in actu primo: Ergo objectum est ratio agendi respectu intellectûs, non autem respectu voluntatis. 8.

Resoondent Adversarij, objectum cognitum, etiamsi non afficiat intrinsecè voluntatem, nec in ea subjectetur, posse efficienter concurrere ad ejus actus, per modum princpij quô, & illi esse rationem agendi; quia non requiritur formam & rationem agendi, esse conjunctam cum potentia operativa, dummodo sit in eadem essentia animæ. 9.

Sed contra: Non solùm principium radicale & remotum debet intrinsecè compleri, sed etiam proximum, quando est impotens & incompletum in actu primo; propterea siquidem non solùm datur gratia in anima, sed etiam habitus supernaturales in intellectu & voluntate ponuntur, ut possint elicere actus supernaturales: Sed voluntas est impotens ad operandum, seu ad attingendum rationem specificam suæ operationis; completur verò per objectum, ut volunt Adversarij: Ergo objectum debet esse intrinsecum voluntati, & non solùm essentiæ animæ. 10.

Confirmatur: Quod est impotens, non potest fieri potens, nisi intrinsecè mutetur; quia denominatio potentis est intrinseca, unde necessariò debet peti à forma intrinseca: ex quo principio probant communiter Thomistæ necessitatem præmotionis ad operandum, luminis gloriæ ad videndum Deum, motionis in instrumento ad effectum causæ principalis producen- 11.

dum: Ergo si voluntas de se sit impotens ad attingendam rationem specificam suarum operationum, ut fiat intrinsecè potens, debet intrinsecè mutari, & per consequens id quod est illi ratio agendi, debet ipsi esse intrinsecum, & in ea immediatè recipi, & non solùm remotè & mediatè.

12. Dixi autem, in conclusione, intellectum non movere propriè physicè voluntatem, seu vera & reali efficientia physica, quia cum hoc stat quòd aliquo modo dicatur eam activè movere: sicut enim rationem causæ materialis non solùm habet id quod aliquid in se recipit, sed etiam illud omne quod per modum conditionis aut dispositionis conducit ad receptionem; ita etiam non solùm quod per veram actionem influit in aliquem effectum, habet rationem causæ efficientis; sed etiam quicquid ad efficiendum conducit per modum conditionis, vel dispositionis, aut hujusmodi, ad ejusdem genus causæ reducitur: & sic non mirum si actum intellectûs proponentem objectum voluntati, & media objecti propositione eam ad speciem actûs determinantem, asseramus esse quodammodo principium activum actûs voluntatis; quia licèt per veram actionem in eam non influat, conducit tamen ad hoc ut eliciatur à voluntate.

13. Dico secundò: Objectum apprehensum, aut intellectum, per apprehensionem objecti, movere voluntatem in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ. Ita D. Thomas locis suprà relatis, & alij Theologi communiter.

Probatur prima pars: Objectum propositum movet voluntatem, inquantum est bonum: Ergo in eo genere causæ movet, in quo bonitas potest movere: Sed bonitas movet in genere causæ finalis, alliciendo appetitum ad sui amorem & desiderium: Ergo & objectum apprehensum.

Secunda etiam pars suadetur: Cùm voluntas ex se sit indifferens & indeterminata ad eliciendum actum hujus vel illius speciei, v. g. actum amoris vel odij, fugæ vel desiderij; ut hunc potiùs quàm illum producat, indiget aliquâ formâ quâ extrinsecè determinetur: Sed talis forma extrinseca, nulla alia esse potest, quàm objectum propositum ab intellectu: Ergo objectum cognitum movet & determinat voluntatem in genere causæ formalis extrinsecæ. Unde Divus Thomas infrà qu. 18. art. 2. ad 2. sic ait: *Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam; & habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

14. CONTRA primam conclusionem objici solent plura S. Doctoris testimonia, quibus videtur asserere objectum cognitum activè influere in volitionem: Nam infrà qu. 22. art. 3. ad 2. ait: *Objectum appetitûs intellectivi esse magis activum, quàm objectum appetitûs sensitivi.* Et 1. p. qu. 82. art. 3. ad 2. *Intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, & activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.* Et qu. 80. art. 2. dicit, *Potentiam appetitivam esse potentiam passivam, quæ nata est moveri ab objecto apprehenso.* His addi potest celebre illud Commentatoris effatum 3. de anima textu 55. quòd asserit balneum extra animam movere vires sensitivas (visum scilicet & tactum) sed balneum intra animam, esse *agens desiderium.* 15.

Pro hujus argumenti solutione advertendum est, quod quamvis activum & agere propriè & strictè dicantur solùm de causa efficiente, tamen sæpe confunduntur cum aliis causis, & quælibet causa dicitur agere suo modo; ut notavit S. Thomas quæst. 22. de verit. art. 12. & 1. p. qu. 48. art. 1. ad 4. ubi ait, quod agere tribus modis accipi potest, primò formaliter, ut cùm albedo facit album; secundò efficienter, ut cùm pictor facit tabellam; tertiò finaliter, sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. Cùm ergo D. Thomas asserit bonum apprehensum esse activum respectu voluntatis, & Commentator, ait balneum intra animam esse *agens desiderium*, loquuntur in hac ampla significatione, quâ agere vel activum dicitur de quolibet genere causæ, & intelligi debent de causalitate activa lato modo sumpta, & prout comprehendit motionem finalem & formalem extrinsecam, aut de efficientia morali. Similiter cùm S. Doctor appellat voluntatem potentiam passivam, quæ nata est moveri ab objecto, loquitur de passione metaphorica, correspondente causalitati finis, quæ dicitur actio seu motio metaphorica. Unde quæst. 22. de veritate art. 12. tertio loco sibi objicit: *Omnis potentia passiva movetur à suo objecto: Sed voluntas est potentia passiva, est enim appetitus movens motum, ut dicitur 3. de anima. Ergo movetur à suo objecto; sed objectum ejus est bonum intellectum: ergo intellectus movet voluntatem.* Cui argumento respondet, *quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.* 16.

Objicies secundò: Verbum in Divinis influit activè propriè in amorem, nam Spiritus Sanctus procedit activè à Filio secundùm fidem; unde D. Thomas 1. p. qu. 43. ar. 5. ad 2. *Filius est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem:* Ergo etiam in nobis verbum seu conceptio intellectûs effectivè spirat amorem in voluntate. Consequentia probatur: Tum quia Theologi 1. p. qu. 36. art. 2. ex eo probant cum S. Thoma, Spiritum Sanctum procedere à Filio, quia est de ratione amoris ut sic, activè procedere à verbo: Tum etiam, quia Verbum Divinum est per se subsistens, creatum verò est accidens: subsistentia autem addita causæ, non variat genus causalitatis, quamvis variet causandi modum; nam si calor subsisteret sine limitativo, nihilominus activè calefaceret, uti modò, quamvis tunc operaretur ut quod, ex eo quòd esset subsistens, nunc verò solùm sit agens ut quo: Ergo si Verbum in Divinis activè influat ut principium quod in amorem, debet etiam in creatis activè in eum influere, saltem ut principium quô. 17.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam quia de ratione amoris est quodammodo activè, saltem lato modo, procedere à verbo, ut suprà diximus, Verbum Divinum elevans omnes conditiones verbi ad esse perfectissimum, ex eo quòd sit subsistens & infinitum, habet activè influere propriè & ut quod in amorem. Ex quo patet ad utramque probationem: infinitas namque & subsistentia non variant genus causæ quod convenit verbo, sed illud elevant ad summum perfectionis gra-

dum; unde cùm in verbo creato sit imperfectissimè ratio principij activi amoris, oportet quod perfectissimè reperiatur in Verbo Divino.

Addo, ex eo quòd Verbum Divinum per se subsistat, sequi quod habeat ordinem originis cum Spiritu Sancto; quem ordinem non haberet, nisi esset principium productivum illius: verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Item Verbum Divinum, cùm sit infinitum, & Patri consubstantiale, habet eandem voluntatem, & per consequens eandem virtutem spirativam, quàm Pater; quod non habet verbum creatum: & ideò non mirum, si illud sit principium productivum amoris, non verò istud. Unde

Secundò responderi potest, quod licèt subsistentia ut sic non variet genus causandi vel influendi, benè tamen subsistentia, quatenus est divina, & infinita: nam sicut facit Verbum Divinum personam Patri coæqualem & consubstantialem, ita facit ut unà cum illo activè producat amorem personalem.

18. Objicies tertiò: Voluntas sæpè rapitur efficacissimè à bono apprehenso, & in illud fertur necessariò, ut patet in motibus primò-primis, & in amore beatifico: At hæc necessitas nequit intelligi absque effectiva motione: Ergo voluntas activè movetur ab objecto.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam sicut ignis applicatus combustibili necessariò comburit, non ex eo quòd moveatur efficienter à combustibili, sed à determinatione suæ naturæ; ita voluntas necessariò rapitur in objectum sibi propositum sine indifferentia, ex sola naturali inclinatione & determinatione suæ naturæ, non verò ex eo quòd effectivè & quoad exercitium à tali objecto moveatur.

19. Objicies quartò: Imperium est actus intellectûs, cùm sit quædam enuntiatio & locutio: Sed illud effectivè movet voluntatem, & alias potentias inferiores, cùm illæ non applicentur ad agendum, nisi per actum imperij, ut infrà declarabitur: Ergo intellectus effectivè movet voluntatem.

Respondeo, imperium esse actum intellectûs, non simpliciter & absolutè, sed ut moti à voluntate, & ex voluntate præsuppositâ procedentis; quare licèt effectivè moveat voluntatem & alias potentias inferiores, hoc tamen non habet ex propria virtute, sed in vi actus præcedentis voluntatis, virtualiter in eo remanentis: nos autem hîc loquimur de intellectu secundùm se, non autem secundùm id quod participat à voluntate.

20. Objicies ultimò, & est præcipuum adversæ sententiæ fundamentum: Quamvis voluntas ex se sit sufficienter in actu, quoad exercitium sui actus, quia ipsa est primum movens quoad exercitium, non est tamen sufficienter ex se in actu quoad specificationem sui actus; aliàs omnes actus ipsius essent ejusdem speciei, sicut ipsa unius est naturæ; eo proportionali modo, quo omnes actus caloris sunt ejusdem speciei, quia calor ex se est determinatus quoad specificationem suæ actionis: Oportet ergo quod detur aliud principium, quod cum ipsa voluntate causet specificationem actûs: Sed hoc non potest esse aliud, quàm ipsum objectum, ut actu intellectum, sive ut existens in intellectu in ratione termini intellectionis: Ergo illud activè ad specificationem actuum voluntatis concurrit.

Huic argumento, quod in hoc certamine veluti Achylles est, respondetur negando Antecedens: voluntas enim habet vim completam nedum ad substantiam suorum actuum, sed etiam ad rationem specificam illorum, vel ex se, vel ex habitibus aut donis ipsi superadditis, tam in ordine naturali, quàm supernaturali; & ideò ex parte objecti, seu intellectûs proponentis objectum, non requiritur activus influxus, sed solùm finalis, objectivus, & formalis. Unde S. Thomas 1. p. qu. 27. art. 4. ait: *Hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quòd voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.* Quibus verbis apertè declarat, quod cùm cognitio fiat per assimilationem potentiæ cum objecto, & sit veluti quidam partus intellectualis, ex objecto & potentia, ut ex viro & fœmina procedens, debet activè procedere ab objecto, intra potentiam cognoscentem, ratione speciei intelligibilis, existente: volitio autem, cùm sit inclinatio actualis & tendentia in objectum, non verò partus illius, non pendet ab objecto ut à principio effectivo ut quo, sed solùm tanquam à termino in quem tendit, vel tanquam à forma extrinseca à qua specificatur. Unde non sequitur omnes actûs voluntatis esse ejusdem speciei: Tum quia voluntas comparatur ad suas operationes per modum causæ æquivocæ, quæ licèt sit unius speciei, potest tamen effectus specie diversos producere, sicut lux, sol, cælum, & similia causant effectus specie diversos: Tum etiam, quia ut actus sint ejusdem speciei, non sufficit eos produci ab eadem causa, sed etiam requiritur ut sit eadem forma specificans; motus enim sursum & deorsum, etiamsi aliquando ab eodem motore fiant, specie distinguntur, quia diversos habent terminos à quibus formaliter specificantur: non est autem omnium actuum voluntatis eadem forma specificans, sed diversa, secundùm diversitatem objectorum in quæ tendit, & à quibus (ut suprà ostendimus) ut à formis extrinsecè specificantibus dependet.

21.

Ex dictis inferes, voluntatem non moveri ab appetitu sensitivo physicè & effectivè, sed tantùm moraliter & objectivè. Nam, ut disp. præcedenti art. 1. ostendimus, appetitus sensitivus non movet voluntatem directè & immediatè (cùm sit materialis, & objectum ejus sit bonum apprehensum per sensum) sed indirectè tantùm & mediatè, quatenus scilicet ex affectu ipsius disponitur homo, ut aliquod objectum videatur ei conveniens, si sit conforme illi affectui, vel disconveniens, si sit contrarium; unde movet voluntatem mediante solùm judicio intellectûs, cui objectum ut conveniens vel disconveniens repræsentat: Ergo si judicium rationis non moveat voluntatem physicè & effectivè, sed moraliter tantùm & objectivè, à fortiori appetitus sensitivus illam physicè & activè movere non poterit.

22.

ARTICVLVS II.

An voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè moveatur à Deo?

23. SICVT ſecretiſſima eſt operatio gratiæ, ac ſoli ejus largitori cognita, ita & modus quo voluntatem noſtram movet, obſcuriſſimus, & humanæ mentis aciem traſcendens; ut ſatis indicat Auguſtinus lib. 8. de Geneſi ad litteram cap. 21. dicens quod ſicut ſpiritus creatus movet corpus, ita Spiritus creator movet ſpiritum creatum; & poſtea ſubdens, quod ſi velimus intelligere quomodo Deus moveat ſpiritum, oportet antea cognoſcere quomodo ſpiritus moveat corpus: quod ſi intelligere non poſſumus, non tamen negamus. Quapropter luce Angelici Præceptoris nobis, ſi unquam aliàs, certè in præſenti, difficillimam, obſcuriſſimamque quæſtionem reſoluturis, maximè opus eſt. Eam ut accipiamus, acceptamque lectori fœneremur:

24. Notandum eſt primò ex qu. 22. de verit. art. 9. quod cùm actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & objectum, immutatio actûs voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte objecti. Unde duplex poteſt dari motio voluntatis; una moralis & objectiva, ſe tenens ex parte intellectûs, & nihil reale & phyſicum ponens in voluntate, ſed ſolùm extrinſecè, per manifeſtationem bonitatis quæ eſt in objecto, eam alliciens & invitans; quam explicat Auguſtinus exemplô ovis, quæ oſtenſione rami viridis trahitur, & pueri, qui demonſtratione pomi vel nucis ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit) *viridem oſtendis ovi, & trahis illam; nuces puero demonſtrantur, & trahitur.* Unde Virgilius Ecloga 2. metro 65.

Tract. 26. in Ioan.

Trahit ſua quemque voluptas.

idque ex animalium exemplis probat, dicens:

Torva leæna lupum ſequitur, lupus ipſe capellam.

Alia ſe tenet ex parte voluntatis, & eam intrinſecè immutat, & applicat ad volendum illud objectum, quod ſua bonitate & convenientia eam allicit: unde iſta ſpectat ad genus cauſæ efficientis, & realis ac phyſica, ſeu effectiva & applicativa appellatur; illa verò ad genus cauſæ finalis, & *metaphorica* ſeu *objectiva* dici ſolet; finis enim cùm non agat actione propria, ſed metaphorica, alliciendo voluntatem ad ſui amorem, impropriè tantùm & metaphoricè movere dicitur. Una certò & infallibiliter inducit effectum ad quem movet: altera verò ſua vi & natura, non eſt efficax & infallibilis; quia in hoc ſtatu nullum objectum creatum, quantacumque bonitate præditum, imò nec ipſe Deus, ut cognoſcitur à nobis obſcurè per fidem, poteſt ex vi ſua efficaciter & infallibiliter determinare voluntatem ad ſui amorem, ut infrà patebit. Motio denique phyſica, cùm ſit applicativa voluntatis, ejus conſenſum & determinationem cauſat & prævenit: moralis verò ipſum à voluntate petit & expectat: illumque, ut ita dicam, ab ea emendicat, & veluti precariò obtinet.

25. Notandum ſecundò ex eodem D. Thoma hîc qu. 9. art. 6. 1. p. qu. 105. art. 5. & aliis locis infrà referendis, quod operari in voluntatem per modum objecti, omnibus commune eſt, tam Deo, quàm creaturis; utraque enim bonitas, ſive divina, ſive creata, poteſt movere & allicere voluntatem ad ſui amorem & proſecutionem: ſed hoc ſpeciale privilegium Deus habet ſupra creaturas, quòd nulla creatura, quantumvis perfecta, poteſt intra ſinum voluntatis illabi, & ut ita loquar, libertatis officinam intrare, nec conſequenter ipſam phyſicè & efficienter immutare, ac applicare ad volendum; quia voluntas, ratione ſui dominij & libertatis, ſuperior eſt, & independens ab omnibus creaturis in ſua volitione & determinatione. Et hac ratione oſtendimus in tractatu de Angelis, illos non poſſe naturaliter cognoſcere cogitationes cordium, quia illæ clauduntur intra ſcrinium noſtri cordis & pectoris, quod nulla creatura, etiam Angelica, poteſt invitâ voluntate intrare. Omnes ergo creaturæ ſolùm ad voluntatis portam & veſtibulum, id eſt ad fores intellectûs excubare poſſunt, ut ipſam inde ſollicitent, eam tamen ingredi non valent, niſi peſſulum oſtij ſui aperiat. Imò & ipſe Deus, per modum objecti propoſitus, ſic etiam ingredi debet voluntatem. Veruntamen ut prima cauſa efficiens, & ut author ac primum principium ipſius, poteſt in eam illabi, & intra ipſam operari, ac libertatis officinam intrare, juxta illud Ezech. 44. *Porta hæc clauſa erit: non aperietur, & vir non tranſibit per eam: quoniam Dominus Deus Iſraël ingreſſus eſt per eam.* Quæritur ergo, utrum Deus moveat & determinet voluntatem, non ſolùm primo modo, motione ſcilicet morali & metaphorica, ſe tenente ex parte objecti, ſed etiam ſecundo; ita ut non ſolùm oſtendat ei bonitatem objecti, & ad illud amandum ipſam invitet & ſollicitet, verùm etiam eam phyſicè immutet, & applicet ad volendum illud objectum, quod ſua bonitate & convenientia eam allicit.

Diſp. 8. art. 5.

Notandum tertiò, idem eſſe, Deum præmovere voluntatem, ac eam movere: quia ut ait Ariſtoteles 4. Metaph. textu 23. *Movens naturâ prius eſt moto:* vel ut loquitur S. Doctor 3. contra gent. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis ratione & cauſâ*, id eſt, prioritate rationis & cauſalitatis. Unde ſi probemus Deum phyſicè movere voluntatem ad agendum, eo ipſo oſtendemus ipſum eam phyſicè præmovere. 26.

§. I.

Mens D. Thomæ aperitur.

LICET authoritas D. Thomæ apud ſapientes & doctos maxima ſit, in hac tamen quæſtione tanti ponderis eſt, ut Clemens VIII. & Paulus V. hujus opinionis examen ad mentem & doctrinam Divi Thomæ, tanquam ad lydium lapidem, referendum eſſe cenſuerint. Quapropter priùſquam rationes Theologicas in favorem noſtræ ſententiæ expendamus, operæ pretium eſt, hujus Sancti Doctoris mentem aperire, & multipliciter demonſtrare, ipſum pluribus in locis apertè noſtræ favere ſententiæ.

Dico igitur, juxtà D. Thomam, Deum non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè præmovere voluntatem creatam ad operandum.

Probatur primò ratione generali: D. Thomas variis in locis, ut 1. p. qu. 105. art. 5. & 1. 2. quæſt. 109. art. 1. & tertio contra gent. cap. 70. & qu. 3. de potentia art. 7. docet Deum omnes cauſas (ſub quibus voluntas creata haud dubiè comprehenditur) ad ſuas operationes movere & applicare; quod de motione morali explicari ne- 27.

quit (cùm cauſæ naturales , utpote ratio- A
is ex-
pertes , illius capaces non ſint) ſed ſolùm de motione phyſica : Atqui per talem motionem & applicationem , neque collatio virtutis activæ , neque concurſus ſimultaneus poſſunt intelligi : Ergo ibi D. Thomas concurſum prævium , ſeu phyſicam præmotionem admiſit. Major patet ex locis citatis. Minor etiam quoad primam partem evidens eſt ; cùm D. Thomas ibidem expreſsè diſtinguat motionem & applicationem à collatione virtutis operativæ , dicens loco citato de potentia : *Deus eſt cauſa actionis cujuſlibet , inquantum dat virtutem agendi , & inquantum conſervat eam , & inquantum applicat actioni.* Item ibidem ſubdit : *Tertio modo dicitur una res eſſe* B *cauſa actionis alterius , inquantum eam movet ad agendum , in quo non intelligitur collatio aut conſervatio virtutis activæ , ſed applicatio virtutis ad actionem : ſicut homo eſt cauſa inciſionis cultelli , ex hoc ipſo quòd applicat acumen cultelli ad incidendum , movendo ipſum :* Ergo D. Thomas nomine motionis , quam Deo attribuit reſpectu omnium cauſarum ſecundarum , non intelligit collationem aut conſervationem virtutis activæ illis inditæ. Unde infra qu. 109. art. 1. ſic ait : *Actio intellectûs & cujuſcunque entis creati dependet à Deo quantùm ad duo : uno modo , inquantum ab ipſo habet perfectionem ſive formam per quam agit : alio modo , inquantum ab ipſo movetur ad agendum.* C

18. Quod autem de concurſu ſimultaneo explicari non poſſit (ut illum interpretantur Suarez libro 3. de auxiliis cap. 38. Petrus à S. Ioſeph in opuſculo quod D. Thomæ defenſionem appellat diſput. 2. ſect. 3. & plures alij Recentiores) multipliciter demonſtrari poteſt. Primò quidem quia , ut notabili tertio oſtendimus , motio moventis , juxta D. Thomam , eſt prior motu mobilis naturâ & cauſalitate : Sed concurſus ſimultaneus non eſt prior cauſalitate & naturâ operatione cauſæ ſecundæ , aliàs non eſſet ſimultaneus , ſed prævius : Ergo non poteſt dici motio cauſæ ſecundæ. Unde egregiè P. Nicolai 1. 2. qu. 109. in ſcholiis ad art. 1. *Quàm ſponte cœcos eſſe oportet qui phyſicam præmotionem S. Thomam non vident agnoviſſe ! Quid enim eſt movere ad agendum , niſi omnino præmovere ? Quomodo ad agendum quis movet , niſi de non agente faciat agens ? Facit-ne porro de non agente agens , niſi priùs in illud agat , aut præveniat ejus motum ? An prævenire motum ejus ut agat , vel facere ut moveatur ad agendum , non eſt phyſicè præmovere ? id eſt , efficienter ac realiter.* D

19. Secundò , D. Thomas loco citato de potentia in reſp. ad 3. ait : *In operatione quâ Deus operatur movendo naturam , non operatur natura :* Sed quando Deus ſimul concurrit cum cauſis naturalibus ad earum operationes & effectus , ope- E ratur natura , ut patet : Ergo per talem concurſum Deus illam non movet , ſed ſolùm per concurſum prævium , in ordine ad quem natura merè paſſive ſe habet.

30. Tertiò , Idem S. Doctor ibidem in reſp. ad 7. ſic habet : *Id quod à Deo fit in re naturali quô actualiter agat , eſt ut intentio ſola habens eſſe quoddam incompletum , per modum quô colores ſunt in aëre* (in eſſe ſcilicet intentionali , ratione ſpecierum quæ illas repræſentant) *& virtus artis in inſtrumento artificis :* Sed hæc verificari nequeunt de concurſu ſimultaneo ; ille enim non eſt vis quædam fluens & tranſiens , nec habet eſſe diminutum , incompletum , intentionale , ac ſimile illi quod habent ſpecies colorum in aëre exiſtentes , ut manifeſtum eſt ; cùm talis concurſus ſit ipſamet actio cauſæ ſecundæ , prout dependet à Deo ſimul influente & operante : Ergo idem quod priùs.

Quartò , D. Thomas 1. p. qu. 105. art. 2. ad 1. 31.
ait : *Deus movendo creaturas , tangit eas ſecundùm virtualem contactum :* Sed per concurſum ſimultaneum Deus non tangit cauſas ſecundas contactu virtuali ; cùm per talem concurſum nihil reale ipſis imprimat , ſed ſolùm cum eis agat : Ergo per motionem , quâ Deus movet creaturas , D. Thomas non intellexit concurſum ſimultaneum , ſed prævium , per quem agit in cauſas ſecundas , & virtutem aliquam fluentem & tranſeuntem ipſis imprimit. Unde ibidem qu. 103. art. 8. dicit quod *omnis inclinatio alicujus rei , vel naturalis , vel voluntaria , nihil aliud eſt quàm quædam impreſſio à primo movente : ſicut inclinatio ſagittæ ad ſignum determinatum , nihil aliud eſt , quàm quædam impreſſio à ſagittante.* Et qu. 22. de verit. art. 8. *Sicut omnis actio naturalis eſt à Deo , ita omnis actio voluntatis , inquantum eſt actio , non ſolùm eſt à voluntate ut immediatè agente , ſed à Deo ut primo agente , qui vehementiùs imprimit.*

Quintò , Quando duæ cauſæ ſimul influunt 32.
in eundem effectum , per talem concurſum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum , ſed eam duntaxat adjuvare : v. g. quando duo trahunt eundem currum , unus non dicitur movere alium , ſed uterque dicitur movere currum : Ergo ſimiliter cùm Deus ſimul cum cauſa ſecunda eandem producit actionem , & effectum , non dicitur cauſam ſecundam movere , ſed juvare.

Sextò , Iuxta Divum Thomam opuſc. 3. cap. 33.
130. *Oportet quòd Deus cuilibet agenti adſit interiùs , quaſi in ipſo agens , dum ipſum ad agendum movet :* At per concurſum ſimultaneum Deus non agit in cauſas ſecundas , ſed ſolùm cum ipſis operatur , præſertim quando actio cauſæ ſecundæ eſt tranſiens ; hæc enim , juxta communem ſententiam , non recipitur in agente , ſed in paſſo : Ergo per concurſum ſimultaneum Deus non movet cauſas ſecundas ad agendum.

Dices primò cum Suare , Deum non movere 34.
cauſas ſecundas ad agendum per concurſum ſimultaneum de facto exhibitum , & in actu ſecundo conſideratum , quia talis concurſus nihil aliud eſt quàm ipſa operatio cauſæ ſecundæ , prout eſt à Deo ſimul influente ; eas tamen movere & applicare per concurſum ſimultaneum in actu primo conſideratum , ſeu per decretum , quo ſtatuit ſimul cum cauſis ſecundis ad operandum concurrere.

Sed contra : Movere cauſam ſecundam eſt eam 35.
intrinſecè immutare , cùm motus ſit eſſentialiter mutatio : Sed per decretum concurrendi cum cauſis ſecundis , Deus eas intrinſecè non mutat ; cùm nihil in eis producat , ſed ſolùm ſtatuat cum eis concurrere , ut docent Adverſarij : Ergo per tale decretum eas non movet.

Addo quod , juxta D. Thomam ſupra relatum , id quo Deus movet cauſas ad agendum , *eſt ut intentio ſola , habens quoddam eſſe incompletum &c.* At hæc verificari nequeunt de decreto concurrendi cum cauſis ſecundis , ut patet : Ergo hæc ſolutio apertiſſimè menti Divi Thomæ contradicit.

Dices ſecundò cum eodem Authore , & aliis 36.

Recentioribus: Si D. Thomas nomine motionis & applicationis, quam Deo tribuit reſpectu cauſarum ſecundarum, non intellexiſſet concurſum ſimultaneum, ipſum ignoraſſet, aut omiſiſſet, cùm nullibi faciat illius mentionem: At hoc ſine gravi S. Doctoris injuria dici nequit: Ergo per talem motionem & applicationem intellexit concurſum ſimultaneum.

57. Sed hoc etiam frivolum eſt, & facilè poteſt confutari. Primò, quia falſum eſt, D. Thomam nullibi feciſſe expreſſam concurſus ſimultanei mentionem: nam loco citato de potentia in reſp. ad 3. ſic ait: *In operatione quâ Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, ſed ipſa naturæ operatio eſt etiam operatio virtutis divinæ.* Quibus verbis expreſsè diſtinguit in Deo duplicem concurſum; unum qui eſt à ſolo Deo, ipsâ naturâ non operante, qui proinde prævius eſt, & operationem cauſæ ſecundæ prioritate ſaltem naturæ antecedens: alterum qui identificatur cum prædicta operatione, & hic eſt concurſus ſimultaneus, qui eſt ipſamet operatio cauſæ ſecundæ, prout à Deo ſimul influente dependet. Unde ſubdit ibidem in reſp. ad 4. quod *tam Deus quàm natura immediatè operantur, licèt ordinentur ſecundùm prius & poſterius.* Item 1. p. q. 105. art. 5. poſtquam in corpore articuli docuit Deum movere res ad operandum, applicando earum formas & virtutes (quibus verbis, ut ſuprà oſtendimus, concurſum prævium ſignificavit) poſtea in reſp. ad 2. clarè expreſſit concurſum ſimultaneum, dicens: *Una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis, ſed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat à primo & ſecundo agente:* Ergo D. Thomas expreſsè meminit concurſus ſimultanei.

58. Deinde: Eſto locis citatis illum clarè & diſtinctè non expreſſerit, quia ibi explicabat modos quibus Deus eſt cauſa actionis cauſæ ſecundæ, quatenus ab ipſa emanat & egreditur; hinc tamen non licèt inferre quod ipſum ignoraverit, aut omiſerit: nam dici poteſt ipſum nomine *motionis & applicationis*, omnem actualem Dei concurſum cum cauſis ſecundis, ſive prævium, ſive ſimultaneum, comprehendiſſe; quia cùm illi duo concurſus exiſtant in eodem inſtanti, & habeant indiſſolubilem inter ſe connexionem, unuſque ordinem dicat ad alium, prævius ſcilicet ad ſimultaneum, ſe habent per modum unius, juxta illud commune axioma deſumptum ex Philoſopho 3. topic. cap. 2. *Vbi eſt unum propter aliud, ibi eſt unum tantùm:* unde & unico nomine exprimi poſſunt, & ſub vocabulo *motionis* vel *applicationis* comprehendi.

§. II.

Celebre ejuſdem Doctoris Angelici teſtimonium adducitur.

39. PRÆTER tam clara & evidentia teſtimonia, quæ §. præcedenti adduximus, aliud habetur opuſculo 1. (quod S. Doctor juſſu Urbani IV. contra Græcorum errores edidit) ita evidens & expreſſum, ut videatur D. Thomam prævidiſſe futuram Thomiſtarum & Neotericorum ſententiam, illamque approbaſſe, hanc verò rejeciſſe. Explicans enim cap. 23. quomodo creatura creatori cooperetur, ſic loquitur: *Sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter: uno modo, quia operatur ad eundem effectum, ſed per aliam virtutem; ſicut miniſter domino, dum ejus præceptis obedit, & inſtrumentum artifici à quo movetur* (Ecce expreſſam Thomiſtarum ſententiam, cum exemplo prædeterminationis, tum moralis, tum phyſicæ: conſtat enim quod dominus priùs moraliter movet & determinat ſervum per ſua præcepta; artifex verò priùs naturâ phyſicè movet & determinat inſtrumentum, ipſum applicando ad opus, ſicque phyſicè movet ac prædeterminat) *Alio modo dicitur aliquis cooperari alicui, inquantum operatur eandem operationem cum ipſo: ſicut ſi diceretur de duobus portantibus idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quòd unus alteri cooperatur.* (Ecce expreſſam Molinæ, Suaris, & aliorum Recentiorum ſententiam, cum ipſiſmet exemplis quibus utuntur, nempe duorum portantium idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim.) *Secundùm igitur primum modum* (ſubdit S. Doctor) *creatura poteſt dici creatori cooperari: ſecundo autem modo creatura creatori non cooperatur, ſed ſolùm tres perſonæ* (ſanctiſſimæ Trinitatis) *ſibi invicem cooperantur, quia earum eſt operatio una: non autem ita quòd qualibet earum partem virtutis poſſideat, per quam operatio completur, ſicut accidit in multis trahentibus navim (ſic enim cujuſlibet virtus eſſet imperfecta) ſed ita quòd tota virtus ad operationem ſufficiens eſt in qualibet trium perſonarum.* Quo nihil clarius pro Thomiſtis contra Recentiores afferri poteſt. Imò D. Thomas inſinuat, iſtos attribuere creaturis id quod ſolis Sanctiſſimæ Trinitatis perſonis convenit. Eandem doctrinam expreſsè tradit D. Bonaventura in 2. diſt. 34. qu. 1. ad 5. his verbis: *Non eſt ſic intelligendum quòd Deus cooperetur libero arbitrio, ſicut cùm duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri: ſed quia Deus eſt intimè agens in omni actione, & intimus eſt ipſi potentiæ operanti; ita quòd potentia ipſa in nihil exit quod non ſit ab ipſo.*

40. Ex his patet quanta fides adhibenda ſit Fulienſi, dum ait ſe ſumma cum diligentia & attentione evolviſſe omnia D. Thomæ opera, & nullibi phyſicam prædeterminationem inveniſſe: incipit enim ſuum librum ab opuſculis D. Thomæ, & tamen nequidem verbum habet de authoritate jam adducta. Certè aut ſumma fuit ejus negligentia in legendo D. Thomam, dum omiſit illud quod ejus oculis primitùs occurrebat; aut quod veriſimilius eſt, authoritatem iſtam diſſimulavit, quia prorſus inſolubilem vidit. Et quod mirum eſt, incœpit ſuum librum à teſtimoniis deſumptis ex opuſculo nono, de quo dubitatur an ſit D. Thomæ, adeoque minuſculis characteribus juſſu Pij V. editum eſt; & ſuppreſſit aut diſſimulavit teſtimonium ex opuſculo primo depromptum, quod indubitanter ab omnibus ut legitimus S. Doctoris fœtus ſuſcipitur.

§. III.

Aliis teſtimoniis ejuſdem S. Doctoris mens amplius declaratur.

TESTIMONIA præcedentibus paragraphis expoſita, generalia ſunt, & probant Deum omnes cauſas ſecundas, ſive naturales, ſive liberas, ad agendum phyſicè præmovere, juxta principia doctrinæ D. Thomæ. Verùm alia inſuper expendenda ſunt, quibus ſpecialiter oſtendatur, eundem S. Doctorem utrumque genus motionis, tam phyſicæ quàm moralis, in Deo reſpectu voluntatis creatæ admittere, ut habet concluſio paragrapho primo ſtatuta.

Probatur

41. Probatur itaque primò: Motio quæ ſe tenet ex parte objecti ab intellectu repræſentati, moralis eſt & objectiva, quæ verò ſe tenet ex parte potentiæ, illamque verè & realiter immutat, phyſica & effectiva dicitur: At D. Thomas variis in locis docet, Deum movere voluntatem, non ſolùm ex parte objecti, eam intrinſecè allicientis & invitantis, ſed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando: Ergo non ſolùm motionem Dei moralem, ſed etiam phyſicam admittit. Major patet ex dictis antea in 1. notabili. Minor verò probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 105. art. 4. ubi quærit, *Vtrum Deus poſſit movere voluntatem creatam?* & in corp. articuli diſtinguit duplex genus motionis, quarum ut ſe tenet ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit: *Quod utroque modo proprium eſt Dei movere voluntatem* (intellige efficaciter, ut ibidem explicat) *ſed maximè ſecundo modo, interiùs eam inclinando.* Et qu. 106. art. 2. in corp. ait: *Ex parte ipſius potentiæ voluntas nullo modo poteſt moveri, niſi à Deo. Operatio enim voluntatis eſt inclinatio quædam volentis in volitum: hanc autem inclinationem ſolus ille immutare poteſt, qui virtutem volendi creaturæ contulit; ſicut & naturalem inclinationem ſolùm illud agens poteſt mutare, quod poteſt dare virtutem quam conſequitur inclinatio naturalis.*

Idem docet qu. 22. de verit. art. 9. his verbis: *Cùm actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & objectum; immutatio actûs voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte objecti. Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non poteſt, niſi quod operatur intra voluntatem; & hoc eſt ipſa voluntas, & id quod eſt cauſa eſſe voluntatis, quod ſecundùm fidem ſolus Deus eſt: unde ſolus Deus poteſt inclinationem voluntatis transferre de uno in aliud, ſecundùm quod vult.* Ergo juxta Divum Thomam Deus non ſolùm movet voluntatem moraliter, & ex parte objecti, eam ſua bonitate & convenientia ad ſui amorem allicientis, ſed etiam phyſicè & ex parte potentiæ, eam realiter immutando, & transferendo de una inclinatione in aliam.

42. Confirmatur: S. Thomas ibidem art. 8. ſic ait: *Sicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ita & multò amplius Deus:* Atqui voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè ſeipſam immutat de uno actu in alium, abſque violentia & læſione ſuæ libertatis: Ergo à fortiori Deus id poteſt.

43. Confirmatur ampliùs: D. Thomas loco citato 1. partis, ubi docet Deum movere voluntatem, *interiùs eam inclinando*, ſtatim ſibi opponit argumenta quæ procedunt ex violentia & læſione libertatis, ut ibidem videri poteſt: At ridiculè ſibi hæc argumenta opponeret, ſi motionem ſolùm moralem & objectivam doceret; cùm nulli poſſit eſſe dubium aut ſuſpicio, quod motio illa inferat violentiam, aut lædat libertatem: Ergo revera phyſicam motionem admittit.

44. Secundò mens ejuſdem S. Doctoris inveſtigari poteſt ex his quæ docet tum hîc qu. 9. art. 6. tum 1. p. qu. 111. art. 2. tertio contra gentes cap. 88. & pluribus aliis in locis, ubi aſſerit ita proprium eſſe Deo movere voluntatem, ut hoc nulli agenti creato competere poſſit: Sed agentia creata poſſunt movere voluntatem moraliter, & per modum ſuadentis, ut iiſdem locis expreſsè docet, præſertim loco citato ex 1. parte ubi ait: *Solus Deus efficaciter poteſt movere voluntatem, Angelus autem & homo per modum ſuadentis:* Ergo juxta principia D. Thomæ, Deus altiori modo, atque adeò phyſicè, movet voluntatem.

45. Confirmatur: D. Thomas locis citatis reddens rationem cur ſolus Deus poſſit movere voluntatem, non aliam aſſignat, niſi quia ſolus, Deus cùm ſit author & cauſa voluntatis, poteſt intra ipſam illabi, eamque intrinſecè immutare, ut patet ex loco citato 3. contra gent. ubi ſic diſcurrit: *Oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat: Nulla autem ſubſtantia creata conjungitur animæ intellectuali quantùm ad ſua interiora, niſi ſolus Deus, qui ſolus eſt cauſa ipſius, & ſuſtinens eam in eſſe: A ſolo igitur Deo poteſt motus voluntarius cauſari.* Item qu. 22. de verit. art. 9. ſic ait: *Ex parte voluntatis mutare actum voluntatis non poteſt, niſi quod operatur intra voluntatem, & hoc eſt ipſa voluntas, & id quod eſt cauſa eſſe voluntatis, quod ſecundùm fidem ſolus eſt Deus*, ut ſuprà retulimus. Eandem rationem fuſiùs explanat in compendio Theologiæ, quod eſt tertium inter ejus opuſcula, cap. 129. his verbis: *Cùm actus voluntatis ſit inclinatio quædam ab interiori ad exterius procedens, & comparetur inclinationibus naturalibus: ſicut inclinationes naturales rebus naturalibus ſolùm inſunt à cauſa ſuæ naturæ; ita actus voluntatis à ſolo Deo eſt, qui ſolus cauſa eſt naturæ rationalis voluntatem habentis. Vnde patet quod non eſt contra arbitrij libertatem, ſi Deus voluntatem hominis movet; ſicut non eſt contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur: ſed tam inclinatio naturalis quàm voluntaria à Deo eſt, utramque præveniens ſecundùm conditionem rei cujus eſt; ſic enim Deus res movet ſecundùm quod competit earum naturæ. Patet igitur quòd in corpus humanum & virtutes ejus corporeas imprimere poſſunt corpora cæleſtia, ſicut & in alia corpora: in voluntatem autem ſolus Deus imprimere poteſt.* Hic autem diſcurſus non valeret, ſed eſſet omnino nugatorius, ſi D. Thomas de motione ſolùm morali loqueretur: quia ad motionem purè moralem & objectivam, ex parte intellectûs, & objecti per illum repræſentati ſe tenentem, non requiritur illapſus intra terminos voluntatis, nec realis & phyſica ejus immutatio; & ad genus illud motionis impertinens eſt quod Deus ſit Author & cauſa voluntatis, cùm Angeli, qui non ſunt cauſæ illius, eam poſſint movere moraliter, & per modum ſuadentis, ut ſuprà oſtendimus: Ergo D. Thomas de motione phyſica intelligendus eſt.

46. Probatur tertiò ſupra dicta concluſio: Motio moralis & objectiva fit per internam mentis illuſtrationem, quâ voluntati oſtenditur bonitas & convenientia objecti: Sed ex D. Thoma Deus aliter movet voluntatem, quàm per internam mentis illuſtrationem: Ergo eam movet phyſicè, & non ſolùm moraliter. Minor probatur ex D. Thoma lect. 3. ſuper caput 8. Epiſt. ad Roman. ubi hæc verba Apoſtoli expendens: *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi ſunt filij Dei*, ſubdit: *Poſſet ſic intelligi: quicumque Spiritu Dei aguntur, ſicut quodam ductore & directore; quod quidem in nobis facit Spiritus Sanctus, inquantum nos illuminat interiùs quid agere debeamus: ſed plus intelligendum eſt; illa enim agi dicuntur, quæ quodam ſuperiori inſtinctu moventur: unde de brutis dicimus, quod non agunt, ſed aguntur, quia à natura moventur, & non ex pro-*

pro motu, ad ſuas actiones agendas. Similiter autem homo ſpiritualis, non quaſi ex motu propriæ voluntatis principaliter, ſed ex inſtinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, ſecundùm illud Iſaiæ 59. Cùm venerit quaſi fluvius violentus, quem Spiritus Dei cogit. Et Lucæ 4. dicitur quod Chriſtus agebatur à Spiritu in deſertum. Non tamen per hoc excluditur, quin viri ſpirituales per voluntatem & liberum arbitrium operentur: quia ipſum motum voluntatis & liberi arbitrij Spiritus Sanctus in eis cauſat, ſecundùm illud ad Philipp. 2. Deus eſt qui operatur in nobis velle & perficere.

47. Probatur quartò: Motio quæ de ſe & ab intrinſeco efficax eſt, & cum qua nunquam componi poteſt voluntatis diſſenſus, phyſica eſt, & non ſolùm moralis: Sed juxta D. Thomam Deus movet voluntatem motione ab intrinſeco efficaci, & tali, quòd repugnet cum ea componi voluntatis diſſenſum: Ergo movet eam phyſicè, & non ſolùm moraliter. Major eſt certa, & patebit ex dicendis infrà paragrapho 10. Minor probatur ex D. Thoma qu. 6. de malo art. 1. ad 2. ubi ait: *Deus movet voluntatem immutabiliter, propter efficaciam voluntatis moventis, quæ deficere non poteſt.* Et hîc quæſt. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod ad illud voluntas non moveatur.* Item 2. 2. quæſt. 24. art. 11. aſſerit quod *virtus Spiritus Sancti infallibiliter operatur quodcumque voluerit: unde impoſſibile eſt hæc duo ſimul eſſe vera, quòd Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, & quòd ipſe charitatem amittat peccando.*

48. Denique ſuadetur eadem concluſio: Movere voluntatem moraliter, eſt eam movere per modum finis, cujus motio eſt duntaxat moralis & metaphorica: movere autem illam phyſicè, eſt illam movere per modum agentis, quod operatur per veram & propriam efficientiam: unde D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 4. ſic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum finis, ſicut dicitur quod finis movet efficientem; & hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum eſt objectum voluntatis, & movet ipſam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, ſicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulſum. Et hoc modo voluntas movet intellectum &c.* Sed ex eodem S. Doctore 3. contra gent. cap. 88. ratione 5. *Solus Deus poteſt movere voluntatem per modum agentis:* Ergo ſolus Deus poteſt ipſam phyſicè movere: alia verò agentia extrinſeca, ut Homines & Angeli, eam ſolùm poſſunt excitare & movere moraliter.

§. IV.

Iuxta D. Thomam, Deus non ſolùm præmovet, ſed etiam prædeterminat cauſas ſecundas.

49. SVNT aliqui, qui putant D. Thomam frequenter quidem docere præmotionem voluntatis, ſed nuſquam ejus determinationem ſeu prædeterminationem à Deo, & ejus decreto, vel concurſu; quia exiſtimant de ratione libertatis eſſe, ut voluntas ita ſeipſam conſilio ſuo ac electione determinet, ut à nullo extrinſeco agente, etiam increato, determinetur. Verùm faſtidioſi ſtomachi ſcrupulus iſte eſt, ſic diſtinguentis inter motionem & determinationem: ſi enim ad hoc ponit D. Thomas præmotionem ſeu motum in voluntate, ut indifferentia ejus & ſuſpenſio reſolvatur, quid eſt aliud præmotio, quàm prædeterminatio? Et ſi juxta D. Thomam, *moveri ex ſe, non repugnat ei quod movetur ab alio*, cur determinari à ſe, repugnabit ei quod determinatur ab alio? Sed ut ſcrupulus iſte omnino tollatur, profero plura loca, in quibus S. Doctor utitur nomine *determinationis*, imò & *prædeterminationis*.

Primus ſumitur ex 1. p. qu. 23. art. 1. ad 1. ubi explicat quo ſenſu Damaſcenus dicit ea quæ ſunt in nobis non prædeterminari à Deo, quia ſcilicet non imponit neceſſitatem: nam licèt ibi prædeterminatio, pro æterna prædefinitione accipiatur, extenditur tamen ad motionem temporalem, quæ eſt executio ſive cauſalitas decreti prædeterminantis. Ex quo ſic formo rationem: Licèt ea quæ ſunt in nobis prædeterminari neget S. Thomas, quatenus prædeterminatio dicit impoſitionem neceſſitatis; non tamen abſolutè negat prædeterminari, imò potiùs excluſa ſola neceſſitatis impoſitione, hoc ſupponit, nec aliter admittit authoritatem Damaſceni, eadem prædeterminari negantis: Ergo ex D. Thoma Deus prædeterminat actus noſtros liberos, ſine impoſitione neceſſitatis, ſeu abſque læſione libertatis. Unde 3. contra gent. cap. 90. in fine, eundem locum Damaſceni exponens, ſic ait: *Id quod docet Damaſcenus, quod ea quæ ſunt in nobis Deus prænoſcit, ſed non prædeterminat, exponendum eſt ut intelligatur; ea quæ ſunt in nobis,* DIVINÆ DETERMINATIONI *non eſſe ſubjecta, quaſi ab ea neceſitatem accipientia:* Quibus verbis apertè declarat, ea quæ ſunt in nobis eſſe ſubjecta divinæ determinationi, ſubindeque à Deo prædeterminata, licèt ex tali prædeterminatione non ſequatur impoſitio neceſſitatis, aut deſtructio vel læſio libertatis, ut nobis objiciunt Adverſarij. Unde hîc qu. 10. art. 4. ait: *Sic Deus voluntatem movet, quod non ex neceſſitate ad unum determinat:* Admittit ergo motionem determinantem ad unum, non per modum naturæ, & imponendo neceſſitatem, ſeu deſtruendo potentiam ad oppoſitum, ſed per modum liberi, & foventem ac conſervantem libertatem, ſeu relinquentem potentiam ad oppoſitum. Unde P. Nicolai 1. 2. qu. 111. in ſcholiis ad art. 3. in Adverſarios phyſicæ prædeterminationis ſic invehitur: *Eam S. Thomas* (inquiunt) *non agnovit, eoque Angelicus maximè fuit; nec agnoſci à Catholicis debet, quia deſtruit libertatem. Quanta cæcitas, ut tot locis tam evidentem non viderint quoad rem ipſam ſaltem, cùm ſic à Deo nos moveri ſive determinari ad agendum centies dixerit, ut actiones noſtras ipſa motio Dei antecedat & cauſet? Quid hoc porrò niſi prædeterminatio vel præmotio phyſica & realis? Iam quòd admitti non debeat, quia deſtruit libertatem, dormitantium phantaſma eſt; & quòd eam non admittere ſit angelicum, cogitatio vix humana. Deſtruit certè libertatem, ſi eſt talis, qualis ab eis per ſomnium fingitur, indifferentiæ activæ oppoſita; ſi ad hanc partem ſic affigit, ut potentiam ad alterutrum tollat; ſi ſic impellit, ut repelli à voluntate abjicique non poſſit. Sed cur in voce ludunt ut illudant, niſi & illuduntur ipſi? Prædeterminatio non aliter dicitur vero ſenſu, niſi paſſivam indifferentiam vel indeterminationem tollens, dum ad agendum non agentem applicat; qui manente indeterminatione non ageret: Quoties autem S. Thomas inculcat ſic à Deo determinari*

voluntatem ut non ad unum fixè, non cum neceſſitate, non immutabiliter, ſed ſecundùm conditionem voluntatis determinatur, poſſeque illi nihilominus determinanti reſiſtere, poſſe determinationem illius abjicere, &c.

51. Deinde idem S. Doctor quodl. 12 art. 4. ſubſcribit ſententiæ illorum qui dicunt, *à providentia Dei omnia eſſe* PRÆDETERMINATA. Et addit poſſe concedi, quod omnia ſubjiciuntur fato, ſi nomine fati intelligamus divinam providentiam, omnia quæ fiunt in mundo prædeterminantem & præordinantem, quamvis hoc nomine fati non debeamus uti, quia nec nomina cum Gentilibus convenit habere communia. Et tandem cum Auguſtino concludit: *Si quis hoc modo intelligat fatum, ſententiam teneat, linguam corrigat, ut non dicat fatum, ſed providentiam Dei.*

52. Confirmatur: Immobilis Dei diſpoſitio, voluntati inhærens, eſt vera prædeterminatio: Sed eam negare, eſt (juxta D. Thomam 3. contra gent. cap. 93.) negare providentiam; dicit enim ibidem, quod qui fatum negat, ſecundùm illam acceptionem, ſecundùm quam ſumitur pro impreſſione immobili ex parte Dei in rebus mobilibus, negat divinam providentiam: Ergo ex D. Thoma, qui negat prædeterminationem voluntati inhærentem, negat divinam providentiam.

53. Denique idem S. Doctor eodem libro cap. 2. ratione 7. & aliis locis infra referendis, expreſsè docet à cauſa contingenti & indifferenti ad utrumlibet, non poſſe exire actum vel effectum determinatum, niſi priùs ab alio determinetur: unde cùm voluntas ſit cauſa contingens, & indifferenter ſe habeat ad multa, juxta D. Thomę principia, manifeſtum eſt, ipſam debere à Deo prædeterminari, ut in actum determinatum exeat. De quo fusè paragr. 8.

54. Ex his patet, nomen hoc *prædeterminationis* non eſſe novum, nec à Thomiſtis excogitatum (ut paſſim eis objiciunt Adverſarij) ſed à D. Thoma frequenter uſurpatum, ſaltem ad ſignificandam æternam divinæ voluntatis prædefinitionem: unde cùm præmotio phyſica, juxta Thomiſtas, ſit illius executio & inſtrumentum, ac veluti rivulus ab illo fonte promanans, non immeritò eodem quo illa nomine inſigniri poteſt. Præſertim verò cùm nomen *applicationis*, quo D. Thomas frequenter utitur, æquivaleat nomini *prædeterminationis*: quid enim eſt voluntatem prædeterminari, niſi ad actum determinatum applicari?

55. Addo quod Scriptura, Eccleſia, & SS. Patres, interdum utuntur nominibus, quæ pluſquam præmotionem ac prædeterminationem ſignificare videntur: ut patet cùm dicitur Lucæ 14. *Compelle eos intrare*: & cùm Eccleſia in collecta ſecreta dominicæ 4. poſt Trinit. Deum orat, ut *noſtras etiam rebelles compellat propitiùs voluntates.* Item ad Rom. 2. dicitur: *Qui ſpiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt.* Et Auguſtinus ſæpè aſſerit voluntatem humanam divinâ gratiâ *inſuperabiliter*, & *indeclinabiliter* agi: Deum corda hominum *omnipotentiſſimâ poteſtate* inclinare quò vult, quando vult, ubi vult: & humanas voluntates non poſſe ei reſiſtere. Sanè, ſi vim nominum attendamus, aliquid majus videtur, voluntatem à Deo compelli, agi hominem inſuperabiliter & indeclinabiliter, ac inclinari omnipotentiſſima poteſtate, quàm phyſicè prædeterminari.

Demum oſtendant quæſo Adverſarij apud D. Thomam, vel apud aliquem ex Theologis & Doctoribus, qui ante Molinam ſcripſerunt, nomina *ſcientiæ mediæ, decreti indifferentis, gratiæ congruæ*, & alia ſimilia, quæ paſſim uſurpant; & ipſis pariter nomen *phyſicæ prædeterminationis* apud eoſdem Authores oſtendemus. Certè ſi ipſis licuit, ad rem novam declarandam, nova excogitare nomina, cur etiam nobis non licebit, ad tuendam antiquam doctrinam, uti antiquo prædeterminationis nomine, quod non ſolùm à S. Thoma, ſed etiam à D. Dionyſio cap. 5. de divin. nomin. imò & ab ipſo Apoſtolo uſurpatur, ad declarandam divinorum decretorum cauſalitatem & efficaciam: nam ubicumque in Epiſtolis D. Pauli habemus nomen prædeſtinationis, in Græco habetur προόρισμὸς, quod vocabulum idem ſonat ac *prædefinitio* & *prædeterminatio*?

§. V.

Prædeterminationem phyſicam eſſe de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur.

56. CUm Novatianus cap. 18. de Trinit. rectè dixerit, *Firmum eſſe genus probationis, quod ab Adverſariis ſumitur, ut veritas etiam ab ipſis inimicis veritatis probetur.* non poſſum efficaciùs demonſtrare, phyſicam prædeterminationem eſſe de mente D. Thomæ, quàm oſtendendo Adverſarios idipſum non diffiteri, & plura ipſorum proferendo teſtimonia. *Variis enim* (inquit Eucherius) *abſque dubio nititur privilegiis, qui cauſam de Adverſarij aſſerit inſtrumentis. Speciosa victoria eſt, contrariam partem chartulis ſuis velut propriis laqueis irretire.* *Homil. 2. de Paſch.*

57. Phyſicam ergo prædeterminationem variis in locis docuiſſe S. Thomam, fatetur in primis Collegium Conimbricenſe, quod inſtar multorum reputari debet: nam 2. Phyſic. cap. 7. quæſt. 14. art. 1. hæc ſcribit: *Circa modum quo Deus cum cauſis ſecundis ad earum operationes, & effecta concurrit, ſe offert celebris opinio D. Thomæ 1. p. quæſt. 105. & 1. 2. qu. 109. art. 1. & quæſt. 7. de potentia art. 7. ejuſque ſectatorum, Capreoli in 2. diſt. 1. quæſt. 2. Ferrarienſis 3. contra gent. cap. 70. & aliorum, exiſtimantium omnes cauſas ſecundas antequam operentur, accipere à Deo influxum quendam & motum, qui ſit quaſi eſſe intentionale virtutis divinæ, quo ad promendas actiones excitentur, eo modo quo artium inſtrumenta, ut dolabra & ſecuris, præviam motionem à fabro accipiunt, cùm ad opus conficiendum applicantur.*

58. Bellarminus etiam lib. 4. de libero arbit. hanc eſſe Doctoris Angelici ſententiam apertè profitetur. Nam cap. 14. propoſitâ ſibi Calvini objectione, quæ ducitur à repugnantia cooperationis divinæ voluntatis cum libertate humana, & rejectis tribus reſponſionibus; Caïetani ſcilicet, Durandi, & Almaini, duas eligit ut probabiliores, & ad explicandam concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio magis accommodatas. In primis enim cap. 15. explicat concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio, per concurſum purè ſimultaneum, & indifferentem, ac determinabilem à voluntate creata ad ſpeciem actûs. Unde ibidem negat,

Deum voluntatem movere & applicare ad opus, ut constat ex primo argumento quod sibi objicit in hunc modum. *Inter primam causam & secundam est ordo quidam essentialis, ut prima secundam moveat, & secunda non agat, nisi mota à prima: est autem Deus prima causa; voluntas autem nostra, secunda: igitur Deus voluntatem movet & applicat ad opus.* Cui argumento sic respondet: *Respondeo inter causam principalem, & instrumentalem est ille ordo, ut una alteram moveat: inter primam autem causam & secundam, cùm secunda non sit propriè instrumentum, non est ordo ut una alteram moveat, sed ut una sit prior alterâ perfectione, illimitatione, & necessitate, &c.* Quibus verbis apertè docet, Deum per concursum simultaneum non movere nec applicare voluntatem ad opus. Deinde alia argumenta quæ militant pro physica prædeterminatione solvere conatur, ut legenti patebit. Demum cap. 16. sequenti explicat aliam rationem concordiæ libertatis cum cooperatione Dei, per concursum prævium moventem & applicantem causas secundas etiam liberas ad operandum: *Altera*, inquit, *ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina*, ET FORTASSE ETIAM PROBABILIOR, *est* IVXTA SENTENTIAM S. THOMÆ, *qui docet cooperationem divinam ita concurrere cum causis secundis, etiam liberis, ut non solùm eis dederit & conservet virtutes operatrices, sed etiam eas moveat & applicet ad opus, ut cognosci potest ex 1. parte qu. 105. art. 5. & lib. 3. contra Gent. cap. 70. & quæst. 3. de potentia art. 7. Quæ sententia videtur valde consentanea tum Scripturæ, quæ dicit nos in Deo esse, vivere, & moveri; tum etiam rationi & ordini quem habet causa prima cum secundis.* Quibus verbis doctissimus ille Cardinalis, non tantùm sententiam nostram probabiliorem, & Scripturæ sacræ valde consentaneam esse asserit, sed etiam D. Thomæ tribuit, probans ejus mentem ex locis quæ supra adduximus, præsertim verò ex qu. 7. de potentia art. 7. quo loco Divum Thomam admisisse præmotionem physicam, fatetur Suarez, ut infra patebit. Nihil ergo verius, Bellarminum admisisse concursum prævium determinantem & applicantem voluntatem ad opus. Neque enim dici potest, ut quidam Recentior inconsideratè ait, Bellarminum per illam motionem & applicationem intellexisse concursum simultaneum. Tum quia capite præcedenti expressè negat, ut supra visum est, Deum per concursum simultaneum movere & applicare voluntatem ad opus. Tum etiam, quia si per talem motionem & applicationem intellexisset concursum simultaneum, hæc secunda ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina, quam dicit esse probabiliorem, & ex D. Thoma desumptam, non differret à præcedenti, quâ docuerat cum Ariminensi, Scoto, & Gabriele, concursum Dei non determinare voluntatem nostram, nec esse prævium, sed duntaxat simultaneum, subindeque nugaretur Bellarminus, & actum ageret, atque ineptam battologiam committeret; quod sine magna tanti viri injuria dici nequit.

Addo quod Doctores Academiæ Lovaniensis, in Epistola censuræ adversùs Lessium præmissa, testantur Bellarminum contrariam Molinæ & Lessio sententiam publicè Lovanij prælegisse, & physicam prædeterminationem docuisse. Unde si verum est quod Fuligatus & Sylvester Petra sancta, in vita hujus Cardinalis asserunt, ipsum nempe jam morti proximum, coram publico scriba professum esse, se dedisse veritati quæ in libris Controversiarum asseruerat, neque primam sententiam vllatenus mutavisse, manifestum est, ipsum in suis Controversiis, loco nimirum supra relato, concursum prævium, voluntatem moventem & applicantem ad opus, cum D. Thoma & Discipulis ejus docuisse.

Non diffiteor tamen, in eo Bellarminum ab aliquibus Thomistis discrepare, quòd isti existimant concursum prævium esse motionem vel qualitatem fluentem voluntati impressam: ille verò censet, Deum per seipsum immediatè, sine ullius qualitatis impressione, uti voluntate creatâ, eamque ad opus applicare. Quod etiam docent Nazarius, Sylvius, Azorius, & alij assertores physicæ prædeterminationis. Unde Bellarminus quantùm ad substantiam admittit concursum prævium, seu physicam prædeterminationem, quamvis in modo illam explicandi, ab aliquibus recentioribus Thomistis differat, ideoque pro hac sententia citatur à Sylvio in opusculo de primo Motore, parte 2. art. 26.

Favent etiam Pererius & Azorius: ille enim lib. 8. de causis cap. 8. sic ait: *In eo quod adjungit D. Thomas, causas secundas, & in his voluntatem nostram à Deo moveri*, APPLICARI, ET DETERMINARI *ad agendum, licèt nonnulli dissentiant Theologi; ego tamen manibus pedibusque in eam sententiam perquamlibenter eo: Hoc enim est ingenium, hæc conditio, hic nexus atque contextus moventium & causarum per se & essentialiter subordinatarum, ut posterior non moveat, nisi mota à priori: In ordine moventium, inquit Aristoteles 8. phys. textu 41. quod prius est, magis est causa movendi, quàm sequens, & movetur magis. Et in libello de causis, propos. 1. dicitur causa prima plus, vehementiùs, intimiùs, & inseparabiliùs concurrere ad effectus causarum secundarum, quàm ipsas causas secundas, & juvare causas secundas in operationibus ipsarum, & magis esse causam effectûs quàm causas secundas. Quemadmodum igitur in aliis causarum generibus per se subordinatis invicem, posterior causa necessariò præsupponit causalitatem priorum, veluti in formis esse sensitivum præsupponit vegetativum, & hoc esse corporeum; & in materiis secundæ præsupponunt primam, idemque in finibus per se subordinatis evenit: sic etiam in moventibus per se invicem subordinatis, posterius necessariò præsupponit primum, & causæ primæ causalitas prior naturâ est, quàm causalitas causæ secundæ.* Iste verò libro 1. institutionum moralium cap. 21. quæst. 8. hæc habet: *Octavò quæritur, an Deus, quando cum natura vel voluntate operatur, ipsam moveat & applicet ad agendum? Sanctus Thomas apertè sic ait: Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas, & applicat ad agendum &c. Cæterùm mihi videtur verissima D. Thomæ sententia: eam enim planè videtur Augustinus tradere &c. Ideò enim dici videtur causa secunda, quia movetur à prima: alioquin enim solùm esset causa cum prima; sicut cùm duo simul trahem portant, ubi quia unus ad portandum non movetur & applicatur ab altero, dici non potest causa secunda, alteri comparata, sed est simul cum altero causa &c.* Item lib. 4. cap. 22. quæst. 2. *Pauci*, inquit, *juniores Theologi, fortassis ut voluntatem nostram liberam faciant, faciunt sacrilegam,*

dum negant Deum OPERA NOSTRA BONA PRÆFINIRE. Eodem ferè modo loquitur Henriquez lib. de fine hominis cap. 6. ubi inter alia ait: *Non tam difficile eſt intelligere, ut quidam putant, quod ſalvo uſu noſtræ liberæ cooperationis, Deus temperans vim ſui concurſus, efficaci auxilio moveat, tum* PHYSICE EX PARTE POTENTIÆ, *tum moraliter ex parte objecti.* Et cap. 14. oſtendit ſententiam Molinæ & Leſſij, doctrinæ D. Auguſtini & S. Thomæ penitùs repugnare.

60. Refert etiam Caramuel in Theologia fundamentali theſi 5. notabili 4. quòd anno Domini 1654. in Univerſitate Viennenſi Pater Herwart Societatis Jeſu, magni ingenij Doctor, defendit iterum iterumque, *Eſſe poſſibilem qualitatem, quæ ex eſſentia ſua phyſica & reali infallibilitatem illæſa libertate induceret. Fuit*, inquit, *diſputatio celebris, & quia juſſus fui argumentari primo loco, unam aut alteram conſequentiam ſubjiciam. Sic dixi; Poſſibilis eſt qualitas, quæ ex eſſentia ſua reali & phyſica infallibilitatem inducat, & humanam libertatem non tollat: Ergo poſſibile eſt non dari ſcientiam mediam in Deo: Ergo de facto non datur ſcientia media: Ergo de facto dantur phyſicæ prædeterminationes, ſi non neceſſitantes in ſenſu compoſito, ſaltem infallibilitantes.* Et poſtquam omnes illas conſequentias proſecutus eſt, ſic concludit: *Quò attentiùs illam theſim conſidero, videtur mihi clariùs ſubſcribere ſententiæ Thomiſtarum.*

61. Non eſt prætermittendus Cardinalis Toletus: ipſe enim 2. phyſ. cap. 3. quæſt. 8. expreſsè docet Deum applicare cauſam ſecundam ad agendum, eamque movere, ſicut inſtrumentum movetur ab artifice. Idem aſſerit Coſmas Alemannius in Summa Philoſophiæ D. Thomæ, 1. 2. quæſt. 11. art. 4. Molina etiam in Concordia diſp. 26. non diffitetur hanc ſententiam eſſe D. Thomæ, etiamſi poſtea videatur eſſe dubius, ait enim: *D. Thomas 1. p. quæſt. 105. art. 5. docet Deum duplici ratione operari cum cauſis ſecundis: in primis, quia virtutes illis tribuit ad operandum, easque actu conſervat, ut Durandus dicebat: deinde, quia ita eas ad agendum movet, ut quodammodo formas & virtutes earum applicet ad operationem, non ſecùs ac artifex ſecurim applicat ad ſcindendum.* Suarez verò lib. 1. de concurſu Dei cap. 11. num. 4. & 7. ait D. Thomam hanc ſententiam tenuiſſe quæſt. 7. de potentia art 7. ſed illam poſtea in Summa retractaſſe. De quo infrà §. 13.

62. Denique prædeterminationem phyſicam eſſe aut videri de mente D. Thomæ, apertè tradit libellus de ratione ſtudiorum, compoſitus à ſex Patribus Societatis, & impreſſus Romæ in Collegio Societatis, juſſu Præpoſiti Generalis, anno 1586. In illo enim, §. *de opinionum delectu in Theologica facultate*, regula 5. ſic dicitur: *In Theologia doctrinam S. Thomæ, ut cavetur 4. parte conſtitutionum cap. 14. noſtri ſequantur, exceptis paucis, quæ licèt ſint aut videri poſſint eſſe S. Thomæ, quia tamen contraria, & ſine periculo, & valde probabiliter defendi poſſunt, ſi qui hæc docere velint, conniveant ſuperiores ad ingeniorum exercitationem majorem.* Et poſtea explicans quæ ſint illa pauca, quæ ſequi non tenentur, num. 6. inter alia iſtam D. Thomæ ſententiam recenſet: *Cauſas ſecundas eſſe propriè & univocè inſtrumenta Dei, & cùm operantur, in eas primùm influere, aut eas movere.* Et mox relatis aliis D. Thomæ ſententiis, quæ ſequi non tenentur, regulâ 6. ſic dicitur: *In cæteris, quæ hîc excepta non ſunt, à S. Thoma noſtri non recedant.* Libellum hunc Toloſæ in noſtro conventu ſervamus, hujuſque capitis vel paragraphi, *de delectu opinionum in Theologica facultate*, extractum authenticum, & Notarij Apoſtolici manu ſubſignatum, penes me habeo. Hunc verò libellum habere vim conſtitutionis, quamvis id negent Adverſarij, conſtat tamen ex 5. congregatione generali Societatis Jeſu can 9. ubi ſic dicitur: *Sequantur noſtri Doctores in Scholaſtica Theologia doctrinam D. Thomæ, iuxta praxim in libro de ratione ſtudiorum ponendam.*

Tantam ergo habentes impoſitam nubem teſtium, qui prædeterminationem phyſicam eſſe à Divo Thoma aſſertam, ingenuè profitentur, de mente hujus Angelici Doctoris dubitare non licet.

§. VI.

Teſtimonia Scripturæ, & SS. Patrum.

63. COnſtat ex dictis paragrapho præcedenti, Deum phyſicè prædeterminare cauſas ſecundas, ſi eas applicet ad agendum: propter hoc ſiquidem, nedum Thomiſtæ, ſed etiam plures ex Adverſariis, concedunt D. Thomam docuiſſe prædeterminationem phyſicam, quia docuit Deum applicare cauſas ſecundas ad agendum, ut ibi oſtendimus. Si ergo in Scriptura ſacra expreſsè invenero illud verbum *applicare*, ita ut Deus dicatur abſolutè cauſas ſecundas, etiam liberas, applicare ad agendum, procul dubio oſtendam prædeterminationem phyſicam, juxta Scripturæ, & Spiritûs Sancti teſtimonium, eſſe neceſſariò admittendam. Inſignis autem locus habetur Eccl. 33. ubi ſic legitur: *In multitudine diſciplinæ Dominus ſeparavit eos, & immutavit vias eorum: ex ipſis benedixit, & exaltavit, & ex ipſis ſanctificavit, &* AD SE APPLICAVIT, *&c.* Item Jeremiæ 30. Deus loquens de duce qui præponendus erat populo ſuo, ait: *Et erit dux ejus ex eo, & Princeps de medio ejus producetur, &* APPLICABO EVM, *& accedet ad me: quis enim iſte eſt qui applicet cor ſuum ad me, vel appropinquet mihi, ait Dominus?* Ubi manifeſtè promittit Dominus ſe applicaturum cor ſeu voluntatem ducis populi ſui ad ſe, ſive ad amorem ſui, & ſubdit Scriptura, quod in virtute hujus applicationis dux ille ad Deum accedet, & appropinquabit illi. Si igitur applicare cauſam ſecundam ad operandum, idem eſt ac eam phyſicè prædeterminare, ut jam notavimus, & ſuprà oſtenſum eſt, conſequens eſt, ut promiſerit Deus ſe phyſicè præderminaturum voluntatem ducis populi ad amorem ſui: ita tamen quod hæc prædeterminatio non impediat cooperationem voluntatis, ſed eam potiùs inferat & cauſet: unde priùs ponitur quod Deus applicabit voluntatem ejus, & poſtmodum ſubditur, quod accedet ad Deum, & applicabit cor ſuum ad amorem ipſius, & appropinquabit ei, non greſſibus corporis, ſed affectibus mentis, ut Auguſtinus ait.

64. Eandem mentis & voluntatis humanæ applicationem per gratiam, ſubindeque phyſicam prædeterminationem, apertè docent plures ex Sanctis Patribus. Auguſtinus enim libro 1. ad Simplicianum quæſt. 2. ait: *Quis audeat dicere defuiſſe Deo modum vocandi, quò etiam Eſaïæ*

ad eam fidem MENTEM APPLICARET, *voluntatemque conjungeret, in qua Iacob juſtificatus eſt?* Et ibidem utitur loco illo Eccleſiaſt ci ſuprà citato, in quo dicitur Deum applicuiſſe creaturas ad ſe. Eodem etiam nomine applicandi utitur in Pſalm. 126. exponens illud Pſalmiſtæ, *Niſi Dominus ædificaverit domum*, ait enim: *Nos loquimur foris, ille ædificat intus, ipſe monet, ipſe terret, ipſe intellectum aperit, ipſe* AD FIDEM APPLICAT *ſenſum noſtrum.* Item D. Bernardus in libro de libero arbitrio, versùs finem, dicit quod *Deus* VOLVNTATEM APPLICAT OPERI, *& opus explicat voluntati.* Et Vega in Tridentinum lib. 6. cap. 6. vocat gratiam prævenientem, *Ignotam divinæ virtutis* APPLICATIONEM, *& voluntatis noſtræ mirificam inclinationem &* INFLEXIONEM Eodem modo loquitur Cornelius Muſſus, Epiſcopus Bituntinus, lib. 1. de divina hiſtoria cap. 15. & 17.

§. VII.

Ratio generalis deſumpta ex ſubordinatione & dependentia cauſæ ſecundæ à prima.

65. HAnc rationem fusè proſequuntur noſtri Thomiſtæ in Philoſophia; nos breviter eam attingemus, ut ad alias ſpeciales pro cauſis liberis tranſeamus. Sic ergo poteſt proponi: Deus non ſolùm eſt primum ens, ſed etiam prima cauſa; ac proinde ſicut creaturæ immediatè ab eo dependent in eſſe, eique ſubordinantur, ita & in operando & in cauſando: Sed talis dependentia, & ſubordinatio immediata, ſine præmotione phyſica ſalvari nequit: Ergo talis præmotio admittenda eſt. In majori conveniunt omnes Philoſophi & Theologi, excepto Durando, qui vult creaturas ſolùm mediatè & remotè dependere à Deo in operando, quatenus ab illo receperunt virtutes operativas. Minor autem, quam negant Adverſarij, multipliciter ſuadetur. Primò ex Divo Thoma 3. p. qu. 19. art. 1. ubi ſic diſcurrit: *Ubicumque ſunt plura agentia ordinata, inferius movetur à ſuperiori, ſicut in homine corpus movetur ab anima, & inferiores vires à ratione: Sic igitur actiones & motus inferioris principij ſunt magis operata quædam, quàm operationes; id autem quod pertinet ad ſupremum principium eſt operatio.* Quibus verbis apertè docet, ad ſalvandam ſubordinationem cauſæ inferioris à ſuperiori, requiri quod inferior à ſuperiori moveatur: unde cùm ex eodem S. Doctore 3. contra gentes cap. 149. *Motio moventis præcedat motum mobilis cauſalitate & naturâ*, ad ſalvandam ſubordinationem cauſæ ſecundæ ad primam, requiritur præmotio; quæ cùm non poſſit eſſe moralis, ſaltem reſpectu brutorum, & aliorum agentium naturalium, quæ motionis moralis capacia non ſunt, neceſſariò debet eſſe phyſica.

66. Secundò probatur eadem Minor: Ubicumque eſt ſubordinatio & dependentia ſecundùm aliquam rationem, ibi ſecundùm eandem rationem debet reperiri aliquis ordo prioris & poſterioris: Sed per ſolum concurſum ſimultaneum nullus poteſt ſalvari ordo prioris & poſterioris, in ratione cauſæ actu operantis, inter primam & ſecundam: Ergo per concurſum ſimultaneum non poteſt ſalvari ſubordinatio & dependentia cauſæ ſecundæ à prima in cauſando. Major eſt certa: quia ſubordinatio eſſentialiter importat in ſuo conceptu aliquem ordinem inter ea quæ ſubordinantur; ſubordinari enim alteri, idem eſt, ac ſub alio ordinari; ordo autem eſſentialiter dicit prioritatem & poſterioritatem, ac ſubinde etiam ſubordinatio. Minor verò probatur: Illa cauſa cenſenda eſt prior in ratione cauſæ actu operantis, quæ priùs exercet ſuam cauſalitatem; cùm enim cauſa dicatur formaliter talis à cauſalitate, oportet quod ordo prioris & poſterioris in cauſis actu operantibus, ſumatur ex ordine prioris & poſterioris, qui ſit inter ipſas cauſalitates: Atqui per concurſum ſimultaneum neutra cauſa priùs exercet ſuam cauſalitatem: Ergo per ſolum concurſum ſimultaneum non ſalvatur ordo prioris & poſterioris in cauſando inter primam cauſam & ſecundam, ſed ad talem ſubordinationem ſtatuendam requiritur neceſſariò concurſus prævius.

Reſpondent communiter Adverſarij: concurſum Dei ſimultaneum eſſe priorem concurſu & operatione cauſæ ſecundæ, prioritate dignitatis, univerſalitatis, & ſubſiſtendi conſequentiâ; & hanc prioritatem ſufficere ad ſalvandam ſubordinationem & dependentiam cauſæ ſecundæ à prima, in cauſando.

Sed hæc reſponſio non infirmat, ſed confirmat 67.
vim rationis propoſitæ. Nam quotieſcumque inter duo reperitur ſubordinatio in aliqua ratione, toties debet reperiri prioritas & poſterioritas in tali ratione: Atqui inter Deum & creaturas reperitur ſubordinatio, non ſolùm in dignitate & perfectione, ſed etiam in operatione & cauſalitate; cùm Deus non ſolùm ſit primum ens, ſed etiam prima cauſa, & primum principium: Ergo in concurſu Dei debet eſſe prioritas non ſolùm dignitatis & univerſalitatis, ſed etiam naturæ & cauſalitatis, ſubindeque talis concurſus debet eſſe prævius, & non purè ſimultaneus. Unde D. Thomas quæſt. 3. de potentia art 7. in fine corporis, docet ex libro de cauſis quod *virtus cauſæ primæ* PRIVS AGIT *in cauſatum, & vehementiùs ingreditur in ipſum.* Et quæſt. 27. de veritate art. 6. quarto argumento, *ſed contra* ſic ait: *Cauſa ſecunda* PER PRIVS *recipit influentiam cauſæ primæ, quàm actus cauſæ ſecundariæ.* Ad quod argumentum, quia ſuæ concluſioni omnino conſonat, nihil omnino reſpondet, ſicut ad alia quæ ſibi aliquando non omnino favent. Item in 2. diſt. 37. quæſt. 2. art. 2. dicit quod *non poſſet vitari quin voluntas humana eſſet primum agens, ſi ejus actio in aliquod* PRIVS AGENS *non reduceretur ſicut in cauſam.*

Tertiò probatur Minor principalis: Ut cauſæ 68.
ſecundæ formaliter & immediatè ſubordinentur Deo in cauſando, debent ab illo pendere, & conſtitui non ſolùm in ratione principij habitualis, ſed etiam in ratione principij actualis ſuarum operationum: Sed non poſſunt ab illo conſtitui in ratione principij actualis, niſi per concurſum prævium, ſeu phyſicam præmotionem: Ergo illâ ſublatâ tollitur ſubordinatio & dependentia immediata in cauſando cauſarum ſecundarum à prima. Major conſtat: quia cauſa ſecunda non fit actu cauſans, niſi per hoc quod ſit principium actuale ſuæ operationis. Minor autem quam negant Adverſarij, facilè ſuadetur. Sublato concurſu prævio, ſeu phyſica præmotione, tria ſolùm dantur in cauſa agente, ſcilicet virtus operativa, operatio, & concurſus ſimultaneus: Sed nullum ex his tribus poteſt

conſtituere cauſam ſecundam in ratione principij actualis : Ergo ſeclusâ præmotione nihil ex parte Dei poteſt aſſignari, per quod cauſæ ſecundæ conſtituantur in ratione principij actualis ſuarum operationum. Major patet ſufficienti enumeratione. Minor probatur quantùm ad ſingulas partes. Et in primis quod ipſa operatio non poſſit conſtituere cauſas ſecundas in ratione principij actualis, videtur manifeſtum : Nam id à quo effectivè procedit operatio, nequit eſſe ipſamet operatio, ſed neceſſariò debet eſſe aliquid prævium ad eam, & in agente receptum : Atqui operatio procedit effectivè à principio actuali, ut tali, atque adeò à conſtitutivo ipſius. Ergo conſtitutivum principij actualis nequit eſſe ipſamet operatio.

Quod autem neque per virtutem operativam, neque per concurſum ſimultaneum, cauſæ ſecundæ poſſint in ratione principij actualis conſtitui, probatur ratione evidenti. Principium actuale operationis duo habet, nempe quod ſit indiſſolubiliter connexum cum ipſa operatione (implicat enim dari principium actuale operationis, & non poni ipſam operationem) & quod eam prioritate ſaltem naturæ antecedat, utpote cauſa efficiens illius ; unde conſtitutivum etiam principij, actualis eaſdem dûas conditiones habere debet, nimirum prioritatem ſaltem naturæ reſpectu operationis, & indiſſolubilem cum ea connexionem : Patet autem illas conditiones non convenire virtuti operativæ ; quia cùm ſit potentialis, non habet indiſſolubilem nexum cum operatione, ſed ab ea poteſt ſeparari, ſaltem per abſolutam Dei potentiam ; unde talis virtus non conſtituit principium actuale, ſed duntaxat habituale operationis : concurſus verò ſimultaneus, licèt cum operatione indiſſolubiliter connectatur, & in ea intimè imbibatur, ipſam tamen prioritate naturæ non præcedit, aliàs non eſſet ſimultaneus, ſed prævius ; prioritas enim, à qua, ſecundùm Thomiſtas, concurſus Dei *prævius* appellatur, non eſt prioritas exiſtentiæ aut durationis, ſed naturæ tantùm & cauſalitatis : Ergo cauſæ ſecundæ non conſtituuntur à Deo in ratione principij actualis operationis, per virtutem operativam, aut per concurſum ſimultaneum, ſed duntaxat per concurſum prævium, ſeu per actualitatem divinæ motionis ; quæ cùm applicet cauſas ſecundas ad agendum, illarum operationem prioritate naturæ antecedit, & cum ea nexum indiſſolubilem habet : unde, ut infra dicemus, talis præmotio non eſt actus primus, neque ſecundus, ſed nexus & vinculum conjungens actum primum cum ſecundo, ſeu potentiam cum operatione.

69. Dices. Cauſam ſecundam eſſe actu operantem, ſeu actuale principium ſuæ operationis, non eſſe aliquid diſtinctum à principio habituali & operatione, ſed eſſe principium ipſum habituale, ut connotat operationem.

Sed hoc jam manet confutatum : nam priùs naturâ quàm intelligatur operatio, cauſa intelligitur conſtituta in ratione principij actualis, quia ab illo ut tali exit operatio ; non enim poteſt exire à principio habituali ſolùm, quod, ut tale, eſt indifferens & indeterminatum.

Addo quod, cùm virtus & potentia operativa non ſemper connotent operationem, nec cum ea ſemper habeant indiſſolubilem nexum, debet aſſignari aliquid de novo in ipſa cauſa operante, ratione cujus habeat novam illam habitudinem & connotationem : ſi enim nihil intrinſecum de novo ipſi adveniat, eodem modo ſe habebit ac antea ; unde ſicut antea erat ſolùm in potentia ad operationem, & principium tantùm habituale ipſius, manebit in eadem potentialitate & indifferentia, & à ratione principij habitualis non extrahetur.

Quartò Minor principalis ſuadetur. Ut cauſæ ſecundæ Deo tanquam primæ cauſæ & primo principio ſubordinentur, debent ab ipſo applicari ad agendum : Atqui ab ipſo per concurſum ſimultaneum applicari nequeunt, ſed ſolùm per prævium, ſeu per phyſicam præmotionem : Ergo illâ remotâ, cauſa ſecunda Deo ut primæ cauſæ ſufficienter ſubordinari non poteſt. Major probatur : Agens quod reſpicit finem ultimum omnium cauſarum, illas applicat ad ſuas operationes : ſicuti quia ad ducem ſpectat finem belli attendere, & intendere, ad eum etiam pertinet milites ordinare, movere, & applicare ; & ſicut voluntas, quia reſpicit finem, applicat cæteras potentias ad ſuas operationes, ut docet S. Thomas hîc qu. 9. art. 1. item charitas, quia habet pro objecto Deum ut eſt finis ſupernaturalis, ordinat & imperat actus aliarum virtutum, & conjungit eos cum tali fine : Sed prima cauſa non ſolùm reſpicit finem omnium cauſarum ſecundarum, ſed etiam eſt illarum ultimus finis, juxta illud Apocal. *Ego ſum Alpha & Omega, principium & finis* : Ergo applicat omnes cauſas ſecundas ad operandum : Non moraliter, cùm ſolæ creaturæ rationales ſint capaces motionis moralis : Ergo phyſicè. 70.

Præterea, ut diſcurrit S. Thomas infra qu. 79. art. 2. *Omnis actio cauſatur ab aliquo quod eſt in actu, quia nihil agit niſi ſecundùm quod eſt in actu : Omne autem ens in actu, reducitur in primum actum, ſcilicet in Deum, qui eſt per ſuam eſſentiam actus. Unde relinquitur quòd Deus eſt cauſa omnis actionis, inquantum actio eſt.* Ex quibus verbis ſic formo rationem. Nullum agens creatum eſt purus actus in agendo, ſicut nec in eſſendo, ſed ſecundùm ſe eſt in potentia ad agendum : Ergo cùm nihil agat, niſi ſecundùm quod eſt in actu, indiget ut agat, quod à prima cauſa, quæ eſt actus purus in agendo, ſicut in eſſendo, applicetur & reducatur in actum.

Minor autem, quæ aſſerit cauſas ſecundas per concurſum ſimultaneum non poſſe applicari ad agendum, ſupra §. 1. contra Suarem multipliciter fuit demonſtrata, & poteſt adhuc magis declarari : Tum quia applicatio potentiæ eſt aliquid prioritate ſaltem naturæ operationem antecedens, cùm ipſa à principio ut applicato procedat ; concurſus autem ſimultaneus non eſt prior naturâ operatione, ut patet : Tum etiam, quia concurſus ſimultaneus non diſtinguitur ab ipſa operatione cauſæ ſecundæ, ſed in ea intimè imbibitur : quis autem dicat aliquid applicari ad agendum per ipſam actionem quam elicit ; v. g. ferram ad ſcindendum, vel calamum ad ſcribendum, per ipſam ſciſſionem aut ſcriptionem ? Quis etiam aſſerat, quod quando duo equi ſimul concurrunt ad movendum currum, vel duo homines ad trahendum cimbam, unus alium moveat & applicet ad trahendum ? Non eſt ergo audiendus Suarez, dum ait libro 3. de auxil. cap. 40. num. 17. quod Deum facere ut Sol illuminet, ſeu ipſum applicare ad illuminandum, nec eſt, nec eſſe poteſt aliud, quàm 71.

facere Solem cum virtute illuminandi, & cum illo ſimultaneè ad illuminandum concurrere: nam, ut jam oſtendimus, quando duæ cauſæ ſimul influunt in eundem effectum, per talem concurſum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, ſed tantùm eam adjuvare, ipſique aſſociari ad talem effectum ſimul cum ea producendum.

72. Dices: Sicut potentiæ hominis applicantur à voluntate, ipſique ſubordinantur in operando, per hoc præcisè quod voluntas vult eas operari, abſque eo quod aliquid à voluntate recipiant: Ita pariter ut cauſæ ſecundæ applicentur à Deo, ipſique in agendo ſubordinentur, ſufficit actus Dei immanens, quo prius vult ac imperat cauſas ſecundas operari, quàm ipſæ operentur; neque neceſſarium eſt, quod per influxum ad extra Deus aliquid ipſis communicet priùs naturâ quàm operentur; ſubindeque quod illas phyſicè præmoveat ac prædeterminet ad agendum.

73. Sed contra primò: Licèt aliqui cenſeant voluntatem applicare alias potentias ad proprias operationes, nihil reale ipſis imprimendo, oppoſitum tamen probabilius eſt, & menti S. Thomæ conformius, ut diſp. præcedenti art. 1. concl. 3. oſtendimus.

Secundò, Hoc dato & non conceſſo, negatur paritas: reperitur enim ratio manifeſta diſcriminis, conſiſtens in hoc quod voluntas & potentiæ inferiores conjunguntur in eodem ſuppoſito, & in eadem anima radicantur, non verò Deus & cauſæ ſecundæ: unde licèt daretur, potentias inferiores applicari à voluntate ad ſuas operationes, per ſolam volitionem talis motionis & applicationis, quæ *uſus activus* dicitur; non ſequitur tamen cauſas ſecundas à Deo applicari per ſolum decretum vel actum imperij, abſque phyſica illarum immutatione, & alicujus virtutis aut motionis impreſſione, ut apertè colligitur ex D. Thoma locis paragrapho 1. adductis, quibus aſſerit Deum movendo creaturas, tangere eas contactu virtutis; omnem inclinationem naturalem & voluntariam, eſſe quandam impreſſionem à primo movente, ſicut inclinatio ſagittæ ad locum determinatum, eſt quædam impreſſio à ſagittante; id quo Deus movet cauſas ſecundas, eſſe ut intentionem habentem eſſe incompletum, per modum quo colores ſunt in aëre, & virtus artis in inſtrumento artificis; & ſimilia quæ ibidem fusè expendimus, & quæ brevitatis causâ hîc non repetimus.

Addo, impoſſibile eſſe, quod duo extrema incipiant referri adinvicem, niſi fiat mutatio in aliquo illorum: Sed per hoc quod cauſa ſecunda applicatur à Deo ad operandum, incipit dicere relationem realem dependentiæ ad Deum, & Deus reſpectum rationis ad ipſam: Ergo oportet tunc alterum extremum mutari per receptionem alicujus entitatis; unde cùm talis mutatio non poſſit ſe tenere ex parte Dei, debet ſe tenere ex parte cauſæ ſecundæ.

74. Denique Minor principalis probatur. Cùm cauſa dicatur formaliter talis à cauſalitate, ut cauſa ſecunda, in ratione cauſæ formaliter, Deo ſubordinetur, debet illi ſubordinari, atque immediatè ab eo dependere, in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt: Atqui ſeclusâ præmotione phyſicâ, cauſa ſecunda non dependet immediatè à Deo in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt: Ergo nec illi ſubordinatur in ratione cauſæ. Major patet, Minor probatur. Cauſalitas cauſæ efficientis eſt actio, prout formaliter egreditur, & emanat ab agente, ut docent Philoſophi 2. Phyſicorum: Sed actio ſub illa formalitate emanationis & egreſſus ab agente, non cauſatur à Deo, niſi cauſa ſecunda ab illo præmoveatur ad agendum: Ergo ſecluſa præmotione, cauſa ſecunda non dependet immediatè à Deo in ſua cauſalitate ut cauſalitas eſt. Minor probatur: Non alia ratione poteſt dici quod aliqua cauſa cauſet actionem alterius, prout eſt ab ipſa, niſi quatenus eam impellit & applicat ad agendum; unde quia unus equus non applicat alium ad trahendum currum, ſed tantùm ſimul cum eo concurrit, poteſt quidem dici cauſa tractionis abſolutè, non tamen tractionis, prout eſt ab alio equo: Ergo ſi Deus ſimultaneè tantùm cum cauſis ſecundis concurrat, & eas ad agendum non applicet, ac præmoveat, erit quidem cauſa actionis illarum materialiter & in eſſe entis conſideratæ, non tamen formaliter ſub ratione actionis, & quatenus egreditur & emanat ab ipſis cauſis ſecundis. Unde egregiè ait Caietanus, quod ſi Deus non moveret Solem ad illuminandum, non eſſet cauſa illuminationis Solis, quamvis poſſet dici cauſa illuminationis quæ eſſet à Sole.

Addit Gibiuſus libro de libert. Dei, & creaturarum cap. 19. quod ſi nullus alius eſt influxus Dei, niſi ſimultaneus, Deus dabit quidem eſſe effectibus, ſed non dabit effectus cauſis: quia non faciet ut cauſæ ſecundæ faciant, & quod ipſæ, ut ita dicam, parturiant, & extra ſe mittant ſuas operationes & effectus, ſed duntaxat operationes & effectus, ex ipſarum viſceribus prodeuntes ſuſcipiet, & fovebit.

Dices cum Recentioribus: Etſi una actio poſſit eſſe à duplici cauſa, attamen prout eſt ab una, non poteſt eſſe ab alia: Ergo licèt Deus ſimul cum creatura efficiat actionem, & effectum ejus; actio tamen cauſæ ſecundæ, ſub ea ratione qua eſt à cauſa ſecunda, non poteſt eſſe à Deo. 75.

Sed præterquam quod hæc reſponſio non ſolvit argumentum propoſitum, cùm illud in eo fundetur, quod cauſa ſecunda debet immediatè dependere à Deo in ſua cauſalitate, ut cauſalitas eſt, quæ non eſt aliud quàm ipſa actio, prout formaliter egreditur ab agente, & prodit è viſceribus ejus; facilè adhuc poteſt confutari. Cùm enim concurſus Dei ſit perfectiſſimus & univerſaliſſimus, ac per ſe primò attingat rationem entis creati & participati, quæ in omnibus differentiis, modis, & formalitatibus rerum creatarum intimè imbibitur; ejus cauſalitas ſe extendit non ſolùm ad ſubſtantiam & entitatem rerum creatarum, ſed etiam ad omnes rationes & modos, dicentes perfectionem, & bonitatem ordinabilem in Deum tanquam in ultimum finem: Atqui dependentia illa actionis à cauſa agente, ſeu ille egreſſus, effluxus, & emanatio actionis à cauſa ſecunda, vel ut alij loquuntur, exercitium illud potentiæ operativæ, non eſt purum ens rationis, ſed aliquid verum & reale in rerum natura exiſtens, ut patet; nam (ut ſupra dicebamus) in tali dependentia & egreſſu actionis ab agente, ſeu in tali exercitio potentiæ, conſiſtit cauſæ efficientis cauſalitas, quæ eſt aliquid reale & poſitivum in rerum natura exercitum: Ergo Deus per ſuum concurſum debet cauſare actionem cauſæ ſecundæ, ſub ea ratione quâ ab ipſa dependet & cauſatur, ſubindeque eam præmovere & applicare ad agendum. 76.

Confirmatur: In actionibus vitalibus, vitalitas 77.

tas actionum immanentium est aliqu realis perfectio, ac proinde debet esse actu & immediatè à Deo. Ex quo sic formatur argumentum: Actiò vitalis, inquantum hujusmodi, est actu & immediatè Deo tanquam à prima causa: Sed eadem actio, inquantum vitalis, est à causa secunda: Ergo quod est à causa secunda, est à Deo tanquam à causa prima, etiam secundùm eam rationem secundùm quam est à causa secunda. Major patet, Minor probatur: Quia vitalitas actionis creatæ consistit in dependentia à principio intrinseco creato, & connexione necessaria cum ipso.

78. Ex quo habes, quod licèt quando causæ concurrentes ad eandem actionem sunt ejusdem ordinis, non possit una causare actionem alterius, prout est ab illa, bene tamen quando una est superioris ordinis, & continet omnem perfectionem inferioris; præsertim si ejus causalitas sit universalissima, & ad omnes rationes & modos entis se extendat, ut contingit in proposito.

§. VIII.

Ratio specialis pro causis liberis, sumpta ex indifferentia voluntatis.

79. HANC rationem tangit D. Thomas hîc qu. 9. art. 4. ubi sic discurrit. Omne quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, indiget moveri, determinari, & constitui in actu ab aliquo movente, quod sit semper in actu & nunquam in potentia: Sed voluntas humana est quandoque in actu, quandoque in potentia; incipit enim aliquando velle aliquid, quod antea non volebat: Ergo ad hoc ut actu velit, indiget moveri ab aliquo movente, quod sit semper in actu & nunquam in potentia; quod ut constat, non potest esse nisi Deus.

Eandem rationem sub aliis terminis proponit 2. Physic. lect. 8. ubi ait: *Sicut potentia motiva, quæ est ad utrumlibet, non exit in actum, nisi per potentiam appetitivam determinetur ad unum, ita nihil quod est ad utrumlibet exit in actum, nisi per aliquid determinetur ad unum; quia id quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia; potentia autem non est principium agendi, sed solùm actus: unde ex eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi per aliquid aliud quod determinat ad unum.* Et 3. contra Gentes cap. 2. *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum operatur quàm aliud; unde à contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi qer per aliquid per quod ad unum determinetur.*

80. Ex quo possumus secundum formare argumentum. A principio indifferenti & indeterminato non sequitur actio determinata, nisi priùs determinetur ab alio quod sit in actu: Tum quia indifferens & determinatum inter se opponuntur, & se habent sicut frigidum & calidum; adeòque sicut à frigido, ut tali, non potest calor procedere; ita nec ab indifferenti, ut indifferens est, actus determinatus exire: Tum etiam, quia id quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia; ens autem prout in potentia, non est principium agendi, sed solùm prout est in actu, ut docet D. Thomas loco citato, & 1. 2. qu. 79. art. 2. ubi ait: *Omnis actio causatur ab aliquo quod est in actu, quia nihil agit nisi secundùm quod est in actu:* Atqui (subsumo) voluntas creata ex se est principium indeterminatum & indifferens ad utrumlibet: Ergo nusquam exibit in actum determinatum, nisi priùs determinetur ab eo qui est semper in actu respectu totius objecti, id est à Deo.

Respondet Suarez libro 3. de auxiliis cap. 42. & 43. quod voluntas nostra, quamvis sit indifferens & in potentia ad suos actus, tamen propter eminentiam suæ virtutis, & propter suam libertatem, ac perfectum dominium quod habet in suos actus, est virtualiter in actu, ac proinde non indiget determinari & reduci in actum ab aliquo agente extrinseco, sed potest seipsam determinare, & in actum reducere. 81.

Sed contra: Quamvis voluntas ratione suæ libertatis habeat dominium in suos actus, illud tamen non est supremum & absolutum, sed dependens à supremo & universalissimo Dei dominio, eique subordinatum: Ergo licèt possit in suo ordine, & ut secundum liberum, ac secundum movens & determinans, seipsam movere, determinare, & in actum reducere, id tamen non potest præstare, nisi cum subordinatione ad primum liberum, primumque movens & determinans; ac proinde nisi dependenter ab ejus motione & determinatione. Sicut quia vassallus vel feudatarius non habet supremum dominium in fundum, non potest de illo disponere, nisi cum subordinatione & dependentia à Rege, vel Domino cui subditur. Unde præclarè Divus Thomas in hac parte quæst. 109. art. 2. ad 1. *Homo est dominus suorum actuum volendi & non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem, vel ad aliam: sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem: & cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum hominis arbitrium moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo.* 82.

Confirmatur: Idem S. Doctor 1. p. quæst. 19. art. 3. ad 5. ait: *Causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Quibus verbis hoc inter voluntatem divinam & creatam discrimen constituit, quod voluntas divina, quia est primum liberum, & primum determinans simpliciter, determinat seipsam per se primò, & independenter à quocumque extrinseco determinante; voluntas verò creata, quia non est primum liberum simpliciter, nec prima causa suarum electionum, non se determinat nisi secundariò, ac dependenter à motione & determinatione voluntatis divinæ: Unde in 2. dist. 25. qu. 1. art. 2. ad 3. sic dicit: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrij constituitur, licèt non ita sicut primo agenti.* Ergo voluntas creata, ob eminentiam suæ virtutis, & dominium in suos actus liberos, non habet quod possit independenter à motione & determinatione Dei, seipsam movere & determinare: imò potiùs, cùm ejus libertas sit potentialis, & Deo subordinata, indiget ab illo moveri, determinari, ac in actum reduci. 83.

Respondet secundò Petrus à S. Joseph in opusculo supra citato, disput. 2. sect. 6. Deum movere & determinare voluntatem, motione quadam & determinatione generali, inquantum scilicet illam applicat ad primam intentionem 84.

finis, & ad volitionem boni in communi, ex qua A
poſtea per conſilium & deliberationem ſeipſam
movet & determinat ad electionem mediorum,
ſeu volitionem bonorum particularium.

85. Sed contra primò: Voluntas volitione illâ bo-
ni in communi ad ſummum conſtituitur in actu
primo ex parte ſui, ad tendendum per electio-
nem in bona particularia: Ergo præter hanc
motionem generalem, requiritur adhuc alia
ſpecialis, quâ ad eligenda media determinetur.
Probatur Conſequentia: quia ut docet D. Tho-
mas locis ſupra §. 1. citatis, cauſa ſecunda con-
ſtituta in actu primo, indiget adhuc motione &
applicatione Dei, ut exeat in actum ſecundum.

86. Contra ſecundò: A principio indifferenti, ut B
indifferens eſt, non poteſt exire actus determi-
natus, niſi priùs determinetur ab alio, inquit
idem S. Doctor locis ſupra relatis: Sed poſitâ
primâ intentione finis, & volitione boni in com-
muni, voluntas adhuc manet indifferens ad ele-
ctionem hujus vel alterius medij, ſeu ad volitio-
nem hujus vel illius boni particularis: Ergo ad-
huc eget à Deo determinari.

87. Contra tertiò: Idem Angelicus Doctor docet
voluntatem creatam ita moveri & applicari à
Deo, ut tamen ſeipſam moveat & applicet: unde
infra qu. III. ar. 2. dividit gratiam in operantem
& cooperantem, & ait quod *in illo effectu in quo*
mens noſtra eſt mota & non movens, ſolus autem C
Deus movens, operatio Deo attribuitur, & ſecun-
dùm hoc dicitur gratia operans. In illo autem ef-
fectu in quo mens noſtra & movet & movetur,
operatio non ſolùm attribuitur Deo, ſed etiam
animæ, & ſecundùm hoc dicitur gratia cooperans.
De quo in tractatu de gratia. Sed in prima voli-
tione finis, & aliis actibus indeliberatis, vo-
luntas non ſe movet & applicat, ſed movetur
ſolùm & applicatur à Deo, ut docet idem S. Do-
ctor hîc quæſt. 9. art. 4. & patet ex dictis diſp.
præcedenti art. 2. Ergo ex Divo Thoma, Deus
non ſolùm movet, applicat & determinat vo-
luntatem ad primam volitionem finis, & ad alios D
actus indeliberatos & neceſſarios, ſed etiam ad
electionem mediorum, & ad ejus actus delibe-
ratos ſeu liberos. Unde qu. 6. de malo art. unico, initio articuli ait: *Homo ad eligendum mo-*
vetur quodam interiori inſtinctu, ſcilicet ab ipſo
Deo, & immobiliter, non tamen repugnat liber-
tati, ut poſtea explicat in reſp. ad 3. Item in
reſp. ad 17. *Voluntas* (inquit) *quando de novo*
incipit eligere, tranſmutatur à ſua priori diſpoſi-
tione, quantùm ad hoc quod priùs erat eligens
in potentia, & poſtea fit eligens actu. Et hæc
quidem tranſmutatio eſt ab aliquo movente, in-
quantum ipſa voluntas movet ſeipſam ad agen-
dum, & inquantum etiam movetur ab aliquo ex-
teriori agente, ſcilicet Deo: non tamen ex ne- E
ceſſitate movetur, ut dictum eſt. Denique 3. con-
tra Gentes cap. 91. ſic diſcurrit: *Oportet omne*
multiforme, & mutabile, & deficere potens, re-
duci ſicut in principium in aliquod uniforme &
immutabile, & deficere non valens. Omnia au-
tem quæ in nobis ſunt, inveniuntur eſſe multiplici-
a, variabilia & defectibilia: patet enim quod
electiones noſtræ multiplicitatem habent, cùm in
diverſis & à diverſis diverſa eligantur: muta-
biles etiam ſunt, tum propter animi levitatem,
qui non eſt firmatus in fine ultimo; tum etiam pro-
pter mutationem rerum quæ nos extra circunſtant:
Quod autem defectibiles ſint, hominum peccata
teſtantur: divina autem voluntas uniformis, im-
mutabilis, & indeficiens eſt.....Oportet ergo om-
nium voluntatum & electionum motus in divi-
voluntatem reduci; non autem in aliquam aliam
cauſam: quia ſolus Deus noſtrarum voluntatum
& electionum cauſa eſt.

Tertiò alij Recentiores reſpondent, volun- 88.
tatem ab objecto determinari, quantùm ad ſpe-
ciem actûs, à Deo autem, quantùm ad indivi-
duum. Ita Suarez diſp. 5. Metaph. ſect. ultimâ
citans Fonſecam, Toletum, Conimbricenſes,
& alios.

Sed contra: Licèt intellectus, mediante obje-
cto propoſito, extrinſecè & objectivè poſſit de-
terminare voluntatem ad ſpeciem actûs, hæc
tamen determinatio non ſufficit, ut poſſit in
actum determinatum exire: Tum quia cùm vo-
luntas ſit intrinſecè indeterminata & in poten-
tia, ut talis indeterminatio & potentialitas tol-
latur, debet activè determinari, & actuari per
aliquid intrinſecum, ſcilicet per divinam mo-
tionem in ea receptam, priùs ſaltem naturâ
quàm operetur: Tum etiam, quia ut actu ope-
retur, debet eſſe determinata non ſolùm quan-
tùm ad ſpecificationem, ſed etiam quantùm ad
exercitium actûs: Atqui nullum objectum crea-
tum, imò nec ipſum bonum univerſale, quod eſt
Deus, quantumvis congruè propoſitum, volun-
tati hominis dum eſt in via, poteſt eam efficaci-
ter movere & determinare quantùm ad exerci- C
tium actûs, ut docet D. Thomas hîc qu. 10. art.
2. Ergo non ſufficit determinatio extrinſeca, ſe
tenens ex parte objecti.

Deinde, ſi Deus determinet voluntatem ad
eliciendam hanc numero operationem potiùs
quàm aliam, ut docet Suarez, ſequitur Deum
tollere libertatem, & eſſe cauſam peccati, quæ
ſunt duo abſurda & inconvenientia, quæ paſſim
nobis objiciunt Adverſarij. Probatur ſequela
quoad utramque partem. Et primò quod ſe-
quatur libertatis deſtructio, ſic oſtenditur. Li-
bertas voluntatis eſt duplex, una ſpecificatio-
nis, altera exercitij; prima dicit poteſtatem eli- D
gendi actum hujus vel illius ſpeciei; ſecunda
verſatur circa actum in individuo, & prout hîc
& nunc exercetur: Sicut ergo Adverſarij con-
tendunt, quod Deus libertatem ſpecificationis
tolleret, ſi voluntatem ad ſpeciem actûs deter-
minaret, quia, inquiunt, ita de ratione cauſæ li-
beræ eſt ſeipſam determinare, ut repugnet eam
à quocumque agente extrinſeco, etiam increa-
to, determinari: Ita ex eodem principio, quod
eſt veluti Adverſariorum Achylles, nobis licet
inferre, deſtrui libertatem exercitij, ſi Deus
voluntatem ad hanc numero operationem eli-
ciendam determinet. Unde vel gladius quem in
nos acuunt Adverſarij, plumbeus eſt, vel eo pa- E
riter jugulatur libertas exercitij.

Quod etiam juxta hunc modum dicendi, Deus
ſit Author peccati, facilè ſuadetur: nam in actu
peccati quantùm ad individuum reperitur ali-
qua malitia ſpecialis, & diſtincta ab ea quæ ipſi
convenit ſecundùm ſuam rationem ſpecificam,
putà ea quæ ſumitur ex intenſione actûs, vel
ex circunſtantiis aggravantibus intra eandem
ſpeciem: Ergo ſi Deus determinet voluntа-
tem creatam ad eliciendum hunc actum odij,
v. g. potiùs quàm alterum, eam determinabit
ad aliquam ſpecialem malitiam & deformita-
tem, ſubindeque erit author peccati, vel ſaltem
alicujus ſpecialis malitiæ in eo incluſæ. Hanc
rationem latiùs proſecuti ſumus in tractatu de

Disp. 5. art. 3. §. 3. voluntate Dei. Unde eam hîc ſub brevitate A tranſcurrimus, ut ad alias progrediamur.

§. IX.

Alia ratio deſumpta ex dominio Dei in noſtras voluntates.

HANC rationem breviter ac ſtrictim attigimus, impugnando ſcientiam mediam, & explicando concordiam libertatis cum prædeſtinatione; ſed fuſiùs modò expendenda eſt, & magis urgenda.

89. Sic ergo eam propono: Prædeterminare voluntatem eſt eam applicare ad agendum, ſeu ad actum determinatum eliciendum: Sed Deus B applicat voluntatem ad agendum: Ergo & ipſam prædeterminat. Major patet ex ſupra dictis: oſtendimus enim Deum per concurſum duntaxat ſimultaneum, non poſſe applicare cauſas ſecundas ad agendum. Minor verò ſuadetur: Deus habet perfectum dominium in noſtram voluntatem, ſicut & in alias creaturas, juxta illud Eſther 13. *Dominus univerſorum tu es*: Ergo eam applicat ad agendum. Antecedens eſt certum, cùm dominium Dei fundetur in creatione & conſervatione, & voluntas non minùs indigeat à Deo creari & conſervari, quàm aliæ res univerſi. Conſequentia verò ſic oſtenditur. Uſus rei eſt proprius actus dominij, quod idcirco definitur facultas utendi re in omnes uſus à lege C permiſſos: *Vſus autem alicujus rei, nihil aliud eſt, quàm applicatio illius rei ad operationem*, inquit S. Thomas infra qu. 16. art. 1. Ergo ſi Deus perfectum habet dominium in noſtras voluntates, eas ad agendum applicat.

90. Confirmatur: Ideo voluntas noſtra applicat potentias inferiores ad ſuos actus, quia eſt illarum domina & regina, ut docet S. Thomas hîc qu. 9. ar. 1. Sed Deus perfectius habet dominium in noſtram voluntatem, quàm ipſa in potentias inferiores: Ergo à fortiori debet voluntatem ad agendum applicare.

91. Reſpondent Adverſarij, Deum moraliter applicare voluntatem, ipſam invitando & ex- D citando ad volendum, & operandum, non verò phyſicè eam præmovendo: ſicut, inquiunt, ipſa voluntas non phyſicè, ſed moraliter movet & applicat potentias inferiores, ratione ſympathiæ & colligationis potentiarum in eadem anima.

92. Sed contra primò: Falſum eſt voluntatem non movere & applicare phyſicè potentias inferiores, ut Diſput. præcedenti art. 1. oſtendimus, & apertè colligitur ex D. Thoma 1. p. qu. qu. 82. ar. 4. ubi ait: *Voluntas movet intellectum & alias potentias, ſicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulſum*; quod totum ad motionem phyſicam pertinet. E

93. Contra ſecundò: Eſto voluntas moraliter tantùm moveat & applicet potentias inferiores ad ſuas operationes, ex hoc non rectè colligitur Deum moraliter duntaxat movere & applicare voluntatem ad agendum: Tum quia Deus & voluntas creata non conjunguntur in eodem ſuppoſito, nec radicantur in eadem anima, ſicut voluntas & potentiæ inferiores; unde Deus non poteſt per nudam & ſolam ſympathiam, & abſque impreſſione alicujus virtutis aut motionis, applicare voluntatem ad agendum; ſicut juxta aliquorum ſententiam, voluntas ratione ſolius ſympathiæ & colligationis, ſeu radicationis in eadem anima applicat potentias inferiores, abſque eo quod aliquid reale illis imprimat, & phyſicè eas immutet. Tum etiam, quia cùm Deus perfectius habeat dominium in noſtram voluntatem, quàm voluntas in potentias inferiores, & proprius actus dominij, ſit uſus & applicatio rei, Deus nobiliori & altiori modo, atque adeò phyſicè, & non ſolùm moraliter, eam movere & applicare debet.

94. Tertiò: Ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 8. *Sicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ita & multò ampliùs Deus:* Sed voluntas non ſolùm moraliter, ſed etiam phyſicè ſeipſam applicat ad agendum, ac movet de uno actu in alium, abſque violentia & læſione libertatis: Ergo multò magis Deus id poteſt. Unde idem S. Doctor ex illo Proverb 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit vertet illud*, probat 3. contra gent. cap. 88. ſolum Deum *poſſe movere voluntatem per modum agentis*, id eſt verè efficienter, ut diſtinguitur contra motionem moralem, ſicut colligitur ex quarta ratione, ubi explicans quid ſit moveri per modum agentis, ait: *Dico autem moveri ab extrinſeco principio quod moveat per modum agentis, & non per modum finis.* Quare D. Proſper in carmine de ingratis, divinæ gratiæ efficacitatem declarans, docet illam non ſolis conſiliis & ſuaſionibus movere, ſed intus immutare ac reformare mentem hominis.

Non hæc conſilio tantùm, hortatuque benigno,
Suadens atq; docens, quaſi normam legis haberet
Gratia, ſed mutans intus mentem, atq; reformans,
Vaſque novum ex fracto fingens, virtute creandi.

Item Divus Bernardus ſupra citatus ait, quod *Deus voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.* Quibus verbis utramque motionem apertè declarat, phyſicam ſcilicet, cùm dicit quod *voluntatem applicat operi*; & moralem, cùm ſubdit, *& opus explicat voluntati*, id eſt, convenientiam & bonitatem objecti ſeu operis ei oſtendit, quod ad motionem moralem pertinet.

95. Quartò, Si Deus moraliter tantùm poſſet movere & applicare voluntatem, eamque conſiliis ſolùm ac ſuaſionibus excitare, haberet in eam dominium duntaxat politicum & civile, non autem regale & monarchicum; quod videtur abſurdum, quia juxta Auguſtinum, Deus habet cordium inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem, magiſque in ſua poteſtate voluntates hominum, quàm ipſi homines, eique volenti ſalvum facere, nullum humanum reſiſtit arbitrium. Item Scriptura Proverb. 21. ait: *Sicut diviſiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini; quocumque voluerit vertet illud.* Ubi divinæ voluntati apertè tribuitur vis ad inclinandum & trahendum cor humanum, quocumque voluerit, idque eadem facilitate & ſuavitate, quâ rivi aquarum humanâ operâ in diverſas partes abſque ulla violentia feruntur, ut egregiè declarat Caietanus ibidem, his verbis: *Efficaciam ſimul & facilitatem divinæ operationis ad inclinandum cor hominis, quocunque Deo placuerit, deſcribit Salomon inſtar dividentis aquam in multos rivos. Facillima eſt enim diviſio aquæ in multos rivos, eò quòd aqua non reſiſtat diviſioni. Quemadmodum itaque operatio hominis facillimæ eſt efficaciæ ad dividendum aquam in multos rivulos, nec opus eſt laborare ad hujuſmodi diviſionem, quamvis laborare oporteat ad fa-*

ciendos alveos per quos aqua deducatur; ita facillimâ efficaciâ Deus movet cor, & inclinat illud quocumque voluerit, &c. Et notandum ibi specialiter fieri mentionem de corde Regis, eò quòd hoc maximè sit liberum, & alterius potestati minus subjectum: unde si illud Deus absque ulla difficultate & resistentia vertit & inclinat quocumque voluerit, multò magis omnia alia corda huc illucque secundùm quod voluerit vertet, & summa erit primi cordis supra secunda corda potestas, ac perfectissimum Dei in nostras voluntates dominium; subindeque suprema & absoluta potestas movendi & applicandi voluntatem ad quodcumque voluerit, salva & illæsa ipsius libertate: *Quis enim* (inquit Augustinus) *tam impiè desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?*

In Enchirid. cap. 98.

96. Ex his intelliges, Catholicos & Hæreticos dominium omnino diversum Deo in humana corda tribuere. Pelagius enim motionem solùm moralem, ac proinde dominium tantùm politicum, in Deo agnovit: Calvinus è contra motionem purè physicam, & necessitantem, ac tollentem potentiam ad oppositum, subindeque violentum ac tyrannicum dominium Deo attribuit: Catholici verò (præsertim D. Augustini & S. Thomæ discipuli) qui utramque motionem (physicam scilicet & moralem) in Deo agnoscunt, dominium regale & monarchicum ei tribuunt, docentque ipsum attingere à fine usque ad finem fortiter, ac disponere omnia suaviter.

§. X.

Rationes Theologicæ ex sufficientia & efficacitate gratiæ desumptæ.

97. RECTE ait D. Prosper, vel Author Epistolæ ad Demetriadem, cap. 7. *Gratia Dei, nisi tota suscipitur, tota repellitur: sicut enim alienus est à numero Fidelium, & à sorte Sanctorum, qui in aliquo à Catholica veritate dissentit, ita extra gratiam efficitur, qui aliquid de ejus plenitudine diffitetur.* Plenitudo porro ista, pro præsenti humanæ infirmitatis statu, binas includit prærogativas; una quarum in gratiæ sufficientia, altera in ejus energia seu efficacitate consistit. Quisquis proinde, sive de sufficientia, sive de efficacitate Christianæ gratiæ aliquid diffitetur, extra gratiam penitus esse convincitur: quia ut ex Prospero jam audivimus: *Hæc tota repellitur, nisi tota suscipitur.* Si ergo probemus, sublatâ physicâ præmotione, neque sufficientem, neque efficacem gratiam stare posse, à fortiori ostendemus, eâ remotâ, totam Dei gratiam repelli, ejusque impugnatores (ut Prosperi verbis utar) *totaliter extra gratiam esse.*

98. Prima ratio, quæ de gratia sufficienti procedit, potest sic proponi. Ut voluntas habeat auxilium sufficiens ad operandum, & ad eliciendos actus supernaturales charitatis vel contritionis, debet priùs saltem naturâ quàm operetur, esse physicè potens ad illos eliciendos: At seclusâ physicâ prædeterminatione, virtutem aliquam realem & physicam ordinis supernaturalis imprimente, voluntas non potest priùs naturâ quàm operetur, esse physicè potens ad actus supernaturales eliciendos: Ergo illâ sublatâ non possunt dari auxilia sufficientia. Major patet: voluntas enim non solùm moraliter, sed etiam physicè influit in actus supernaturales; & actus primus, prioritate saltem naturæ, actum secundum seu operationem præcedit: Ergo ut voluntas habeat auxilium sufficiens ad actus supernaturales eliciendos, debet priùs naturâ quàm operetur, esse physicè potens ad agendum. Minor autem, in qua est difficultas, sic ostenditur. Sublatâ physicâ prædeterminatione, solùm restat motio moralis, seu gratia moraliter excitans, & concursus simultaneus ordinis supernaturalis, qui gratia coëfficientiæ à quibusdam appellatur: supponimus enim actus illos charitatis & contritionis justificationem præcedere, & elici à peccatore habitibus supernaturalibus gratiæ & charitatis destituto: Sed nec motio moralis, nec concursus simultaneus, possunt reddere voluntatem physicè potentem priùs naturâ quàm operetur: Ergo sublatâ physicâ prædeterminatione, voluntas non potest esse priùs naturâ quàm operetur, physicè potens ad actus supernaturales eliciendos. Major constat, Minor quoad utramque partem suadetur. In primis enim motio moralis, cùm non immutet physicè voluntatem, & nullam virtutem ei imprimat, sed extrinsecè tantùm & objectivè, per ostensionem bonitatis & convenientiæ quæ est in objecto, eam alliciat, ut suprà declaravimus; non potest reddere voluntatem peccatoris physicè potentem ad eliciendos actus supernaturales charitatis & contritionis; quod enim est de se impotens, non potest reddi physicè potens, nisi physicè mutetur, seu virtutem aliquam physicam recipiat, quam antea non habebat: Similiter etiam concursus simultaneus, cùm non se teneat ex parte actus primi, sed secundi; nec operationem causæ secundæ prioritate naturæ antecedat; nec in ipsam causam, sed tantùm in ejus effectum influat; non potest elevare voluntatem ad actus supernaturales eliciendos, nec ipsam reddere physicè potentem ad agendum, priùs naturâ quàm operetur: Ergo nec motio moralis, nec concursus simultaneus, possunt reddere voluntatem physicè potentem in actu primo ad actus supernaturales charitatis & contritionis, nec ei auxilium sufficiens ad operandum tribuere: unde vel debet admitti præmotio physica, vel tollenda sunt auxilia sufficientia.

99. Mirum est quantùm hoc argumentum Adversariorum ingenia torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos abire compellat. In primis aliqui dicunt, voluntatem peccatoris, habitibus supernaturalibus gratiæ & charitatis destitutam, elevari & reddi potentem ad actus supernaturales charitatis & contritionis eliciendos, per motus quosdam subitaneos & indeliberatos quos Deus in nobis sine nobis operatur. Alij existimant eam elevari, & fieri potentem per specialem Dei assistentiam: Alij per imperium Dei practicum: Alij denique per concursum Dei simultaneum, non ut exercitum, quia ut talis se tenet ex parte actus secundi, sed ut oblatum, seu ut loquitur Suarez, quatenus Deus est paratus illum dare.

100. Hæc tamen omnia vim argumenti propositi non infringunt, sed potiùs roborant. Nam primò inquiro ab Adversariis, an actus illi indeliberati, in quibus gratiam excitantem & sufficientem constituunt, sint naturales vel supernaturales? Si sint naturales, non possunt reddere voluntatem potentem ad eliciendos actus superna-

turales charitatis,& contritionis, nec habere rationem gratiæ ſufficientis, cùm illa ſit intrinſecè ſupernaturalis. Si verò dicatur, quòd ſint ſupernaturales, redit difficultas argumenti propoſiti: cùm enim voluntas ſit potentia purè naturalis, non poteſt de ſe eſſe phyſicè potens, priùs naturâ quam operetur, ad eos eliciendos; unde ut fiat phyſicè potens, vel debet mutari per alium actum indeliberatum (de quo idem quæram ac de priori, & ſic erit proceſſus in infinitum) vel admittenda eſt motio aliqua phyſica & ſupernaturalis, quæ voluntatem elevet, ac reddat phyſicè potentem priùs naturâ quàm operetur, ſubindeque admitti debet præmotio phyſica.

101. Secundò: Actus illi indeliberati (eſto ſint ſupernaturales) ſunt tamen minùs perfecti, ac diverſæ ſpeciei ab illis actibus perfectè ſupernaturalibus, ad quos eliciendos voluntas excitatur: ſolet enim Deus vivâ quadam mortis repræſentatione, aut timore gehennæ, excitare & movere voluntatem peccatoris ad actum contritionis, aut dilectionis Dei ſuper omnia; qui eſt multò nobilior & præſtantior, ac diverſæ ſpeciei ab actu timoris: Ergo tales actus indeliberati non poſſunt reddere voluntatem phyſicè & completè potentem ad eliciendos actus contritionis & charitatis. Conſequentia patet: quia tota perfectio actus ſecundi, debet virtualiter aut eminenter præcontineri in actu primo, ſubindeque iſte debet alium ſuperare, vel ſaltem adæquare in perfectione. Unde ſicut ſurculus caſtaneæ v. g. non poteſt reddere arborem ſylveſtrem, cui inſeritur, potentem ad producenda poma, vel pyra, quæ ſunt fructus nobiliores, & diverſæ ſpeciei à caſtaneis; ita videtur impoſſibile quòd actus timoris reddat voluntatem phyſicè potentem ad eliciendum actum charitatis, ſed ad hoc neceſſariò requiritur vis quædam ſupernaturalis, voluntati impreſſa, priùs ſaltem naturâ quàm operetur, virtualiter continens perfectionem quæ reperitur in actu charitatis.

102. Tertiò: Vel ex ſpeciali Dei aſſiſtentia, imperio, aut oblatione concurſus ſimultanei, derivatur in voluntate aliqua virtus intrinſeca, vel nulla ei ſuperadditur? Si primum dicatur, habemus intentum: nam talis virtus ſuperaddita, cùm ſit prior naturâ ipsâ operatione voluntatis, & non ſit permanens, ſed tranſiens ac fluens, erit ipſa præmotio phyſica. Si ſecundum affirmetur, ſequitur quod ex tali aſſiſtentia, imperio, & oblatione concurſûs, voluntas non poſſit fieri intrinſecè potens ad eliciendos actus charitatis & contritionis: quia impoſſibile eſt id quod eſt de ſe impotens & improportionatum ad producendum aliquem effectum, vel ad eliciendam aliquam operationem, reddi phyſicè potens & proportionatum ad illam, niſi in ſe recipiat aliquam formam, vel virtutem quam antea non habebat; cauſam enim eſſe phyſicè potentem, non eſt aliqua denominatio extrinſeca, ſed intrinſeca, à virtute aliqua & principio interno petita; unde communiter dicitur: *Idem manens idem, ſemper facit idem.*

103. Confirmatur: Illud quo voluntas de impotente fit proximè & completè potens ad eliciendam aliquam operationem, debet eſſe forma operativa; quia ejus effectus formalis eſt conſtituere ſubjectum in actu primo, & proximè operativum: Sed Deus non poteſt habere rationem formæ & actus primi (ſaltem in eſſe entitativo) reſpectu creaturæ, ut docent communiter Theologi 1. p. quæſt. 12. art. 5. ubi hac ratione probant Deum non poſſe immediatè per ſeipſum ſupplere lumen gloriæ in intellectu creato, licèt poſſit gerere vices ſpeciei impreſſæ & formæ intelligibilis: Ergo Deus non poteſt per ſolam ſpecialem aſſiſtentiam, imperium, aut oblationem concurſus ſimultanei, reddere voluntatem creatam proximè potentem ad eliciendos actus ſupernaturales. Videantur quæ diximus in tractatu de viſione beata, ubi variis argumentis oſtendimus, intellectum creatum non poſſe elevari & fieri potentem ad videndum Deum, per ſolam ejus aſſiſtentiam, aut concurſum ſimultaneum, ſed neceſſariò requiri lumen gloriæ per modum habitûs vel auxilij communicatum: nam hæ rationes idem probant de voluntate creata, reſpectu actus charitatis & contritionis; præſertim illa quam deſumpſimus ex S. Doctore 3. contra gent. cap. 53. ubi ſic diſcurrit: *Nihil poteſt ad altiorem operationem elevari, niſi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari; uno modo per ſimplicem ipſius virtutis intenſionem, ſicut virtus activa calidi augetur per intenſionem caloris, ut poſſit efficere vehementiorem actionem in eadem ſpecie: alio modo per novæ formæ appoſitionem; ſicut diaphani virtus augetur ad hoc ut poſſit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu, per formam lucis receptam in ipſo de novo: & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius ſpeciei operationem conſequendam &c.* Unde ſic poteſt argumentum formari. Quotieſcumque aliqua potentia debet elicere actus diverſæ ſpeciei, & ordinis altioris iis quos connaturaliter elicit, debet mutari per receptionem novæ formæ, quæ ſit etiam diverſæ ſpeciei, & ordinis altioris eâ quam habet ex ſua natura: Sed actus charitatis & contritionis, qui eliciuntur à peccatore nondum juſtificato, & habitibus ſupernaturalibus gratiæ & charitatis nondum ornato; ſunt alterius ſpeciei, imò & altioris ordinis, quàm ſint illi quos voluntas creata ſecundùm ſua naturalia poteſt elicere: Ergo ipſa debet intrinſecè mutari, per receptionem alicujus virtutis, motionis, aut qualitatis ſupernaturalis, priùs ſaltem naturâ quàm operetur, ſubindeque à Deo phyſicè præmoveri. *Diſp 2. art. 5.*

104. Præterea: Dato quod de potentia abſoluta poſſet Deus ſe ſolo, abſque impreſſione alicujus formæ, qualitatis, aut virtutis activæ, reddere voluntatem intrinſecè potentem ad eliciendos actus ſupernaturales: negari tamen non poteſt, ſuaviùs & connaturaliùs id fieri, mediante aliqua qualitate, ſeu virtute activa ſupernaturali, impreſſa voluntati priùs ſaltem naturâ quàm operetur: Unde D. Thomas 2. 2. qu. 23. art. 2. docet contra Magiſtrum ſententiarum, motum dilectionis Dei non produci immediatè à Spiritu Sancto, mentem juſti inhabitante, ſed mediante aliqua forma, ſeu qualitate creata voluntati impreſſâ: *Quia* (inquit) *nullus actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actionis:* Atqui Deo debemus ſemper id quod ſuavius eſt, & naturis rerum conformius aſcribere; nam ut dicitur Sapien. 8. *Attingit à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter:* Ergo dicendum eſt, Deum elevare voluntatem peccatoris ad actus ſupernaturales charatis & contritionis eliciendos, mediante aliqua

forma aut qualitate tranſeunte illi impreſſa, priùs ſaltem naturâ quàm operetur; non verò immediatè per ſeipſum, ſeu per ſpecialem ejus aſſiſtentiam, aut concurſum ſimultaneum.

Præterquam quod (ut arguit D. Thomas loco citato contra gentes ratione 3.) ſi aliqua duo fuerint non unita, & poſtmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriuſque, vel alterius tantùm: unde cùm Deus ſimultaneè concurrendo cum voluntate humana ad actus ſupernaturales, ipſi conjungatur & aſſiſtat per modum comprincipij, ſimul cum ea influentis in eandem operationem, debet intervenire aliqua mutatio; quæ cùm non poſſit ſe tenere ex parte Dei, debet ſe tenere ex parte voluntatis; quæ proinde debet aliquid reale & phyſicum de novo recipere, priùs ſaltem naturâ quàm operetur; quod eſt ipſam phyſicè præmoveri.

§. XI.

Alia ratio Theologica ex efficacia ſeu efficientia gratiæ deſumpta.

105. HÆc ratio præcipua eſt & fundamentalis, poteſtque ſic breviter proponi. Deus per gratiam prævenientem verè & propriè efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum, v. g. ad credendum myſteriis revelatis, vel ad diligendum Deum ſuper omnia: Sed id præſtare nequit, niſi voluntatem phyſicè præmoveat: Ergo datur talis præmotio. Major eſt de fide: nam de fide certum eſt, juſtificationis exordium in adultis à præveniente Dei gratia ſumendum eſſe, ſicut definit Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 7. Exordium autem juſtificationis in adultis incipit à determinatione liberi arbitrij, quâ infidelis v. g. ſe determinat ad credendum myſteriis ſibi revelatis; unde capite ſequenti ſubditur: *Diſponuntur autem ad ipſam juſtitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera eſſe quæ divinitùs revelata & promiſſa ſunt:* Ergo ex Tridentino Deus per gratiam prævenientem verè & propriè cauſat in nobis determinationem liberi arbitrij ad credendum.

106. Confirmatur: Determinatio voluntatis ad credendum, vel ad diligendum Deum ſuper omnia, eſt quoddam initium fidei & bonæ voluntatis; fides enim incipit à pia motione voluntatis, determinantis & applicantis intellectum ad aſſentiendum myſteriis ei propoſitis, ut oſtendemus in tractatu de fide: Sed de fide certum eſt, nulla dari in nobis initia fidei aut bonæ voluntatis, quæ non ſint à gratia prævenient; ita enim contra Semipelagianos in pluribus Conciliis definitum eſt, & paſſim docent Auguſtinus, Proſper, Fulgentius, & alij SS. Patres. Unde Leo Papa ſerm. 8. de Epiphania: *Dicente diſcipulis Domino, ſine me nihil poteſtis facere, dubium non eſt hominem bona agentem, à Deo habere & effectum operis & initium voluntatis:* Ergo Deus per gratiam prævenientem, verè & propriè efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum.

Diſp. 2. art. 1.

107. Minor autem, quam negant Adverſarij, multipliciter ſuaderi poteſt. Primò quia motio moralis non eſt vera & propria efficientia, ſed impropria tantùm & metaphorica; magiſque pertinet ad genus cauſæ finalis, quàm efficientis; movet enim ſolùm objectivè, & exhibendo voluntati bonitatem quæ convenientiâ ſuâ eam alliciat. Unde oratores non verè & propriè efficiunt motum voluntatis audientium, quia ſolùm ſuadendo movent ipſam moraliter; Diabolus etiam non eſt verè & propriè cauſa peccati hominis, quia ſolis conſiliis, ſuaſionibus, aut propoſitione objecti delectabilis, ejus voluntatem movet ad peccandum, ut docet S. Thomas infra quæſt. 80. art. 1. & qu. 3. de malo articul. 3. Idem patet exemplo pueri, qui moraliter movetur & excitatur ad currendum, oſtenſione pomi vel imaginis; quis enim dicat hanc moralem excitationem eſſe verè & propriè cauſam efficientem curſûs illius? Ergo Deus per motionem moralem non verè & propriè efficit determinationem noſtræ voluntatis ad bonum, ſed debet illam phyſicè præmovere, ut verè & propriè talem determinationem efficiat.

108. Secundò probatur eadem Minor ratione S. Thomæ loco ultimò citato. Cauſa efficiens eſt illa ad quam infallibiliter ſequitur effectus: Sed ad actionem conſulentis, imperantis, aut ſuadentis, non ſequitur infallibiliter effectus, nempe conſenſus liber alterius; ſuaſio enim non cogit invitum, ut dicit Auguſtinus lib. 83. quæſt. id eſt, illum efficaciter ad agendum non determinat: Ergo motio moralis non eſt vera cauſa efficiens, ſubindeque requiritur phyſica.

109. Tertiò, Quod non exiſtit, non poteſt verè & propriè agere; cauſa enim efficiens operatur inquantum eſt actu: Sed multoties contingit quod gratia moraliter excitans non exiſtat, quando producitur conſenſus voluntatis & ejus operatio: Ergo ſaltem tunc non poteſt eſſe vera cauſa efficiens talis conſenſûs. Major patet, Minor etiam conſtat experientiâ. Nam ſæpe quando peccator convertitur, & incipit diligere Deum ſuper omnia, non ſentit in anima motus illos indeliberatos timoris mortis vel gehennæ v. g. in quibus Adverſarij gratiam moraliter excitantem conſtituunt.

110. Confirmatur: Principium effectivum debet eſſe, vel ſaltem poteſt eſſe ſimul cum ſuo effectu, præſertim in actionibus inſtantaneis & immanentibus, quales ſunt actus intellectûs & voluntatis: Sed actus indeliberati intellectûs & voluntatis, non poſſunt ſimul eſſe cum deliberatis, quando verſantur circa idem objectum (v. g. quando Deus per actum indeliberatum amoris movet hominem ad actum deliberatum perfectæ charitatis) nam deliberatum & indeliberatum opponuntur contrariè, vel contradictoriè, ſubindeque ſe invicem excludunt: Ergo gratia moraliter excitans non poteſt eſſe principium effectivum actûs perfectæ charitatis.

111. Denique: Motus gratiæ excitantis ſolet eſſe minùs perfectus, quàm actus ſupernaturalis ad quem movet; Deus enim, ut ſuprà dicebamus, ſolet vivâ quadam mortis repræſentatione, aut timore gehennæ, excitare peccatores ad actum contritionis vel charitatis, qui eſt altioris ordinis, & diverſæ ſpeciei ab actu timoris: Sed cauſa efficiens principalis, debet eſſe ad minus æquè perfecta, ac ejus effectus; cùm tota perfectio effectûs virtute contineatur in cauſa: Ergo gratia moraliter excitans, non eſt, nec eſſe poteſt vera cauſa efficiens actûs charitatis, & determinationis voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum ſuper omnia.

112. Dices: Licèt Deus per gratiam prævenientem verè & propriè ac phyſicè non efficiat in nobis liberi arbitrij determinationem ad bo-

num; eam tamen verè, propriè, ac phy- cè cau- A sat per gratiam cooperationis & coëfficientiæ, seu per concursum simultaneum ordinis supernaturalis, quo unà cum voluntate in ejus consensum & determinationem influit.

113. Sed contra primò: Tridentinum loco citato docet exordium nostræ justificationis (subindeque determinationem voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum super omnia, à qua justificatio peccatoris incipit) à Dei gratia movente & præveniente procedere: Sed gratia cooperationis & coëfficientiæ, neque prævenit liberum arbitrium, ut patet; aliàs esset gratia præveniens, & non solùm cooperans & coëfficiens; neque illud movet, ut paragrapho 1. contra Suarem multipliciter ostensum est: Ergo Deus per gratiam cooperationis & coëfficientiæ non efficit in nobis liberi arbitrij determinationem ad B bonum.

Deinde concursus simultaneus, juxta principia Adversariorum, est indifferens, seu indifferenti modo voluntati oblatus: Ergo tantùm abest, quòd voluntatis nostræ determinationem verè & propriè causet; quin potiùs eam à voluntate supponat vel expectet, ut determinatè in nostros actus liberos influat; seu ut ejus indifferentia, suspensio, & indeterminatio tollatur & resolvatur. De quo plura diximus in tractatu de voluntate disp. 5. impugnando decreta indifferentia.

§. XII.

Corollaria notatu digna.

114. EX dictis inferes primò, negantes physicam prædeterminationem totum ordinem gratiæ actualis destruere. Cùm enim hic ordo in auxiliis sufficientibus & efficacibus præcipuè consistat; hujusmodi autem auxilia, sublatâ physicâ prædeterminatione, stare non possint, ut abundè ostendimus; certè qui eam negant, totum ordinem gratiæ actualis evertunt, & ut loquitur D. Prosper supra relatus, *totaliter extra gratiam sunt.*

115. Inferes secundò, Adversarios viam sternere huic errori Semipelagianorum quo asserebant D dari in nobis quædam initia fidei & bonæ voluntatis, quæ non erant à gratia, sed à natura, nec à Deo, sed à libero arbitrio.

Patet etiam hoc corollarium: Nam determinatio voluntatis ad credendum mysteriis revelatis, vel ad diligendum Deum super omnia, est quoddam initium fidei & bonæ voluntatis: Sed talis determinatio non potest verè & propriè effici à gratia duntaxat moraliter excitante; nam, ut suprà vidimus, excitatio moralis non est vera & propria efficientia, sed impropria tantùm ac metaphorica: nec etiam à gratia coëfficentiæ, seu concursu simultaneo ordinis supernaturalis; E cùm talis concursus liberi arbitrij determinationem non præveniat, sed supponat, vel expectet à voluntate creata, ut docent Adversarij: Ergo sublatâ gratiâ physicè prædeterminante, determinatio voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum super omnia, verè & propriè non potest causari à gratia, subindeque in solam naturam tanquam in veram & propriam causam efficientem debet reduci.

116. Inferes tertiò, Yzambertum, & quosdam alios Doctores Sorbonicos, qui gratiam ex se & ex natura sua efficacem admittunt, & negant eam physicè prædeterminare liberum arbitrium, non loqui consequenter, sed pugnantia scribere & docere.

Probatur breviter: Gratia ex se & ex natura sua efficax, debet verè & propriè efficere liberi arbitrij determinationem ad bonum, v. g. ad diligendum Deum super omnia, vel ad credendum mysteriis revelatis: Atqui gratia moraliter tantùm movens & præveniens voluntatem, non verè & propriè efficit liberi arbitrij determinationem ad bonum, sed impropriè tantùm, & metaphoricè; cùm motio moralis non sit vera & propria efficientia, sed impropria duntaxat ac metaphorica, & magis ad genus causæ finalis quàm efficientis reducatur, ut paragrapho præcedenti fusè ostendimus: Ergo gratia moraliter tantùm movens & excitans voluntatem, non potest esse de se & ex natura sua efficax, sed accidentaliter tantùm, & ab eventu, ut Molina & alij Recentiores docent.

117. Confirmatur primò: Motio moralis se tenet ex parte objecti, & fit per ostensionem boni, quod convenientiâ suâ voluntatem allicit & invitat; unde objectiva appellatur, ut suprà notabili primo declaravimus: Sed nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis: Ergo nec ulla motio purè moralis. Major patet ex supra dictis. Minor probatur ex D. Thoma 1. p. quæst. 105. art. 4. in corp. ubi sic discurrit: *Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis: Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum universale, sicut & intellectûs objectum est ens universale: quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale; unde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam movet ut objectum.* Quibus verbis apertè declarat, nullum bonum creatum, quantumvis congruè propositum voluntati, eam ex vi propria posse efficaciter movere & determinare ad sui dilectionem, sed hoc convenire soli bono infinito & universali, clarè & intuitivè cognito. Unde Deus, prout à nobis viatoribus obscurè & enigmaticè per fidem cognoscitur, non potest in ratione objecti voluntatem efficaciter movere: quia tunc non apprehenditur ut bonum universale, continens in se omnem rationem boni, sed interdum repræsentatur ut inferens malum pœnæ, vel prohibens bonum aliquod delectabile, ad quod inclinatur voluntas, quæ subinde potest ipsum odio prosequi, vel non diligere; atque adeò nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis, seu infallibiliter movere voluntatem.

118. Confirmatur secundò: Illud quod movet efficaciter voluntatem ad agendum, debet eam movere & determinare, non solùm quantùm ad specificationem, sed etiam quantùm ad exercitium; cùm repugnet voluntatem operari, nisi aliquem actum in particulari eliciat: Sed nullum objectum creatum, quantumvis congruè propositum voluntati, nec ipse etiam Deus, ut à nobis hîc in via obscurè per fidem cognoscitur; nec bonum ut sic, seu beatitudo in communi, possunt efficaciter & infallibiliter movere & determinare voluntatem, quantùm ad exercitium actûs, sed solùm quantùm ad specificationem,

ut docent Theologi cum S. Thoma hîc qu. 9. art. A
1. & patet ex dictis disputatione præcedenti: Ergo nulla motio purè moralis & objectiva, potest esse de se & ex natura sua efficax.

119. Confirmatur tertiò: Motio moralis se habet per modum suasionis: Sed nulla motio se habens per modum puræ suasionis, potest esse per se & ex natura sua efficax: Ergo nec ulla motio moralis. Major patet, Minor probatur ex D. Thoma 1. p. qu. III. art. 2. ubi ait: *Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem & homo, per modum suadentis:* Ergo ex D. Thoma motio quæ se habet per modum suasionis, non est de se efficax & infallibilis. Unde idem B
S. Doctor 3. contra Gent. cap. 92. ait, quod *actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis, per modum persuadentis:* Ex quo infert postea, *quod cùm dispositio quæ est ex intellectûs persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus custodiens intendit; semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate.* Quibus verbis apertè declarat, quod Deus efficaciter & infallibiliter movet voluntatem, quia eam movet physicè, & aliquid in ea operando: Angelus verò è contra eam efficaciter movere non potest, C
quia movet ipsam solùm moraliter, & per modum suadentis; subindeque juxta principia D. Thomæ, nulla motio purè moralis & objectiva potest esse de se & ex natura sua efficax. Quare D. Prosper in versibus supra paragrapho 8. relatis, divinæ gratiæ efficacitatem expendens, ait illam non movere solis consiliis & suasionibus, sed intus mentem hominis immutare ac reformare. Et D. Bernardus ibidem adductus, dicit quod illa *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.*

120. Inferes ultimò, sublatâ scientiâ mediâ, necessariò admittendam esse prædeterminationem physicam; subindeque omnia argumenta, quibus hujus scientiæ impossibilitatem in tractatu de scientia Dei demonstravimus, physicæ prædeD
terminationis necessitatem astruere.

Probatur breviter hoc corollarium, & ostenditur connexio, quæ reperitur inter has duas celebres quæstiones, seu inter destructionem scientiæ mediæ, & positionem prædeterminationis physicæ. Sublatâ scientiâ mediâ, quâ Deus in signo rationis antecedenti suum decretum, præsciat actus nostros liberos conditionatè futuros, in eorum veritate objectiva, aut in comprehensione voluntatis humanæ, necessariò debet admitti decretum prædeterminans, in quo tanquam in medio eosdem actus certò & infallibiliter possit cognosere: Ergo sublatâ scientiâ mediâ, necessariò debet poni prædeterminatio phyE
sica. Consequentia patet: quia physica prædeterminatio est executio, seu motio executiva decreti prædeterminantis, ac veluti rivulus ab illo fonte promanans. Antecedens verò sic ostenditur. Futura contingentia non possunt nisi duplici via cognosci, scilicet vel in se, ratione veritatis determinatæ quam habeant in seipsis, vel in suis causis; inter quas præcipua est divinum decretum, quod est prima radix totius existentiæ & futuritionis, cùm nihil fiat in rerum natura, vel futurum sit, nisi dependenter à Deo liberè volente, seu à libera divinæ voluntatis determinatione: Sed divinum decretum non potest esse causa futuritionis & existentiæ actuum nostrorum liberorum, nisi sit prædeterminans: Ergo sublatâ scientiâ mediâ, quâ Deus in signo rationis antecedenti decretum futura contingentia in eorum veritate objectiva cognoscat, necessariò debet admitti decretum prædeterminans, in quo tanquam in medio possit ea cognoscere. Major & Consequentia patent. Minor etiam est evidens: Tum quia omnis causa est prior saltem naturâ & causalitate suo effectu: Tum etiam quia decretum purè indifferens, & à voluntate humana quantùm ad speciem actûs determinabile (quale fingunt in Deo defensores scientiæ mediæ) non causat, sed supponit, vel expectat liberam nostræ voluntatis determinationem: B
Ergo ut divinum decretum sit radix & causa determinatæ futuritionis actuum nostrorum liberorum, necessariò debet esse prædeterminans voluntatem, & non purè indifferens, atque ab ea determinabile, quantùm ad speciem actûs.

§. XIII.

Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ Petrus à S. Ioseph nobis objicit in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat.

PRIVSQVAM Doctoris Angelici testimonia 121.
proferam, quæ nonnullis, parùm in ejus doctrina versatis, aliquam possent ingerere difficultatem, eruditum Lectorem monendum censui, mirum nullo modo videri debere, si aliquid in S. Doctore, doctrinæ toties & tam evidenter ab ipso explicatæ & comprobatæ, apparenter contrarium reperiatur. Cùm enim S. Præceptor tot & tanta volumina conscripserit, & toties præsentem quæstionem pertractaverit (*adeò ad discernendum difficilem*, inquit Augustinus, *ut quando defenditur liberum arbitrium, Dei gratia negari videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri*) nihil inquam mirum esse debet, si alicubi quicquam dixisse videatur, quod in favorem, seu potiùs adulationem liberi arbitrij, contra divini auxilij efficaciam & causalitatem ab Adversariis detorqueri possit. Unde de D. Thoma dicere licet, quod de S. Augustino Facundus Hermianensis initio libri contra Morianum præclarè monuit: *Quid* (inquit) *in hoc miremur?* (nempe si quæ D. Augustinus aptè in loco dixit, detorqueantur ad sensus ab ejus mente maximè alienos) *neque enim meliùs loqui potuit, quàm Prophetæ, quàm Apostoli, quàm Evangelistæ; quorum verbis similiter malè intellectis, & incongruè adhibitis, tam multi Hæretici suos defendere conantur errores.* Hoc præmisso, breviter hîc referam & exponam D. Thomæ testimonia, quæ Petrus à S. Ioseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat, nobis objicit, quæ ex Suarezio, Ruizio, aliisque Recentioribus diligenter collegit, & redegit in ordinem. Ea solùm prætermittam, quæ nullam difficultatis speciem continent: ne in rebus inutilibus immoremur, & tædium ac molestiam studioso Lectori ingeramus.

Objicit ergo prædictus Author disp. 1. sect. 122.
1. quatuor ex S. Doctore, quæ physicæ prædeterminationi videntur adversa. In primis S. Thomas opusc. 6. qu. 38. docet hanc propositionem: *Deus non agit in animam, nisi per novum influxum:* falsam esse. Et quæst. 22. de verit. art. 8. asserit Deum interdum movere voluntatem, nihil in eam imprimendo: At hæc (inquit Adversarius) non assereret, si existimaret causam

ſam ſecundam egere ſemper ad operandam præ- A
via Dei motione in ea recepta: Ergo talem motionem non docuit.

123. Secundò: Idem S. Doctor 1. p. qu. 105. art. 1. ad 3. illud diſcrimen conſtituit inter ſagittam emiſſam, & creaturam operantem, quòd ſagitta recipit impulſum ipſius naturæ ſuperadditum, & ad violentiam ſpectantem; id autem quod creaturæ à Deo recipiunt, eſt earum natura. Quibus verbis negare videtur in creaturis quamcumque motionem, diſtinctam ab ea inclinatione naturali & intrinſeca, quâ in ſuas operationes tendunt, & quæ ipſis in earum productione indita eſt ab Authore naturæ.

124. Tertiò, Quoties idem S. Doctor tradit diviſionem actûs, illum adæquatè ſecat in primum & ſecundum: Sed hæc diviſio non eſſet adæquata, ſi daretur prædeterminatio phyſica: ipſa enim neque eſſet actus primus, neque ſecundus, utpote à virtute agendi, & ipſa operatione diſtincta: Ergo eſſet actus tertius. B

125. Quartò, S. Thomas interdum aſſerit, concurſum Dei univerſalem modificari & determinari per cauſas ſecundas: At hoc eſſet falſum, ſi eas ad agendum phyſicè prædeterminaret: Ergo phyſica prædeterminatio principiis doctrinæ D. Thomæ adverſari videtur.

126. Veruntamen hæc parùm urgent, & facilè dilui poſſunt. Ad primum enim reſpondetur, D. Thomam ſolùm intendere, quod Deus non ſemper C animam aut voluntatem movet, in eam influendo ſeu imprimendo habitualia gratiæ & charitatis dona, ſed interdum eam movet ſolis auxiliis actualibus, ut clarè ſeipſum explicat locis citatis; ait enim in prædicto opuſculo, poſt verba ab Adverſario relata: *Manifeſtum eſt enim quod Deus in anima agit, non ſolùm cauſando in ea aliquem habitum, putà gratiæ, vel virtutis, ſed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc vel ad illud; quod non propriè dicitur influere, ſed magis movere ad actum.* Et quæſtione citata de veritate, poſtquam dixit: *Sicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ita & multò amplius Deus*; ſtatim ſubdit: *Immutat autem voluntatem dupliciter; uno modo movendo tantùm, quando ſcilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, ſine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, ſicut ſine appoſitione alicujus habitûs quandoque facit ut homo velit quod priùs non volebat: altero modo imprimendo aliquam formam in ipſam voluntatem: ſicut enim ex ipſa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum; ita ex aliquo ſuperaddito, ſicut eſt gratia, vel virtus, inclinatur ulteriùs ad volendum aliquid aliud, ad quod priùs non erat determinata, naturali inclinatione.* Ex qua doctrina tantùm abeſt, quod aliquid contra nos E poſſit inferri; quin potiùs per ipſam magis noſtra ſtabiliatur ac roboretur ſententia: Tum quia S. Doctor ait, quod *ſicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ita & multò amplius Deus*; atque adeò ſicut voluntas phyſicè ſe movet de uno actu in alium, abſque læſione libertatis; ita & à fortiori Deus poteſt, illæſa ipſius libertate, eam phyſicè præmovere, ſeu de uno actu mutare in alium, ut ſuprà arguebamus: Tum etiam, quia D. Thomas ibidem ait, quòd Deus movendo liberum arbitrium, facit quod homo velit quod antea non volebat: At per concurſum ſimultaneum Deus non movet liberum arbitrium, nec facit quod homo velit, ut ſuprà oſtenſum eſt: Ergo D. Thomas iiſdem locis, quæ Adverſarius nobis opponit, non obſcurè docet prædeterminationem phyſicam, tantùm abeſt quod illi adverſetur.

Ad ſecundum dicendum, ſermonem ibi eſſe 127.
de inſtitutione & conſtitutione naturæ in actu primo, ultra quam determinationem indiget motione ad actum ſecundum applicante, ut docet S. Thomas hîc qu. 109. art. 1. ubi ait: *Actio intellectûs & cujuſcumque entis creati dependet à Deo quantùm ad duo, uno modo inquantum ab ipſo habet perfectionem ſive formam per quam agit, alio modo inquantum ab ipſo movetur ad agendum.* Et qu. 3. de potentia art. 7. ad 7. *Virtus naturalis* (inquit) *quæ eſt rebus naturalibus in ſua inſtitutione collata, ineſt eis ut quædam forma habens eſſe ratum & fixum in natura: ſed id quod facit Deus in illis ut actualiter operentur, habet quoddam eſſe incompletum, eo modo quo colores ſunt in aëre, & virtus artis in inſtrumento artificis.* Falſum ergo eſt quod ait Petrus à S. Ioſeph, *nullam in creaturis dari motionem, diſtinctam ab ea inclinatione naturali & intrinſeca, quâ in ſuas operationes tendunt, & quæ ipſis in earum productione indita eſt.* Unde D. Thomas locis ſuprà citatis, præſertim quæſtione citata de potentia, docet Deum movere cauſas ſecundas ad operandum, non ſolùm quia dedit illis virtutes operativas, & conſervat eas, ſed etiam quia illas applicat ad agendum.

Quod teſtimonium adeò clarum & perſpicuum eſt, ut Suarez Adverſariorum Coriphæus, & in eludendis D. Thomæ teſtimoniis ſagaciſſimus, nullam omnino fugam invenire potuerit, ſed coactus fuerit concedere in libro de concurſu Dei cap. 11. D. Thomam eo loco verè docuiſſe præmotionem phyſicam. Addit tamen Doctorem Sanctum, peritiorem factum, in utraque ſua ſumma (Theologica ſcilicet & contra Gentiles) quæ, inquit, ſunt quaſi ultimum ipſius teſtamentum, virtualiter ſe retractaſſe; quatenus 1. p. qu. 105. art. 5. loquens de modo quo Deus concurrit cum cauſis ſecundis, poſtquam probavit quod D Deus poteſt dici cauſa actionum creaturarum, & inquantum produxit virtutes operativas cauſarum ſecundarum, & inquantum eas conſervat, addit tertio loco, & *inquantum eas quaſi applicat ad operationem, ſicut artifex applicat ſecurim ad ſcindendum:* nam particula illa *quaſi*, diminutiva eſt, & indicat Deum verè & propriè non præmovere & applicare cauſas ſecundas ad operandum, ſed ſimilitudinariè tantùm & metaphoricè.

Sanè mira eſt hujus Authoris ſagacitas, & in expendendis ac enucleandis verbis D. Thomæ diligentia. Sed quæſo cur etiam non fuit æquè exactus & religioſus in expendendis Scripturæ teſtimoniis? Quare ſimiliter non negat Chriſtum eſſe verè Filium Dei unigenitum, eò quod S. Joannes teſtetur ſe vidiſſe gloriam ejus *quaſi unigeniti à patre?* Cur etiam non negat eſſe verum ignem in purgatorio, eò quod D. Paulus 1. ad Corinth. 3. dicat de illo qui ſuperædificat fœnum & ſtipulam; *ſalvus erit, ſic tamen quaſi per ignem:* qui locus fere unicus eſt in Scriptura Sacra, ex quo fideles inferunt eſſe verum ignem in purgatorio. Miror etiam prædictum Authorem non advertiſſe S. Thomam eodem articulo citato 1. partis in reſp. ad 3. relictâ illâ particulâ, *quaſi*, dicere abſolutè, & formalibus verbis, quod *Deus non ſolùm dat formas rebus, ſed etiam conſervat eas in eſſe, & applicat eas ad agendum.* Quod idem

expreſſerat lib. 3. contra gentes cap. 70. & paſſim in omnibus ſuis operibus, illâ particulâ, *quaſi*, ſemper prætermiſsâ.

Porro ſi quærat aliquis, cur D. Thomas in corpore dicti articuli ex prima parte, illam particulam addiderit, ratio in promptu eſt, quia ſcilicet ibi comparat motionem Dei in creaturas, cùm motione artificis, reſpectu cultelli: unde ut innueret in hoc exemplo non reperiri omnimodam paritatem, ſed aliquam diſſimilitudinem (nam cultellus, & alia inſtrumenta artium, ita moventur & applicantur ab artifice, ut ſeipſa non moveant & applicent; agentia verò creata, ſi viventia ſint & libera, ita moventur à Deo, ut tamen ſeipſa moveant & applicent, ut declarat idem S. Doctor 1. p. qu. 105. art. 4. ad 2. ubi ait: *moveri ex ſe, non repugnat ei quod movetur ab alio*) ut inquam, hoc diſcrimen, quod inter inſtrumenta artis & cauſas ſecundas reperitur, indicaret, addidit particulam illam *quaſi*. Unde idem S. Doctor qu. 24. de verit. art. 1. ad 5. ſic habet: *Inſtrumentum dupliciter dicitur; uno modo propriè, quando ſcilicet aliquid ita ab altero movetur, quòd non confertur ei à movente aliquod principium talis motûs; ſicut ſerra movetur à carpentario, & tale inſtrumentum eſt expers libertatis: alio mods dicitur inſtrumentum magis communiter, quicquid eſt movens ab alio motum, ſive ſit in illo principium ſui motûs, ſive non; & ſic ab inſtrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid ita poteſt eſſe ab alio motum, quod tamen ſeipſum moveat, & ita eſt de mente humana.*

Quare defectum & abſurditatem allatæ reſponſionis vidit tandem ipſemet Suarez poſt aliquod tempus, aut ſaltem ille qui ſub nomine Suareſij, Lugduni anno 1651. tomum de auxiliis, qui eſt ſecundus operis tripartiti, in lucem edidit. Nam libro 3. illius tomi capite 38. cùm ſibi reſpondendum eſſet ad illam authoritatem citatam ex qu. 3. de potentia, & ad alias ſimiles quæ paſſim occurrunt in D. Thoma, non auſus eſt ſtare in prima ſua ſolutione: quia illam non ſolùm Capreolo, & omnibus antiquis D. Thomæ diſcipulis, contrariam eſſe cognovit, qui omnes & authoritate illius articuli, & eodem modo loquendi utuntur, verùm etiam ab omnibus Doctoribus, tanquam ridiculam & fictitiam rejici, & manifeſtiſſimis rationibus expugnari: ſed retractans illud quod dixerat libro 1. de concurſu Dei capite 11. nempe D. Thomam in Summa Theologica ſe retractaſſe, conatur explicare ejus mentem, recurrendo ad communem aliorum ſolutionem, qui dicunt S. Doctorem nomine motionis & applicationis intellexiſſe concurſum ſimultaneum; quam tamen ſolutionem ſupra paragrapho 1. evidentiſſimis D. Thomæ teſtimoniis confutavimus, eamque ipſemet Suarez loco citato de concurſu Dei (illius falſitatem haud dubiè recognoſcens) tradere auſus non fuerat, ſed aliam jam impugnatam, imò & ab ipſo tandem reprobatam, fabricaverat.

128. Ad tertium reſpondetur, conceſſa Majori, negando Minorem: licèt enim prædeterminatio phyſica non ſit actus primus, neque ſecundus, non tamen eſt actus tertius, ſed aliquid medians inter actum primum & ſecundum, & ſe habens per modum nexus & vinculi utrumque conjungentis: ſicut modus unionis, quem aliqui inter materiam & formam admittunt, non eſt aliqua tertia pars ab aliis diſtincta, ſed aliquis nexus intermedius utramque conjungens.

Ad quartum dicendum, quod quando Divus Thomas aſſerit Dei motionem vel concurſum modificari, vel determinari à cauſis ſecundis, ſolùm intendit docere, quod Deus attemperat & accommodat ſuum concurſum, ſuamque motionem naturis rerum, quas movet & applicat ad agendum; ita ut cauſas neceſſarias & naturales moveat ad unum per modum naturæ, non relinquendo in eis potentiam ad oppoſitum, quia illarum natura eam non expoſcit; liberas verò prædeterminet ad unum per modum liberi, relinquendo potentiam ad oppoſitum, & præſuppoſitâ in intellectu indifferentiâ objectivâ judicij, quæ eſt proxima radix libertatis; & hoc eſt Deum determinari à cauſis ſecundis materialiter & objectivè; quod non impedit quominus per ſuam motionem & concurſum in genere cauſæ efficientis eas ad agendum præmoveat, & phyſicè prædeterminet, conformiter ad illarum conditionem & naturam. Unde divina motio non impedit quin cauſæ liberæ contingenter & liberè operentur, imò potiùs hoc in ipſis efficit, ut luculenter expendit S. Doctor 1. p. qu. 83. art. 1. ad 3. dicens: *Deus eſt prima cauſa movens & naturales cauſas & voluntarias; & ſicut naturalibus cauſis, movendo eas, non aufert quin actus earum ſint naturales; ita movendo cauſas voluntarias, non aufert quin earum actiones ſint voluntariæ, ſed potiùs hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque, ſecundùm ejus proprietatem.* 129.

Ex quo patet, frivola ac futilia eſſe quæ objicit Adverſarius ſect. 2. ejuſdem opuſculi, ubi ſic diſcurrit: Si Deus prædeterminaret cauſas ſecundas ad agendum, nulli darentur effectus contingentes: quia (inquit) motio hæc prædeterminans ejus eſt conditionis, ut illâ poſitâ neceſſariò ſequatur effectus, tam in cauſis liberis, quàm in naturalibus; ita ut non poſſit non eſſe.

Addit, juxta D. Thomam, creaturas irrationales moveri neceſſariò ad ſuos actus, rationales verò voluntariè & liberè, & tanquam habentes dominium in eos actus ad quos moventur; hoc autem diſcrimen fruſtra aſſignari, ſi tam creaturæ rationales quàm irrationales ad omnes ſuos actus phyſicè prædeterminentur: ſicut enim in ea hypotheſi ignis v. g. ſine motione prædeterminante agere nequit, & cum illa non poteſt non agere; ita (inquit) homo non poteſt actum ullum elicere, ſi caret prædeterminatione, eâ verò poſitâ, non poteſt non operari: ubi ergo habebit locum diſcrimen à S. Thoma aſſignatum, & quomodo poſita motione Dei, voluntas adhuc retinebit dominium in proprium actum?

Addit etiam, D. Thomam frequenter docere, futura contingentia non poſſe certò cognoſci in ſuis cauſis, & ubique recurrere ad eorum exiſtentiam in æternitate, ſecundùm quam ait ea eſſe præſentia ab æterno conſpectui divino: ſi autem homo prædeterminatur phyſicè ad ſuos actus, cùm poſitâ illâ prædeterminatione, neceſſe ſit in ſenſu compoſito eum operari, & impoſſibile ſit abſolutè illius operationem impediri, vel ab ipſo, vel à quacunque alia cauſa; quis dubitet quin Deus in ejuſmodi præmotione efficaciſſima, & prorſus ineluctabili, certò, imò certiſſimè, futuros actus noſtros intueri poſſit? Ergo D. Thomas phyſicam prædeterminationem non agnoſcit.

131. Sed hæc, ut dixi, nullius ſunt roboris. Ad primum enim facilè reſpondetur, quod licèt motio prædeterminans ejus ſit conditionis & naturæ, ut eâ poſitâ neceſſariò ſeu infallibiliter ſequatur effectus, tam in cauſis liberis, quàm in naturalibus, diverſimodè tamen; nam ita cauſas neceſſarias ad unum per modum naturæ movet & applicat, ut nullam in eis relinquat potentiam ad oppoſitum, quia hoc ita exigit illarum natura; unde eâ poſitâ effectus ſequitur neceſſariò, neceſſitate abſoluta, quæ omnem libertatem & contingentiam tollit: cauſas verò liberas ita ad agendum impellit, ut tamen in eis relinquat potentiam ad oppoſitum, quia natura & conditio cauſæ liberæ hoc expoſcit: quare eâ poſitâ effectus ſequitur neceſſariò neceſſitate tantùm infallibilitatis, quæ libertati & contingentiæ non præjudicat. Unde D. Thomas qu. 22. de veritate art. 5. ad 3. ſic ait: *Quamvis non eſſe effectus divinæ voluntatis non poſſit ſimul ſtare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum divinæ voluntatis, ſimul ſtat cum divina voluntate.* Et in 1. ad Annibaldum diſt. 47. qu. unica art. 4. ad 2. *Quamvis contrarium ejus quod eſt volitum à Deo, non poſſit ſtare cum voluntate divina; poſſibilitas tamen ad contrarium poteſt ſtare cum ea, propter contingentiam cauſæ mediæ; & hoc ſufficit ad hoc ut effectus ſit contingens, & non neceſſarius.*

132. Ex hoc patet ſolutio ad ſecundum, & diſcrimen inter creaturas rationales & irrationales: nam creaturæ rationales & liberæ, ſub motione prædeterminante retinent potentiam ad oppoſitum; ſubindeque dominium actuale in proprium actum, quem ita eliciunt, ut poſſint non elicere, vel ab illo ceſſare, potentia antecedenti, & in ſenſu diviſo; non verò creaturæ irrationales & neceſſariæ: quando enim ignis v. g. movetur ad calefaciendum, vel ſol ad illuminandum, ita ad hunc actum applicatur, ut ſub motione divina non retineat potentiam, etiam antecedentem, ſeu in ſenſu diviſo, ad negationem ejus, vel ad actum oppoſitum. Dixi, *ſub motione divina*, quia poſſe non agere in ſenſu diviſo, non eſt poſſe non operari, diviſâ, ſemotâ, & veluti excuſsâ motione prædeterminante (ut peram ſupponit Adverſarius toto illo opuſculo) ſed ſub ipſa motione retinere potentiam ad non agendum, vel ad agendum oppoſitum, ut alibi fusè expoſuimus.

In tract. de præd. n. diſp. 6. art. 4.

133. Ad tertium reſpondeo, quod quando S. Thomas docet futura contingentia non poſſe certò cognoſci in ſuis cauſis, loquitur de cauſis ſecundùm ſe conſideratis, & prout abſtrahunt à divino decreto prædeterminante (ſic enim non poſſunt eſſe medium ducens ad certam & infallibilem futurorum contingentium notitiam, ut contra Molinam oſtendimus in tractatu de ſcientia Dei) non verò de cauſis ſecundis, prout ſubſunt divinæ motioni & prædeterminationi, ſeu quatenus efficaci divinæ voluntatis decreto ſubordinantur; ſic enim habent rationem medij, in quo Deus futura contingentia certò & infallibiliter cognoſcit, ut docet D. Thomas 1. contra gent. cap. 67. ratione 3.

Diſp. 4. art. 3. §. 4.

134. Nec obſtat quod idem S. Doctor variis in locis recurrat ad præſentiam futurorum contingentium in æternitate: Tum quia talis præſentia prioritate naturæ ſupponit decretum prædeterminans voluntatis divinæ, quo hujuſmodi futura transferuntur à ſtatu meræ poſſibilitatis ad ſtatum determinatæ & infallibilis futuritionis, ac in eo tanquam in ratione à priori & cauſa virtuali fundatur: Tum etiam, quia per hoc intendit declarare, ſcientiam Dei, reſpectu futurorum contingentium, non eſſe abſtractivam, & ſimplicis intelligentiæ (qualis eſt cognitio Prophetarum) ſed intuitivam & viſionis, qualis eſt cognitio rei præſentis. Vel etiam vult ſignificare, quod ſcientia Dei reſpectu futurorum contingentium, eſt certa & infallibilis omnibus modis, & non habet ſolùm certitudinem & infallibilitatem ex parte medij in quo fundatur (decreti ſcilicet prædeterminantis) ſed etiam ex parte objecti quod contemplatur, quod quando cognoſcitur ut præſens in æternitate, ratione talis præſentialitatis, habet quemdam ſpecialem modum certitudinis, quem non habet ex efficacia & infallibilitate divini decreti, ut in tractatu de ſcientia Dei fusè expoſuimus.

Diſp. 4. art. 5. §. 5.

§. XIV.

Alia D. Thomæ teſtimonia exponuntur.

135. OBIICIT Adverſarius ſect. 3. difficile D. Thomæ teſtimonium, deſumptum ex hac parte quæſt. 9. art. 6. ad 3. ubi exponens qua ratione Deus moveat voluntatem hominis ad agendum, & tamen non ſit cauſa peccati, ſic ait: *Deus movet voluntatem hominis, ſicut uniuerſalis motor, ad univerſale objectum voluntatis, quod eſt bonum, & ſine hac univerſali motione homo non poteſt aliquid velle: ſed homo per rationem determinat ſe ad volendum hoc vel illud, quod eſt verè bonum vel apparens bonum; ſed tamen interdum ſpecialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod eſt bonum, ſicut in his quos movet per gratiam, ut infrà dicetur.* In quibus verbis (ſubdit Petrus à S. Ioſeph) tria ponderanda ſunt. Primum eſt, quod Deus movet voluntatem hominis, ſicut univerſalis motor, ad bonum univerſale; quia ſcilicet ei tribuit naturalem inclinationem ad tale bonum. Secundum, hominem ex proprio rationis judicio ſeipſum determinare ad volendum hoc vel illud bonum, ſive verum, ſive apparens; id eſt tam ad actum bonum, quàm ad malum, ita ut ad neutrum aliunde determinetur. Tertium, quod etſi voluntas ſe determinet ad volendum hoc vel illud, interdum tamen propter ſpecialem rei exigentiam, Deus movet aliquos per gratiam ad aliquid determinatè volendum, ut quando Deus hominem excitat ad actum contritionis vel amoris Dei. Hæc autem apertè impugnant prædeterminationem phyſicam, juxta quam voluntas à Deo inclinatur & determinatur; non tantùm ad bonum in genere, ſed etiam ad bona particularia, tam quoad ſpecificationem, quàm quoad exercitium: neque ſolùm requiritur præmotio aliqua ſpecialiter propter actus bonos ordinis ſupernaturalis; ſed ea etiam generatim neceſſaria dicitur ex munere primæ cauſæ, & ob indifferentiam voluntatis ad omnes actus naturales, ſive ij boni ſint, ſive mali.

136. Huic celebri D. Thomæ teſtimonio adjungit Adverſarius duo alia deſumpta ex libro 2. ſententiarum. Primum habetur diſt. 25. qu. 1. art. 1. ad 3. ubi S. Doctor ſic ait: *Determinatio actionis & finis in poteſtate liberi arbitrij conſtituitur, unde remanet ſibi dominium ſui actus.* Ex quo patet, Deum ita operari cum libero arbitrio, ut ei relinquat facultatem ſeipſum determinan-

di, & dominium ſui actûs: neutrum autem relinqueret, ſi illud ad agendum prædeterminaret; quomodo enim poteſt ſeipſum determinare, ſi ab alio ad talem ſpecie & numero actionem prædeterminetûr? quomodo etiam poteſt ipſi relinqui dominium ſui actûs, ſi poſita prædeterminatione neceſſe ſit ut homo agat ad quod impellitur, neque poſſit talem actum ſuſpendere?

137. Aliud teſtimonium deſumit ex diſt. 28. ejuſdem libri quæſt. 1. art. 1. ubi S. Thomas ita ſcribit: *Non eſſet homo liberi arbitrij, niſi ad eum determinatio ſui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud.* Sed qui aliquid eligit ex prædeterminatione phyſica, non eligit illud ex proprio judicio: niſi dicas phyſicam prædeterminationem eſſe proprium judicium operantis: Ergo talis prædeterminatio non eſt ad mentem S. Doctoris.

Confirmatur: Eligere aliquid ex proprio judicio, eſt eligere illud cum poteſtate non eligendi: Sed ille qui ex prædeterminatione eligit aliquid, non habet poteſtatem illud non eligendi; non enim datur poteſtas ad impoſſibile, ſed tantùm ad id quod fieri poteſt: Ergo non eligit ex proprio judicio.

138. Ad primum reſpondeo D. Thomam ibi ſolùm conſtituere diſcrimen inter motionem Dei in ordine ad bonum ut ſic, & in ordine ad bona particularia; conſiſtens in eo quod ad primum adæquatè applicat & determinat voluntatem, ipſa ſolùm elicitivè concurrente; in ordine autem ad bona particularia, voluntas creata non ſolùm elicitivè, ſed etiam applicativè concurrit, applicando & determinando ſeipſam; non quidem ut primum applicans & determinans, ſed ut ſecundum, & conſequenter ſub motione, applicatione, & prædeterminatione Dei ut primi moventis, applicantis, & prædeterminantis: ex quo non ſequitur quod à Deo non prædeterminetur ad volitionem bonorum particularium, ſed potiùs oppoſitum, ut infrà patebit.

Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet, quia D. Thomas loco citato ſeipſum remittit ad tractatum de gratia, ad quæſtionem ſcilicet III. ut notatur in margine: ibi autem art. 2. explicans quid ſit gratia operans, & cooperans, ſic ait: *In illo effectu in quo mens noſtra eſt mota & non movens, ſolus autem Deus movens, operatio Deo tribuitur, & ſecundùm hoc dicitur gratia operans: in illo autem effectu in quo mens noſtra & movet & movetur, operatio non ſolùm attribuitur Deo, ſed etiam animæ, & ſecundùm hoc dicitur gratia cooperans.* Quibus verbis apertè docet, Deum in prima volitione finis ita movere & applicare voluntatem, ut ipſa ad talem actum elicitivè tantùm, non verò applicativè concurrat; unde in tali actu non poteſt peccare, alioquin peccatum Deo tribueretur, ut diſputatione præcedenti oſtendimus: in volitione autem bonorum particularium voluntas non applicatur adæquatè à Deo, ſed ita ab eo movetur, applicatur, & determinatur, ut in ſuo ordine, & tanquam ſecundum liberum, ſeipſam moveat, applicet, & determinet; & ideò in tali actu poteſt peccare, & à regulis morum deficere. Unde Divus Thomas per hanc reſponſionem & doctrinam rectè ſolvit iſtud argumentum, quod ſibi objecerat, nempe: *Deus non eſt cauſa niſi bonorum: ſi autem à ſolo Deo voluntas moveretur, nunquam moveretur ad malum:* nam licèt voluntas à ſolo Deo ut primâ causâ & generali motore, non ſolùm ad volitionem boni in communi, ſed etiam ad volitionem bonorum particularium moveatur & applicetur: quia tamen in ſuo ordine, & ut ſecundum liberum, ſeipſam movet, applicat, & determinat ad volendum hoc vel illud particulare bonum, verum, vel apparens, poteſt peccare, & à rectitudine divinæ motionis ſe ſubtrahere: ſicut quia ſcriba ita movet & applicat manum pueri ad ſcribendum, ut tamen iſte ſeipſum moveat & applicet, in ejus ſcriptione poteſt reperiri deformitas, ac defectus; qui non in ipſum magiſtrum applicantem, ſed in ipſum puerum ſcribentem reduci debet.

Sed inſtat Adverſarius: D. Thomas loco citato ait *Interdum Deus ſpecialiter movet aliquos ad aliquid determinatè volendum quod eſt bonum, ſicut in his quos movet per gratiam:* At hoc eſſet falſum, ſi Deus non tantùm ad bonum in communi, ſed etiam ad omnia bona particularia voluntatem determinaret: Ergo juxta D. Thomam, Deus non prædeterminat voluntatem ad volitionem omnium bonorum particularium. 139.

Reſpondeo D. Thomam illis verbis ſolùm ſignificare voluiſſe, præter motionem generalem, quâ Deus movet & applicat voluntatem, & omnes alias cauſas ſecundas, ſive naturales, ſive liberas, & quæ ad univerſalem Dei providentiam, cauſalitatemque pertinet; dari aliam ſpecialem in ordine gratiæ, quæ ſolùm ad actus ſupernaturales ſe extendit, & ad Deum ut ſpecialem motorem & proviſorem attinet, ut docet quæſt. 109. art. 1. qui citatur in margine. 140.

Ad ſecundum fusè reſpondimus in tractatu de voluntate Dei. Nunc breviter dico, quod licèt Deus ut primum movens, & primum liberum, præmoveat & prædeterminet voluntatem ad operandum, hoc tamen non impedit quominus voluntas in ſuo ordine, & ut ſecundum movens ac ſecundum liberum, ſeipſam moveat & determinet: *Moveri enim ex ſe, non repugnat ei quod movetur ab alio*, inquit S. Thomas 1. p. qu. 105. art. 4. ad 2. Unde ſicut videmus quod generatio plantæ procedit à Sole, ut primo generante & alterante, à terra verò ut à ſecundo generante, & dependente ab influxu corporum cæleſtium; ita ariter liberi arbitrij determinatio à Deo ut primo movente & applicante, & à voluntate creata, ut ſecundo libero & movente, producitur. Similiter etiam ſupremum dominium, quod Deus in ratione primæ cauſæ habet in noſtros actus liberos, non impedit quod voluntas in eos habeat dominium inferius, & Deo ſubordinatum: quemadmodum, ut ſuprà dicebamus, ſupremum Regis dominium non tollit dominium utile & inferius, quod Vaſſallus habet in fundum. Et ideò rectè dicit D. Thomas, quod *determinatio actionis in poteſtate liberi arbitrij conſtituitur, & quod illi remanet dominium ſui actûs*; ſubdit tamen: *licèt non ita ſicut primo agenti.* Quibus verbis (quæ ex induſtria omiſit Petrus à S. Ioſeph) apertè declarat, determinationem noſtræ voluntatis, non ita eſſe in ipſius voluntatis poteſtate, quòd non etiam deſcendat à ſuprema Dei poteſtate, illam cauſante: quia dominium quod habet voluntas in ſuos actus, non eſt ſupremum, ſicut illud quod competit primo agenti. Unde idem S. Doctor qu. 3. de potentia art. 7. ad 13. ait: *Voluntas dicitur habere dominium ſui actûs, non per excluſionem cauſæ primæ; ſed quia cauſa prima non ita agit in voluntatem, ut eam de neceſſitate ad unum* 141. *Diſp. 8. art. 4. §. 2.*

determinet, ſicut determinat naturam, & ideò determinatio actûs relinquitur in poteſtate rationis & voluntatis.

Quo etiam loco apertè docet, dominium quod voluntas habet in ſuos actus liberos, non omnem excludere prædeterminationem, ſed eam tantùm quæ eſt per modum naturæ, & quæ tollit indifferentiam judicij, & potentiam ad oppoſitum: alioquin non debuiſſet addere illa verba, *ut eam de neceſſitate ad unum determinet*, ſed ſimpliciter aſſerere, quod Deus voluntatem non determinat ad unum; fuiſſet enim planior & clarior ſenſus, ut patet: ſed de hoc infra redibit ſermo.

Addo quod S. Doctor 1. p. quæſt. 19. art. 3. ad 5. hoc ſtatuit diſcrimen inter primum & ſecundum liberum, & inter voluntatem divinam & creatam, quòd *voluntas creata, cùm ex ſe ſit contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: Sed voluntas divina determinat ſeipſam ad volitum, ad quod habet habitudinem non neceſſariam.* Ex quo patet falſum eſſe, & menti S. Doctoris planè repugnans, quod ſæpè in prædicto opuſculo repetit & inculcat Adverſarius, nempe libertatem divinam & creatam in eo convenire, quòd ſicut Deus, præcisè ut liber eſt, ab alio quàm à ſe non determinatur ad agendum; ita creatura, quâ libera eſt, ita ſe determinat ad agendum, ut ad hoc, ſalvâ ipſius libertate, ab alio determinari non poſſit.

142. Inſtat Adverſarius, & ait de ratione dominii eſſe, ut homo poſſit eligere hoc vel illud: Qui autem eſt prædeterminatus, non eſt indifferens ut eligat hoc vel illud: Ergo non habet dominium ſuorum actuum. Simili diſcurſu utitur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 42. num. 8. ubi ait ex noſtra ſententia ſequi, nunquam voluntatem operari ut indifferentem ad plura: Nam idem eſt indifferens eſſe, quòd eſſe indeterminatum: Sed voluntas nunquam operatur ut indeterminata, quia ſemper indiget prædeterminatione, ut nos dicimus: Ergo nunquam operatur ut indifferens.

143. Sed iſti Authores hallucinantur, eò quòd non diſtinguant duplicem voluntatis indifferentiam: Alia dicitur potentialis ſeu ſuſpenſiva; quia dicit carentiam ſeu ſuſpenſionem omnis actûs: Altera vocatur actualis & poſitiua, quâ voluntas ita actu eligit & ſe determinat, ut retineat potentiam ad oppoſitum. Licèt ergo qui eſt prædeterminatus ad operandum, non ſit indifferens indifferentiâ potentiali & ſuſpenſivâ; quia prædeterminatio, quæ eſt quædam divinæ actualitatis participatio, tollit ſuſpenſionem voluntatis, & aufert ab ea (ut ita dicam) rubiginem potentialitatis; ſubindeque ipſam actuat & perficit, aliquem defectum & imperfectionem ab ea tollendo, & ipſam reducendo de actu primo ad ſecundum: ſemper tamen ſub tali motione prædeterminante, ſervat indifferentiam actualem & poſitivam; quia ita elicit actum ad quem prædeterminatur, ut retineat (etiam prout ſtat ſub illa motione) potentiam ad oppoſitum, ut antea expoſuimus: unde licèt tunc non habeat dominium potentiale in actum quem elicit, habet tamen in ipſum dominium actuale, quod eſt multò perfectius; adeòque prout ſtat ſub divina præmotione, eſt perfectiori modo libera, & domina ſui actûs, quàm eſſet antea.

144. Ex quo patet reſponſio ad duo argumenta propoſita. Ad primum enim diſtinguo Majorem: De ratione dominij eſt ut homo poſſit eligere hoc vel illud: de ratione dominij potentialis, concedo Majorem; de ratione dominij actualis, nego Majorem, ſufficit enim ad tale dominium, ut ita homo eligat unum, ut poſſit eligere alterum. Ad ſecundum ſimiliter diſtinguo Majorem: Idem eſt indifferens eſſe, ac eſſe indeterminatum, indifferentiâ potentiali & ſuſpenſivâ, concedo Majorem: indifferentiâ actuali & poſitivâ, nego Majorem: hæc enim ultima indifferentia importat actuale exercitium, ſeu determinationem voluntatis ad unum actum, cum potentia ad negationem vel ſuſpenſionem ejus, vel ad eliciendum actum oppoſitum.

145. Ad tertium teſtimonium deſumptum ex diſtinctione 28. libri primi ſententiarum, nego eum, qui eligit ex prædeterminatione, non eligere ex proprio judicio: licèt enim prædeterminatio non ſit proprium judicium operantis, ipſum tamen cauſat & efficit; quia eodem inſtanti quo movet & determinat voluntatem ad eligendum aliquod opus, applicat intellectum ad judicium practicum, quo judicat tale opus eſſe hîc & nunc liberè eligendum: unde voluntas, quæ eſt appetitus rationalis, ita ipſum eligit, ut tamen ſervet poteſtatem ipſum non eligendi; non in ſenſu compoſito, ſed diviſo, ſicut antea expoſuimus. Per quod patet reſponſio ad confirmationem.

146. Præter hæc teſtimonia, adducit Adverſarius eadem ſect. 3. num. 3. alia quibus S. Doctor docet voluntatem ita ſe determinare ad actum, ut ab alio agente extrinſeco non determinetur, ait enim in 2. diſt. 39. qu. 1. art. 1. *Ipſa potentia voluntatis, quantùm in ſe eſt, indifferens eſt ad plura: ſed quod determinatè exeat in hunc actum, vel in illum, non eſt ab alio determinatè, ſed ab ipſa voluntate.* Et qu. 3. de malo art. 3. ad 5. *Voluntas cùm ſit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, ſcilicet per conſilium rationis, nec oportet hoc eſſe per aliquod agens extrinſecum.*

147. His teſtimoniis duplex poteſt adhiberi reſponſio. Prima eſt, quod D. Thomas in his locis loquitur de determinatione voluntatis ad malum morale, quæ non eſt ab alio, ſed à ſola voluntate, ut prima cauſa deficiente, & difformiter ad regulas morum operante. Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet tum ex titulo illius articuli primò citati, in quo S. Doctor quærit, *utrum in voluntate poſſit eſſe peccatum?* tum etiam ex argumento quod ſibi objicit qu. citatâ de malo, quod eſt hujuſmodi: *Omne quod ſe habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante, ad hoc ut exeat in actum: Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet ſe habet: Ergo ad hoc ut exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum.* Unde quando Sanctus Thomas ibidem reſpondet, voluntatem à ſeipſa, & non ab aliquo agente extrinſeco determinari, manifeſtum eſt, ipſum loqui de determinatione voluntatis ad peccatum & malum morale.

148. Secunda ſolutio eſt, quod quando D. Thomas dicit voluntatem ab aliquo agente extrinſeco non determinari, intendit ſolùm voluntatem creatam à nulla cauſa ejuſdem ordinis, ſeu à nullo agente creato determinari, non tamen excludit agens increatum, quod cùm ſit cauſa ipſius voluntatis, inter agentia extrinſeca propriè non computatur, ut docet idem S. Doctor locis §. 2. relatis. Item D. Bonaventura in 2. diſt. 25.

qu. 5. ponit distinctionem inter hæc tria, voluntatem induci, immutari, & cogi, & dicit quod *voluntas induci potest ab agente creato, mutari verò ab alio non potest, nisi ab agente increato, cogi verò ab aliquo non potest.*

A

§. XV.

Alia argumenta solvuntur.

149. OBIICIT insuper Adversarius disp. 1. sect. 4. Ex D. Thoma 1. p. qu. 82. art. 2. ad 2. Movens ex necessitate causat motum, quando mobile omnino illi subditur: At nihil frequentiùs asseverant Thomistæ, quàm motionem physicè prædeterminantem, perfectissimè sibi subjicere voluntatem, scilicet ut ne quoad usum quidem voluntas sibi motionem illam subjiciat: Ergo motio prædeterminans de necessitate causat motum seu actum voluntatis.

B

150. Confirmatur primò: Idem S. Doctor ibidem qu. 83. art. 1. ad 5. docet quod dispositiones quæ sunt in voluntate non tollunt libertatem, quia subjacent judicio rationis: Sed motio prædeterminans non subjacet judicio rationis, nec est in potestate voluntatis eam habere, vel habitam repellere: Ergo tollit libertatem.

151. Confirmatur secundò: D. Thomas qu. 22. de verit. art. 6. in corp. ait: *Ex hoc aliquid dicitur necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum:* & qu. 6. de malo art. unico docet non esse liberum, quod voluntas vitare non potest: At ratione prædeterminationis voluntas immutabiliter determinatur ad unum, actusque redditur ab ipsa inevitabilis: Ergo per illam voluntas necessitatur.

C

152. Confirmatur tertiò: Idem S. Doctor ibidem ita necessitatem à voluntate excludit, ut velit voluntatem, etsi à Deo motam, adhuc manere indifferentem, & indeterminatam ad agendum vel non agendum, ait enim: *Cùm Deus omnia moveat secundùm conditionem mobilium, ut levia sursum, & gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundùm ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminatè se habentem ad multa.* Consequenter ergo rejicit eam sententiam, quæ docet voluntatem per motionem divinam determinari ad unam partem.

D

153. Ad objectionem respondeo, movens ex necessitate causare motum, quando ita sibi subjicit mobile, ut in eo non relinquat potentiam ad oppositum, secùs verò si relinquat in mobili possibilitatem ad oppositum, eamque foveat & conservet: motio autem prædeterminans, juxta Thomistas, sic movet voluntatem ad unum, quòd relinquat possibilitatem ad oppositum; & ita licèt in infinitum excedat capacitatem voluntatis, & illàm quantùm ad applicationem & usum efficaciter sibi subjiciat, eam tamen ex necessitate non movet, sed per modum liberi, ut docet D. Thomas locis supra citatis, præsertim 1. p. qu. 83. art. 1. ad 3.

Addo quod, licèt motio divina ex parte causæ in infinitum excedat capacitatem voluntatis, quia est effluxus à prima causa, & quædam divinæ omnipotentiæ participatio, ex parte tamen actûs & objecti ad quod terminatur, non adæquat totam voluntatis capacitatem, quia illam non movet & applicat ad universale bonum, quod est adæquatum illius objectum, sed solùm ad quædam bona particularia, quæ sunt ejus objecta inadæquata & partialia: unde licèt entitativè non subdatur libero arbitrio, terminativè tamen ei subjicitur; nam actus, & objectum ad quod terminatur, voluntati omnino subduntur; quia, ut dixi, voluntas, prout subest divinæ motioni, retinet potentiam ad non eliciendum, vel suspendendum actum, ad quem movetur, & ad non eligendum seu respuendum objectum quod prosequitur.

E

154. Ad primam confirmationem respondeo, optimè dicere S. Thomam, quod qualitates, quæ subjacent judicio rationis & voluntati, non auferunt libertatem: inde tamen non licet inferre, qualitates omnes quæ antecedunt voluntatem, & judicio rationis non subjacent, tollere libertatem, maximè si proveniant à prima causa & radice libertatis, & ad hoc dentur, ut voluntas se liberè determinet, suamque libertatem exerceat, & de actu primo ad secundum reducat; ut variis exemplis declaravimus in tractatu de prædestinatione, exponendo concordiam libertatis cum divina providentia & prædestinatione. Unde cùm motio prædeterminans sit quidam effluxus à primo libero, & à prima totius libertatis & contingentiæ radice (infinita scilicet divinæ voluntatis efficacia) procedat; ac liberam nostræ voluntatis determinationem, per modum causæ seu principij actualis, prioritate naturæ antecedat; licèt judicio rationis & voluntatis non subjaceat, ejus tamen libertatem non tollit, aut lædit, sed fovet, conservat, & perficit: imò repugnat, eâ sublatâ, dari usum & exercitium actuale libertatis, ut ibidem demonstravimus. Unde *Disp. 6. art. 7.*

155. Ad secundam confirmationem dicatur, Divum Thomam solùm velle, illud esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum per modum naturæ; id est sine indifferentia objectiva judicij, & possibilitate ad oppositum; quo pacto voluntas hîc in via determinatur ad bonum in communi, & in patria ad bonitatem divinam clarè visam; non verò si illud determinetur immutabiliter ad unum per modum liberi, seu cum indifferentia objectiva judicij, & possibilitate ad oppositum, sicut voluntas ad suos actus liberos per divinam motionem immutabiliter determinatur. Quare idem S. Doctor qu. 6. de malo art. unico ad 3. sic ait: *Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum, secundùm modum formæ particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus: sed Deus movet quidem immutabiliter voluntatem, propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.* Unde quando ibidem in corpore articuli docet non esse liberum quod voluntas vitare non potest, hoc intelligendum est de eo, quod voluntas vitare non potest, nec in sensu composito, nec in sensu diuiso; non autem negat esse liberum, quod etsi voluntas non possit vitare in sensu composito, & potentia consequenti, potest tamen vitare in sensu diviso, & potentia antecedenti. Nam ut ipse ait in 1. ad Annibaldum supra citato: *Quamvis contrarium ejus quod est volitum à Deo, non possit stare cum voluntate divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causæ mediæ: & hoc sufficit ad hoc ut effectus sit contingens, & non necessarius.* Quam doctrinam & subtilem distinctionem non valens

comprehendere Adversarius, illam irridet & sugillat, ironicè exclamans: *Verùm quis acutam hanc distinctionem capiat? Nam quid precor aliud est voluntatem cum omnibus prærequisitis posse non operari, quàm eam posse ponere carentiam operationis? Quis inter ista vel minimam distinctionem adverat?* Sed, ut perbellè ait Sylvius in opusculo de primo motore, qui hanc distinctionem derident, deberent potiùs ignorantiam suam deflere: nam ut testatur D. Thomas qu. 6. de verit. art. 4. ad 8. hæc distinctio ita celebris est & antiqua, ut eâ utantur omnes antiqui Theologi ad conciliandam libertatem cum divina providentia & prædestinatione: *Dicitur communiter* (inquit) *quod hæc: Deus potest non prædestinatum prædestinare, in sensu compositi est falsa, in diviso vera: & ideò omnes locutiones illæ, quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter.* Item Venerabilis Beda in axiomatibus philosophicis ex Aristotele collectis, littera O, sic habet: *Omnia futura de necessitate evenient 1. Periherm. Verum est in sensu compositi, non autem in sensu diviso: vel verum est ex hypothesi, non autem simpliciter.* Sicut ergo ad libertatem non requiritur, quod dum aliquis actu operatur, possit non operari in sensu compositi, seu componere & conjungere carentiam operationis cum ipsa operatione (hoc enim manifestam implicat contradictionem) sed sufficit quod toto tempore quô operatur, retineat absolutam non agendi potentiam. Ita similiter nos dicimus, ad libertatem non requiri, quod voluntas cum prærequisitis ad agendum, prioritate tantùm causalitatis & naturæ (qualia sunt concursus prævius, & gratia prædeterminans) possit negationem actionis componere: quia cùm ea quæ secundùm ordinem naturæ tantùm prærequiruntur ad agendum, sint simul cum actu (prioritas enim naturæ est solùm prioritas causalitatis & instantis à quo, non verò prioritas temporis & instantis in quo) si posset negationem actionis cum illis componere, posset non actum cum actu, & formam cum ejus carentia conjungere. Sufficit ergo ad libertatem, quod cum illis prærequisitis stet simul potentia ad non operandum, seu quod voluntas, ut stat sub motione prædeterminante, retineat absolutam dissentiendi vel non operandi potentiam; quamvis cum ea actualis carentia operationis simul esse non possit; ut fusè ostendimus, ac variis exemplis declaravimus in tractatu de prædestinatione, exponendo concordiam libertatis cum divina providentia & prædestinatione.

156. Ad tertiam confirmationem, respondeo D. Thomam loco citato solùm velle, quod cùm Deus moveat voluntatem secundùm ejus conditionem & naturam, ita illam movet, ut tamen ex necessitate non moveatur, sed maneat indifferens, non indifferentiâ potentiali & suspensivâ (repugnat enim voluntatem efficaciter moveri ad agendum, & tamen remanere in mera potentia, indeterminatione, ac suspensione) sed indifferentiâ actuali & positivâ: quia ita illam movet, ut sub divina motione semper retineat dissentiendi potentiam, seu tendendi in alia objecta & bona particularia; & ideò dicit, quod *Deus illam movet ut indeterminatè se habentem ad multa:* non dixit, ad omnia, sed ad multa, quia per divinam motionem determinatur ad unum, vel ad plura, & indeterminatè se habet ad alia.

157. Objicit rursus Adversarius sect. 9. & 10. plura S. Thomæ testimonia, quibus asserit, nos posse resistere divinæ gratiæ, eamque repudiare. Nam quodlib. 1. art. 7. ad 2. ait: *Sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere:* At si motio divina prædeterminaret physicè voluntatem nostram ad opus bonum, non posset voluntas illi resistere; repugnat enim talem motionem carere effectu, seu quod voluntas illi resistat: Ergo juxta D. Thomam, motio divina non prædeterminat physicè voluntatem nostram ad bonum.

158. Confirmatur: Idem S. Doctor 1. p. quæst. 62. art. 3. ad 2. dicit quod *inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti & peccare.* Et qu. 63. art. 7. ad 3. *Quantacumque* (inquit) *inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat: unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.* Item 1. 2. quæst. 106. art. 2. ad 2. asserit quod *gratia novi testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ: & ideò si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, majori pœna dignus est, tanquam majoribus beneficiis ingratus, & auxiliô sibi datô non utens.* Hæc autem cum sententia prædeterminationis physicæ minimè cohærere videntur: Tum quia gratia physicè prædeterminans videtur imponere necessitatem ad bonum, subindeque reddere voluntatem impeccabilem: Tum etiam, quia voluntas non potest illâ uti, cùm illa non subdatur libero arbitrio, quantùm ad efficaciam & usum, sed potiùs illud sibi subjiciat & applicet ad operandum: Ergo hæc sententia à mente & doctrina S. Thomæ penitus aliena videtur.

159. Confirmatur ampliùs: Idem Doctor Angelicus 1. 2. qu. 68. art. 1. agens de donis Spiritus Sancti, docet hominem per illa rectè disponi, ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina, seu ut benè sequatur instinctum Spiritus Sancti: Si autem quando homo movetur efficaciter ad aliquem actum, ista motio adeò potens est, ut ex se omnem quantumlibet intensam passi resistentiam superet, ut quid opus est dona quædam & supernaturalia subsidia, quibus disponatur ad faciliùs sequendam inspirationem divinam, ipsi infundi? Quasi verò agentia creata egeant aliquâ præparatione ad ea facienda, quæ non possunt non agere, etiamsi nulla talis præparatio adsit? Sanè risu dignus ille foret, qui supponens hominem, positâ solâ visione Dei, non posse Deum non diligere, exigeret nihilominus præviam quandam præparationem, quâ homo Deum videns, faciliùs se sineret moveri ad ejusmodi amorem. Neque minùs ridendus esset S. Doctor, si existimans hominem, solâ gratiâ efficaci positâ in illius voluntate, non posse non consentire illius prælationi, adhuc exigeret magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti, tanquam præviam dispositionem necessariam ad consensum cum majori facilitate edendum. Ita Petrus à S. Joseph disp. 1. sect. 9.

160. Verùm hæc nullius sunt ponderis, & facilè dilui possunt. Ad argumentum ergo respondeo, hominem cuicumque motioni divinæ posse resistere seu dissentire; cum hoc tamen discrimine, quòd motioni purè excitanti, & præbenti auxilium tantùm sufficiens, homo potest resistere;

Disp. 6. art. 6.

tam in ſenſu compoſito, quàm diviſo, & non ſolùm potentia antecedenti, ſed etiam conſequenti; imò de facto ſæpè voluntas huic motioni reſiſtit, eamque abjicit ac repudiat, ſeu privat effectu ad quem ultimò ordinatur: motioni verò phyſicè prævenienti, & præbenti efficax auxilium, voluntas nunquam de facto reſiſtit, nec poteſt illi reſiſtere in ſenſu compoſito, & potentia conſequenti, ſed ſolùm potentia antecedenti, & in ſenſu diviſo. Quare S. Thomas in hac quæſt. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus* (inquit) *movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen eſt impoſſibile ſimpliciter.* Et qu. 112. ar. 3. in corp. *Si ex intentione Dei moventis eſt, quod homo, cujus cor movet, gratiam conſequatur, infallibiliter eam conſequitur.* Item quodlib. 12. ar. 3. docet quod *prædeſtinatio habet certitudinem ex parte ſcientiæ Dei, quæ non poteſt falli, & ex parte voluntatis divinæ, cui non poteſt aliquid reſiſtere.* Unde poteſt fieri hoc argumentum in favorem noſtræ ſententiæ. Non ſolùm S. Thomas, ſed etiam Scriptura, Concilia, & SS. Patres, interdum aſſerunt nos divinæ voluntati, vel Spiritui Sancto, & motioni ejus poſſe reſiſtere, & interdum ipſi de facto reſiſti; ut patet Actor. 6. *Vos ſemper Spiritui Sancto reſtitiſtis:* Et in Concilio Senonenſi dicitur, *non tale eſſe Dei auxilium, cui reſiſti non poſſit:* Item Innocentius X. in nova conſtitutione hanc propoſitionem tanquam hæreticam proſcripſit: *Interiori gratiæ in ſtatu naturæ lapſæ nunquam reſiſtitur.* Aliunde verò eadem Scriptura ſæpè aſſerit neminem reſiſtere voluntati Dei, ut Geneſ. 50. Eſther 13. ad Roman. 9. & D. Auguſtinus frequenter docet gratiam à nullo duro corde reſpui, eamque invictiſſimè, inſuperabiliter, & indeclinabiliter movere voluntatem: Item D. Thomas ait, quod ſi Deus movet voluntatem ad aliquid, impoſſibile eſt poni quod voluntas ad illud non moveatur. Ut ergo hæc teſtimonia inter ſe concilientur, duplex motio admittenda eſt, una moraliter tantùm excitans, vel præbens auxilium tantùm ſufficiens, cui voluntas poteſt reſiſtere, & de facto reſiſtit; altera phyſicè præveniens, & præbens auxilium efficax, cui nunquam reſiſtitur: vel recurrendum eſt ad diſtinctionem ſenſûs compoſiti & diviſi, ſeu potentiæ antecedentis & conſequentis; & dicendum voluntatem poſſe reſiſtere divinæ motioni, potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, non tamen potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito.

Addo quod, ſi argumentum deſumptum ex poſſibilitate reſiſtendi gratiæ, eſſet efficax, non tantùm militaret contra gratiam prædeterminantem, ſed etiam contra gratiam congruam: Suarez enim lib. 5. de auxil. cap. 39. docet gratiæ congruæ, ut tali, nunquam reſiſti; quia ſub hac formalitate eſt efficax, & infallibiliter infert conſenſum.

161. Ad primam confirmationem reſpondeo D. Thomam locis citatis expreſsè loqui de gratia ſanctificante, quæ cùm habeat rationem habitûs & formæ permanentis, libero arbitrio ſubditur, quantùm ad uſum; habitibus enim utimur quando volumus: quare illa in ſtatu viæ non ita confirmat hominem in bono, ut peccare non poſſit; ſed hoc pertinet ad ſtatum patriæ, in quo erit conſummata per claram Dei viſionem, & amorem beatificum. Cæterùm gratia actualis, cùm detur per modum motionis & impulsûs, nec habeat rationem habitûs, ſed auxilij tranſeuntis, non ſubditur libero arbitrio quantùm ad efficaciam & uſum, ſed potiùs illud ſibi potenter & ſuaviter ſubjicit, movendo & applicando ipſum conformiter ad ejus naturam & conditionem, nimirum ſub indifferentia objectiva judicij, & relinquendo potentiam ad oppoſitum: unde licèt illa efficaciter & infallibiliter determinet voluntatem ad bonum, non tamen infert ipſi violentiam, *nec abolet, ſed adolet liberum arbitrium*, ut ait Proſper ſent. 51. in reſp. ad cap. Gallorum: *Attingit enim à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter*, ut dicitur Sapient. 8. Et ideò rectè dixit S. Thomas hîc qu. 10. art. 4. Deum ita movere voluntatem noſtram, *ut non ex neceſſitate illam ad unum determinet.* Quibus verbis tantùm abeſt quod ſententiam noſtram proſcribat, ut exiſtimant Adverſarij, quin potiùs apertè illi favet: nam ſicut ille qui diceret: Petrus non currit velociter: non negaret illum currere, ſed ſolùm currere tali modo, id eſt properè & cum velocitate; ita ſimiliter S. Doctor aſſerens Deum non determinare ex neceſſitate voluntatem ad unum, non negat prædeterminationem voluntatis ad unum, ſed potiùs illam ſtatuit & firmat, ſolùmque neceſſitatem abſolutam libertati contrariam ab illa excludit, & per eam induci negat. Unde, ut ſupra §. 2. vidimus, Damaſcenum aſſerentem Deum ea quæ fiunt à nobis prænoſcere, non tamen prædeterminare, ita exponendum eſſe dicit, ut intelligatur, ea quæ ſunt in nobis, divinæ determinationi non eſſe ſubjecta, quaſi ab ea neceſſitatem accipientia.

Ad ſecundam confirmationem dicendum, quod licèt motio prædeterminans ſit efficaciſſima, & adeò potens ut omnem voluntatis reſiſtentiam ſine ulla planè difficultate ſuperet, nihilominus rectè docet D. Thomas, ponenda eſſe in homine dona Spiritus Sancti, quibus diſponatur ad promptè & faciliter ſequendam motionem divinam, ut diſcurrit idem S. Doctor 2. 2. qu. 23. ar. 2. his verbis: *Oportet quòd ſic voluntas moveatur à Spiritu Sancto, quòd etiam ipſa ſit efficiens actum ſuum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, niſi ſit ei connaturalis per aliquam formam, quæ ſit principium actionis: unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, ſingulis rebus inducit formas, per quas inclinantur ad fines ſibi præſtitutos à Deo; & ſecundùm hoc diſponit omnia ſuaviter, ut dicitur Sapient. 8. Niſi ergo aliqua forma ſuperadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, eſſet actus iſte imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec eſſet facilis & delectabilis..... Unde neceſſe eſt quòd ad actum charitatis in nobis exiſtat aliqua habitualis forma ſuperaddita potentiæ naturali, inclinans ipſam ad charitatis actum, & faciens eam promptè & delectabiliter operari.* Quod D. Thomas dixit de habitu charitatis, idem cum proportione dicendum eſt de donis Spiritus Sancti, qui ſunt quidam habitus infuſi, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui Sancto, ut ait idem S. Doctor infra qu. 68. ar. 3. Licèt enim Spiritus Sanctus poſſit ſine ulla planè difficultate & reſiſtentia movere mentem hominis ad quodcumque voluerit (habet enim) inquit Auguſtinus, cordium inclinandorum omnipotentiſſimam poteſtatem, magiſque in poteſtate voluntates hominum, quàm ipſi homines) ni

162.

nes) nihilominus quia mens hominis non eſt ſolùm mota à Spiritu Sancto, ſed etiam ſeipſam movet, actus ſupernaturales eliciendo, ut ſuaviter & connaturaliter moveatur, debet donis Spiritus Sancti perfici. Unde S. Thomas loco proximè citato ſibi hoc argumentum objicit: *Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, ſecundùm quod agitur à Spiritu Dei: Sed inquantum homo agitur à Spiritu Dei, ſe habet quodammodo ut inſtrumentum reſpectu ejus; non autem convenit ut inſtrumentum perficiatur per habitum, ſed principale agens: Ergo dona Spiritus Sancti non ſunt habitus.* Cui argumento ſic reſpondet: *Ad ſecundum dicendum, quòd ratio illa procedit de inſtrumento cujus non eſt agere, ſed ſolùm agi: tale autem inſtrumentum non eſt homo, ſed ſic agitur à Spiritu Sancto, quòd etiam agit, inquantum eſt liberi arbitrij, unde indiget habitu.*

Poteſtque hæc reſponſio & doctrina confirmari ex eo quod in Chriſto, & in Beatis ſint dona Spiritus Sancti, ut de Chriſto docet S. Thomas 3. p. qu. 7. art. 5. & de Beatis 1. 2. qu. 68. art. 6. & tamen certum eſt quòd Chriſtus, & Beati, nec reſiſtunt, nec reſiſtere poſſunt Spiritui Sancto, ſeu non conſentire ejus motioni, alioquin peccare poſſent: Ergo ex eo quòd voluntas noſtra non poſſit reſiſtere in ſenſu compoſito, ſeu potentia conſequenti, gratiæ prædeterminanti, non rectè infert Adverſarius, inutiliter poni in anima magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti. Quod poteſt etiam exemplo quo ipſe utitur declarari. Nam certum eſt ex clara Dei viſione neceſſariò dimanare amorem beatificum, & Beatos, tam quoad ſpecificationem, quàm quoad exercitium, ad diligendum Deum neceſſitari; & tamen hoc non obſtante ponitur habitus charitatis in ipſorum voluntate, ut faciat illam connaturaliter & delectabiliter operari: Ergo à fortiori in nobis viatoribus ponendi ſunt habitus infuſi, & dona Spiritus Sancti, ut promptè, delectabiliter, & connaturaliter operemur, quamvis illius motio ita ſit potens & efficax, ut omnem voluntatis noſtræ reſiſtentiam ſuperet, & effectum quem intendit, infallibiliter inferat.

162. Alia Adverſarij argumenta futilia ſunt, nec indigent ſolutione: ſupponunt enim & non probant, gratiam prædeterminantem neceſſitare voluntatem, illâque ſemel poſitâ in voluntate, ipſam non poſſe non agere, aut illi diſſentire, vel actum oppoſitum ponere, aut eâ non uti: quæ omnia, ut patet ex jam dictis, à mente, & doctrina Thomiſtarum penitùs aliena ſunt, imò ab ipſis damnantur tanquam hæretica. Unde iſte Author inutiliter laboravit, & oleum ac operam luſit, dum ex illis falſis principiis, aut ex perverſa ac erronea, quam ſibi finxit, vel ex Neotericorum fontibus hauſit, ſenſus compoſiti & diviſi intelligentiâ, tot argumenta multiplicavit.

Mitto etiam ea quæ objicit contra prædeterminationem ad materiale peccati, ſeu ad entitatem quæ malitiæ morali ſubſternitur: quia in tractatu de voluntate Dei hæc difficultas exactè diſcuſſa eſt. Argumenta verò quæ procedunt ex læſione libertatis, in tractatu de prædeſtinatione pleniſſimè & clariſſimè ſoluta ſunt, agendo de concordia libertatis cum divina providentia & prædeſtinatione. Quare ſolùm hîc reſtat dilùendum quod objicit Adverſarius ſect. 12. nempe antiquiores & præſtantiores D. Thomæ diſcipulos, ut Capreolum, Ferrarienſem, Caietanum, Sotum, phyſicam prædeterminationem excludere; ac breviter demonſtrandum quatuor illos Doctores, qui Thomiſtarum principes meritò poſſunt appellari, apertiſſimè noſtræ favere ſententiæ. Unde ſit

Diſp. 8.

Diſp. 6 art. ultimo.

§. XVI.

Oſtenditur antiquiores Thomiſtas docuiſſe prædeterminationem phyſicam.

VIx poteſt revocari in dubium, an Capreolus & Ferrarienſis, antiquiſſimi D. Thomæ Diſcipuli, admiſerint prædeterminationem phyſicam. Id enim in primis de Ferrarienſi fatetur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 29. num. 4. & manifeſtum eſt ex verbis ſequentibus quæ ibidem habet: *Circa hanc propoſitionem: ſuperius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conſervat eam, vel applicat ad agendum: advertendum ex doctrina D. Thomæ de potentia qu. 3. art. 7. quod duplex vis ad agendum rebus creatis ineſt dum agunt, una eſt forma habens eſſe firmum & ratum in natura, per quam agunt tanquam propriâ & naturali virtute; alia eſt vis, quæ eſt intentio ſola virtutis divinæ, habens eſſe incompletum per modum quò colores ſunt in aëre, & virtus artis in inſtrumento: & iſta vis non convenit rebus, niſi quando actualiter operantur & agunt, tanquam divinæ virtutis inſtrumenta; ſicut & virtus artis non remanet in inſtrumento, niſi quando ipſo utitur artifex ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, ſed ſecundam tantùm illis communicat dum eas ad operationem applicat: ideò dixit S. Thomas, quòd ſuperius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agat, & conſervat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per ſecundam efficitur.* Quo nihil clarius & expreſſius in favorem noſtræ ſententiæ dici poteſt: nomine enim phyſicæ prædeterminationis nihil aliud intelligimus, quàm virtutem quandam fluentem & transeuntem, ac ſe habentem per modum motionis & impulsûs, quam Deus tribuit cauſis ſecundis priùs natura quàm operentur, & quâ mediante eas ad detetminatos actus eliciendos applicat, ſubindeque phyſicè præmovet ac prædeterminat. 163.

Hanc etiam vim applicantem cauſas ſecundas ad agendum agnovit Capreolus in 2. diſt. 1. qu. 2. ubi eandem doctrinam tradit, & articulum 7. ſupra citatum ex D. Thoma qu. 3. de potentia ferè de verbo ad verbum tranſcribit. Similiter diſt. 28. ad 12. ait: *Voluntas non cauſat, niſi applicata, & quaſi inſtrumentaliter mota à Deo.* Unde Conimbricenſes loco ſupra paragrapho 5. relato, apertè fatentur, D. Thomam, Capreolum, & Ferrarienſem, pro noſtra ſtare ſententia, dicunt enim; *Circa modum quò Deus cum cauſis ſecundis ad earum operationes & effecta concurrit, ſe offert celebris opinio* D. Thomæ, Capreoli, Ferrariensis, &c. Item Conradus antiquus Thomiſta 1. 2. ſuper qu. 109. art. 9. motionem divinam ponit conſervativam & applicativam ad operandum: & ſuper qu. 112. artic. 3. verſic. *Nota ſecundò*, eandem doctrinam explicat. Unde ſolùm poteſt eſſe dubitatio de mente Caietani, & Dominici Soto, clariſſimorum Thomiſtarum. Caietanus enim 1. p. qu. 19. art. 8. ait: *Cùm dicitur cauſam ſecundam moveri à prima, hoc intelligendum eſt, non de motione prævia, ſed de motione intrinſecè coo-* 164.

perativa propriæ actioni. Et addit *ſenſum eſſe puerilem, ſi quis putet eſſe aliquam durationem naturæ, in cujus primo inſtanti cauſa prima reſpiciat effectum, & in ſecundo ſecunda.* Soto verò lib. 1. de natura & gratia cap. 15. docere videtur aſſenſum liberi arbitrij eſſe cauſam cur gratia in uno ſit efficax, non verò in altero: ſubindeque eam non prædeterminare liberum arbitrium, ſed ipſius potiùs conſenſum & determinationem expectare.

165. Nihilominus iſti etiam Authores ſatis clarè docent noſtram ſententiam. Nam Caietanus 1. p. qu. 45. art. 5. §. *Ad Durandum*, refert & approbat doctrinam D. Thomæ qu. 3. de potentia art. 7. ubi dicitur quod nulla cauſa poteſt agere niſi à Deo mota & applicata: quo loco S. Doctor, ut confeſſus eſt ipſe Suarez lib. 1. de concurſu Dei cap. 11. docuit præmotionem phyſicam. Item 1. p. quæſt. 115. art. 6. §. *Ad evidentiam*, dicit quod *nunquam agentia inferiora coagunt cœlo, niſi patiantur ſimul à cœlo.* Et rationem ſtatim affert: *Quoniam* (inquit) *non movent, niſi mota.* Et propter eandem rationem, ſtatim ſubdit: *Prius naturaliter eſt, corpora inferiora pati & moveri à ſuperioribus, quàm coagere illis.* Cùm ergo paſſim doceat, nullam cauſam ſecundam poſſe agere, niſi motam à Deo; & inſuper 1. 2. qu. 80. art. dicat *quod quamvis Deus ſine me poſſet cauſare illum actum qui eſt meus, non poteſt tamen eſſe cauſa quare illum actum eliciam, niſi me moveat ad illum eliciendum:* manifeſtum eſt, juxta hujus Authoris principia, cauſas ſecundas, priùs naturâ quàm Deo cooperentur, ab illo pati, ſeu influxum aliquem prævium ab ipſo recipere, quod eſt eas phyſicè præmoveri. Denique doctiſſimus ille Cardinalis loco ſupra §. 9. relato, & 2. 2. qu. 172. art. 2. §. ad 2. luculenter declarat, motionem divinæ gratiæ eſſe ab intrinſeco efficacem, & infallibiliter movere cor hominis, quò vult, & quando vult, juxta illud Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud.* Gratia autem ab intrinſeco efficax, phyſicè prædeterminat liberum arbitrium, non verò ejus determinationem expectat, ut ſupra oſtendimus: Ergo juxta doctrinam Caietani admittenda eſt phyſica prædeterminatio, non ſolùm in ordine naturæ, ſed etiam in ordine gratiæ.

166. Nec obſtat locus adductus in contrarium: ibi enim non intendit negare prævium influxum cauſæ primæ in ſecundam, quantùm ad hoc quod prima applicet, & conjungat virtutem cauſæ ſecundæ effectui; ſed negat ſolùm illum influxum, quô Deus præbeat totam virtutem cauſæ ſecundæ: ita quod illa operetur præcisè ut mota, & tanquam inſtrumentum propriè dictum, ſicut baculus operatur ut motus à manu: hoc enim eſſet auferre à cauſis ſecundis proprias virtutes operativas, quibus cooperantur cauſæ primæ, & ratione quarum ipſis cauſa prima cooperatur. Sic autem intelligendum eſſe Caietanum, conſtat ex ipſius verbis; ſubdit enim ibidem §. etſi quidam: *Non enim cauſa ſecunda movet, ob hoc præcisè quia movetur, ſed etiam ex virtute propria.* Quibus verbis, & aliis quæ ibidem ſubjicit, & quæ brevitatis causâ prætermitto, apertè declarat ſe non negare omnem motionem prævium cauſæ primæ, ſed eam duntaxat, quæ præbeat totam virtutem agendi, & cooperationem cauſæ ſecundæ excludat, ſive quæ ſit prior operatione cauſæ ſecundæ, non ſolùm prioritate cauſalitatis & inſtantis à quo, ſed etiam prioritate durationis & inſtantis in quo. Sed quid hæc ad præmotionem phyſicam quam docent Thomiſtæ? Quis illorum dixit aut ſomniavit, eam eſſe totam rationem agendi, & concurſum ſeu cooperationem cauſæ ſecundæ excludere, vel ejus actionem & effectum, nedum prioritate cauſalitatis & inſtantis à quo, ſed etiam prioritate durationis & inſtantis in quo præcedere?

167. Quod verò ſubdit Caietanus, nullam eſſe durationem naturæ, in qua priùs cauſa prima reſpiciat effectum cauſæ ſecundæ, & poſtea ſecunda, veriſſimum eſt, quia effectus producendus ſimul reſpicitur & attingitur à prima & ſecunda cauſa: ſed cum hoc ſtat, quod ipſa cauſa ſecunda debeat priùs moveri & applicari ad operandum: ſi enim cauſa prima priùs naturâ produceret effectus cauſæ ſecundæ, præſertim prioritate inſtantis in quo, cauſa ſecunda nihil produceret, ſed ejus influxus inveniret effectum productum. Quod autem hæc ſit vera mens Caietani, patet ex eo quod in illo articulo impugnat doctrinam Scoti, qui lib. 1. ſent. diſt. 8. dixerat quod *nulla cauſa ſecunda cauſat, niſi primâ concauſante cauſatum ejus, & hoc priùs naturaliter, quàm ipſa cauſa proxima cauſet.* Quod tanquam abſurdum, & faciens ſenſum puerilem, meritò rejicit Caietanus; non tamen negat, nec negare potuit, niſi apertè contradicendo doctrinæ D. Thomæ, Dei concurſum eſſe priorem prioritate naturæ, & inſtantis à quo, operatione cauſæ ſecundæ: id enim expreſsè docet S. Thomas locis ſupra à nobis relatis. Quibus addi poteſt quod idem S. Doctor dicit 1. p. qu. 82. art. 3. ad 2. probans intellectum eſſe priorem voluntate, ſicut activum paſſivô, quia intellectus per bonum cognitum movet voluntatem: ex quo patet, ſecundùm D. Thomam, illud quod movet aliud, debere eſſe priùs eô quod movetur, ſicut activum paſſivô: Sed concurſus divinus movet voluntatem, & omnes cauſas ſecundas: Ergo debet eſſe prior omni actione creaturarum, prioritate ſaltem cauſalitatis & naturæ. Verba S. Doctoris ſunt: *Illud quod eſt prius ſimpliciter, & ſecundùm naturæ ordinem, eſt perfectius: ſic enim actus eſt prior potentiâ. Et hoc modo intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili, & activum paſſivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.* Quod clarè etiam expreſſit 1. 2. qu. 113. art. 8. ubi ſic habet: *In quolibet motu naturali primum eſt motio ipſius moventis, ſecundum autem eſt diſpoſitio materiæ, ſive motus ipſius mobilis, ultimum verò eſt finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis.* Quod eiſdem ferè verbis dixerat art. 6. ejuſdem quæſtionis. Et ratio eſt evidens: Omnis enim cauſa eſt prior naturâ ſuo effectu: Sed motus moventis eſt cauſa motûs mobilis: Ergo motum mobilis, prioritate naturæ antecedit. Neque poſſunt iſta intelligi de prioritate perfectionis & dignitatis: quia S. Thomas expreſsè loquitur de prioritate cauſalitatis & naturæ: ait enim: *Illud quod eſt prius ſimpliciter & ſecundùm naturæ ordinem, &c.* Et 1. 2. art. 8. citato probat motum liberi arbitrij in Deum eſſe priorem motu liberi arbitrij in peccatum, & iſtum ſimiliter conſecutione gratiæ: quod non niſi de prioritate naturæ & cauſalitatis intelligi poteſt, ut conſtat. Unde 1. contra Gent. cap. 13. ſic ait: *In moventibus & motis ordinatis, quo-*

rum unum per ordinem movetur ab alio, primum est A *causa prior efficiens quæ nos convertit, sit motio Dei præveniens, tamen dispositio materialis (quæ hoc modo dicitur causa) est assensio nostra. Sicuti causa efficiens præveniens cur fenestra aperiatur, est aër intrans, & causa materialis cur aër intrat, est quia fenestra aperitur.*

CAVSA MOVENDI *omnibus aliis.* Et lib. 3. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis* RATIONE ET CAVSA. Motionem ergo præviam prioritate causalitatis & naturæ admittit D. Thomas, & non purè simultaneam & concomitantem. Unde si Caietanus eam negaret, apertè S. Doctori contradiceret, quod de illo existimandum non est, sed potiùs dicendum, ipsum excludere tantùm motionem præviam, quæ sit tota ratio agendi, & tollat cooperationem causæ secundæ, vel quæ sit prior non solùm prioritate naturæ & instantis à quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo.

169. Quantùm verò ad Dominicum Soto, quem B Adversarij primæ magnitudinis Thomistam appellant, adhuc evidentius est, ipsum stare pro nostra sententia, & physicam præmotionem docere. Nam libro citato de natura & gratia cap. 16. sic ait: *Dum liberè moveor, possum in sensu diviso non agere, & tunc cessabit concursus Dei, tametsi in sensu composito contra se invicem pugnent, Deum agere erga me actione illâ, & me non agere.* Quæ de nulla motione, nisi physica & per se efficaci, intelligi possunt: non enim repugnat quod motio, quæ dependet quoad suam efficaciam à consensu liberi arbitrij, & quantùm est de se, est solùm indifferens, sit in libero arbitrio, & quod eâ libertas non utatur. C Nec dicas cum Petro à S. Joseph, istud explicandum esse de motione simultanea, quam repugnat esse, nisi etiam simul voluntas concurrat: se enim loqui de concursu prævio expressè indicat Soto, dum ibidem addit: *Non est dubium quin concursus Dei comitetur, ut aiunt, actionem, & sit nihilominus cuicumque causæ secundæ requisitus ad agendum, imò verò &* NATVRA PRÆREQVISITVS. Et rursus, loquens de actibus nostris liberis, ait: *Non priùs tempore à Deo quàm à nobis, sed simul à Deo & à nobis fiunt, ab eo tamen* PRIVS NATVRA. Denique cap. 18. agens de concursu Dei ad actus malos & peccaminosos, hæc scribit: *Haud equidem diffitentur Theologi, entitatis (ita vocant) quæ est peccatum, Deum esse causam, eò efficientiæ genere quò cuncta animantia & inanima ad suas naturales actiones permovet.* Quæ verba non possunt intelligi nisi de præmotione physica, cùm agentia naturalia & rationis expertia motionis moralis capacia non sint. Nemo igitur (nisi velit tenebras Soli offundere, & ut aiunt, in meridie cœcutire) potest revocare in dubium, Dominicum Soto docuisse concursum prævium, seu physicam præmotionem, in ipsis libris de natura & gratia, quos in Concilio Tridentino edidit, & Patribus in sexta & septima Synodo collectis dicavit. Qui libri fuere cum laude E à Legatis Concilij approbati; imò & ipse Soto, ob insignem in propaganda fide, fugandisque Hæreticis ardorem, illustri meruit stemmate à Tridentini Patribus, donari, flammæ scilicet è duarum manuum conjunctione erumpentis, cum hac Epigraphe: FIDES QVÆ PER DILECTIONEM OPERATVR.

170. Nec quempiam movere debet, quod idem Author eodem libro 1. de natura & gratia cap. 15. docere videtur, liberi arbitrij consensum esse causam cur gratia sit efficax in uno, non verò in altero. Nam ipsemet in fine commentariorum super lib. 4. sententiarum, id exponit de causa solùm materiali & dispositiva, & ait: *Quamvis*

DISPVTATIO VII.

De Fruitione.

Ad quæstionem 11. Divi Thomæ.

POSTQVAM D. Thomas egit de motivo voluntatis, & modo quò movetur, prosequitur tractatum de actibus humanis, & differit priùs de fruitione, quàm de intentione; qui ordo videtur præposterus, sed necessariò commutatus: cùm enim finis possit considerari dupliciter, primò absolutè & secundùm se, secundò ut est terminus alicujus in ipsum relati; & tam simplex volitio, quàm fruitio, attingat illum sub prima ratione, intentio verò sub posteriori; priùs videtur agendum de simplici volitione & fruitione, quàm de intention, utpote habente objectum minùs simplex, & minùs absolutum. Pauca autem circa hunc actum occurrunt dicenda: unde sit

ARTICVLVS UNICVS.

Quid sit Fruitio?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur.

PRO resolutione hujus difficultatis, nota ad D 1. fruendum quacumque re, hæc tria esse necessaria, amare, possidere, & gaudere, seu delectari: nam si quis amat, & nullo modo possidet, desiderare poterit, sed non frui: item qui amat & possidet, si non delectatur, non fruitur; qui enim v. g. sumit potionem amaram quam appetebat, non fruitur, quia ex ejus sumptione nullam percipit delectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter & essentialiter consistat fruitio, an in possessione objecti concupiti, vel in ejus amore, aut in gaudio seu delectatione quæ ex illius amore & possessione resultat?

2. Soto in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 4. loquens de E fruitione Beatorum, dixit esse ipsam consecutionem objecti beatifici, quæ fit per claram Dei visionem, atque adeò esse actum ab intellectu elicitum; ad voluntatem autem pertinere solùm per modum objecti. Favet Augustinus libro de moribus Eccl. cap. 3. ubi sic ait: *Quid est aliud frui, quàm præsto habere quod diligis?* Scotus verò in 1. dist. 1. qu. 3. docet fruitionem essentialiter in amore consistere, propter verba ejusdem Augustini 1. de doct. Christ. cap. 4. dicentis: *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Caietanus autem, Capreolus, & alij Thomistæ existimant fruitionem formaliter in gaudio seu delectatione sitam esse, sequi tamen ex amore & præsentia rei amatæ.

Dico ergo, fruitionem propriè nec eſſe poſſeſ- A ſionem ſeu conſecutionem objecti concupiti, neque ejus amorem, ſed delectationem, ex amore & præſentia rei amatæ cauſatam.

3. Probatur primò ex Auguſtino libro 83. quæſtionum qu. 30. ubi dicit: *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Et 10. de Trinit. cap. 10. *Fruimur rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquieſcit.* Item S. Thomas ſupra qu. 4. art. 3. ait: *Fruitio eſt quies amantis in fine amato:* At hæc quies eſt delectatio, ut docet ibidem art. 1. Ergo fruitio in delectatione conſiſtit. Unde quando Auguſtinus locis citatis videtur illam in poſſeſſione vel amore objecti conſtituere, loquitur in ſenſu tantùm cauſali, non au- B tem formali. Eodem modo interpretandus eſt D. Thomas dum ait hîc art. 1. *Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem:* ſub disjunctione enim locutus eſt, ut innueret fruitionem tam ad amorem quàm ad delectationem pertinere; ad amorem quidem cauſaliter, ad delectationem verò formaliter; & hoc utroque modo acceptam ad voluntatem ſpectare, quod erat præcipuum ejus intentum.

4. Probatur ſecundò ratione quam inſinuat hîc art. 1. Fruitio derivatur à fructu, quia ſicut fructus eſt id quod ab arbore ultimò expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipi- C tur; ita fruitio eſt quid ultimum quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuavitate percipimus: At hæc apprimè delectationi conveniunt, & potiori jure quàm cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt ultimum quod in re expectamus, priùs ſiquidem eſt quod rem amemus ac deſideremus, poſtea quod illam conſequamur, & tandem in ejus poſſeſſione quieſcamus ac delectemur: ipſa enim quies ſeu delectatio, ſemper habet dulcedinem & ſuavitatem adjunctam, non verò amor & poſſeſſio: Ergo fruitio conſiſtit formaliter in delectatione, non verò in amore, vel conſecutione.

5. Confirmatur: Fruitio eſt actus voluntatis, ut docet D. Thomas ſupra in introductione quæ- D ſtionis 8. ubi ponit tres actus à voluntate elicitos, qui verſantur circa finem, ſcilicet velle, frui, & intendere. Et hîc art. 1. ſic concludit: *Unde manifeſtum eſt quod fruitio eſt actus appetitivæ potentiæ:* Atqui poſſidere non pertinet ad voluntatem, ſed ad eam potentiam quæ tenet bonum amatum, ſive illa intellectus ſit, ſive ſenſus; unde in tractatu de beatitudine oſtendimus claram *Diſp. 3. art. 2. §. 4.* Dei viſionem eſſe ejus conſecutionem: Ergo fruitio in poſſeſſione ſeu conſecutione objecti formaliter non conſiſtit. Idem dicendum de amore: tum quia frui eſt capere fructum à re, amor verò ſolùm dicit pondus in rem amatam: E tum etiam quia amor per ſe abſtrahit à conſecutione, & ejuſdem rationis eſt, ſive delectatio adſit, ſive non adſit. Unde egregiè Caietanus hîc art. 1. *Cùm dicimus: fruor cantu, id non ſignificat, amo cantum, ſed delectationem percipio de cantu. Neque cùm dicitur: veni fruamur cupitis amplexibus, Proverb. cap. 1, invitamur ad amandum, ſed ad delectationem percipiendam. Et Paulus cùm Philemoni dicit: Ego te fruar in Domino: non, ego te amabo, ſed, ego de te delectabor in Domino, ſonat.* Ergo frui formaliter & propriè non eſt amare, ſed delectari.

6. Objicies cum Scoto: Fruitio eſt actus à voluntate elicitus: Sed delectatio, ſive gaudium, non eſt actio, ſed paſſio: Ergo fruitio non eſt delectatio. Probatur Minor primò: quia D. Thomas infra qu. 31. ar. 1. ad 1. dicit quòd hæc propoſitio, *delectatio eſt operatio*, non eſt per eſſentiam, ſed per cauſam. Secundò, quia triſtitia, contraria delectationi, non eſt actio, ſed paſſio: contrariorum autem eadem eſt ratio. Tertiò probatur eadem Minor: quia ſicut triſtari non eſt in noſtra poteſtate, ſic nec delectari: Sed eſſent in noſtra poteſtate, ſi eſſent actiones: Ergo triſtitia & delectatio non ſunt actiones, ſed paſſiones.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Mino- 7. rem: delectatio enim eſt quidam actus vitalis, ſicut intelligere, ſentire, & velle, ut docet S. Thomas infra qu. 31. art. 2. ad 1. & Ariſtoteles 3. de anima textu 29. ubi ait: *Delectari eſſe operari ad bonum.* Ad primam probationem in contrarium reſpondeo cum Ferrarienſi 3. contra gent. cap. 90. Divum Thomam loco citato ſolùm velle, quòd delectatio non ſit operatio aſſecutiva objecti delectabilis, vel quòd non ſit operatio præcipuè intenta & inſtituta ad perfectionem naturæ, ſed quæ aliam præcipuè intentam comitatur, ex illaque reſultat, & pullulat, ſicut effectus ex ſua cauſa.

Ad ſecundam dicendum, triſtitiam eſſe operationem delectationi oppoſitam: unde tam triſtari quàm delectari ſunt in noſtra poteſtate, quando ſunt actus ex deliberatione procedentes; ſæpiùs tamen ſunt motus primò primi appetitûs ſenſitivi, quia bonum aut malum præſens urget appetitum, & prævenit deliberationem rationis, & libertatem voluntatis. Per quod patet ad tertiam probationem.

§. II.

Corollaria ex dictis.

EX dictis inferes primò, perfectam fruitio- 8. nem eſſe ſolùm de ultimo fine: nam ultimum ſimpliciter ab homine expectatum, eſt finis ultimus, qui totaliter ſatiat & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius eſt delectabilis ex ſe, & terminat motum voluntatis, ſub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis. Ita D. Thomas art. 3.

Inferes ſecundò cum eodem S. Doctore art. 4. 9. quòd quia finis ultimus poteſt duobus modis poſſideri, ſcilicet perfectè in re ipſa, & imperfectè in ſpe, duplex poteſt dari illius fruitio; una perfecta, quæ habetur in patria de Deo clarè viſo; alia imperfecta, quæ habetur hîc in via de Deo per ſpem & amorem imperfectè poſſeſſo, de qua dixit Apoſtolus ad Roman. 12. *Spe gaudentes.*

Quæres, an iſtæ fruitiones ſpecie inter ſe dif- 10. ferant?

Reſpondeo probabilius eſſe illas eſſe ejuſdem ſpeciei, & differre ſolùm accidentaliter: Tum quia Divus Thomas hîc art. 4. non aliam diſtinctionem ponit inter has fruitiones, quàm quæ eſt inter perfectum & imperfectum; quæ autem hoc modo diſtinguntur, ſunt ejuſdem ſpeciei, ut patet in puero & viro: Tum etiam quia iſtæ fruitiones verſantur circa idem bonum, & ſolùm differunt penes diverſum modum illud habendi & poſſidendi, in re ſcilicet & in ſpe: Hoc autem non pertinet ad principium ſpecificativum & eſſentiale gaudij ſeu fruitionis, ſed ad conditionem requiſitam, ſeu modum ſe tenentem ex patre agentis vel appetentis, ut colligitur ex eodem S. Doctore ibi-

dem in resp. ad 2. Unde sicut charitas viæ & patriæ sunt ejusdem speciei, licèt objectum charitatis viæ sit obscurè cognitum & absens, charitatis verò patriæ clarè visum, & præsens; ita fruitio viæ, & patriæ; quemadmodum enim objecto charitatis accidit esse obscurè vel clarè cognitum, absens vel præsens; ita & objecto fruitionis esse habitum in re, vel solùm in spe, & esse cognitum clarè vel obscurè.

II. Dices, Fruitio viæ & patriæ eliciuntur à virtutibus specie diversis, nempe à spe, & à charitate: Ergo specie inter se differunt.

Sed nego consequentiam: quia non sunt actus primarij, sed secundarij illarum virtutum, ac proinde non opus est, ut eandem quàm spes & charitas habeant distinctionem.

Quærunt etiam hîc aliqui, quodnam sit objectum immediatum fruitionis, seu delectationis Beatorum in patria, an Deus clarè visus, vel ipsa visio beatifica? Sed de hoc fusè egimus in tractatu de beatitudine. *Disp. 4. art. 3.*

DISPVTATIO VIII.

De Intentione.

Ad quæstionem 12. D. Thomæ.

POST QVAM actum est de fruitione, superest agendum de intentione, quæ est alius actus voluntatis circa finem; prior quidem fruitione, ordine generationis, sed posterior, ordine dignitatis.

ARTICVLVS UNICVS.

Cujus potentiæ actus sit intentio, & quodnam illius objectum?

DICO primò, Intentionem esse formaliter actum voluntatis, licèt præsupponat actum intellectûs.

I. Probatur prima pars ratione D. Thomæ hîc art. 1. ex nominis ethimologia desumpta. Intendere enim, ut nomen sonat, est *in finem tendere*: Sed proprium est voluntati tendere in finem: Tum quia voluntas fertur in res secundùm quod sunt in seipsis à parte rei, & ita propriè quasi extra seipsam ad illas tendit; intellectus verò fertur in res prout sunt in ipso, ratione specierum intelligibilium, unde potiùs eas ad se trahit quàm tendat ad illas: Tum etiam, quia tendere in finem, primò & principaliter est illius potentiæ, quæ seipsam & omnes alias movet in finem, quod convenit voluntati, ut suprà dictum est: Ergo intentio, formaliter loquendo, est actus voluntatis.

2. Quod autem præsupponat actum intellectûs, patet: quia voluntas cùm nunquam operetur nisi præsupposita cognitione intellectûs, juxta illud, *nihil volitum, quin præcognitum*, non tendit in finem per media obtinendum, nisi intellectus proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine: Ergo intentio necessariò supponit actum intellectûs, quo cognoscatur proportio mediorum cum fine, seu finis in ordine ad media. Et ratione hujus actus præsuppositi, nomine *oculi* vel *luminis* in Scriptura designatur, ut notat D. Thomas hîc art. 1. ad 1. dicens, *Intentio nominatur oculus metaphoricè, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debemus.* Eodem modo explicandus est D. Bernardus, dum in sermone de triplici judicio ait: *Cognitio in memoria est, affectio in voluntate, intentio in ratione consistit:* loquitur enim de intentione, quantùm ad id quod præsupponit, non verò quantùm ad id in quo formaliter consistit.

Dico secundò, objectum formale intentionis esse finem, tam ultimum, quàm non ultimum, ut per media obtinendum.

3. Prima pars est D. Thomæ hîc art. 3. ubi ait: *Intentio non solùm est finis ultimi, sed etiam finis medij.* Idque patet, tum ex communi Philosophorum moralium ac Theologorum sententia, qui ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, ut circa sanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid simile: Tum etiam ex differentia quæ reperitur inter intentionem & fruitionem. Nam ut notat S. Doctor hîc art. 2. ad 3. intentio se habet ad finem per modum cujusdam motus & tendentiæ: motus autem & tendentia nedum versantur circa finem seu terminum ultimum, sed etiam circa proximum & intermedium, ut patet in motu naturali; cùm enim ignis v. g. tendit in suam sphæram, per mediam regionem aëris, sphæra ignis est ultimus terminus motûs, & media regio est terminus non ultimus, seu intermedius: Ergo intentio est de utroque fine seu termino, ultimo & intermedio. Cæterùm cùm fruitio versetur circa finem, per modum quietis; quies autem non sit, nisi quando cessat motus; & motus non cesset, nisi acquisito ultimo termino; ideò vera & perfecta fruitio non est nisi de ultimo fine, qui est ultimum simpliciter ab homine expectatum.

4. Secunda verò pars, quæ asserit objectum formale intentionis esse finem, ut per media obtinendum, patet ex discrimine quod inter intentionem & simplicem volitionem invenitur: simplex enim volitio respicit finem, ut absolutè in se bonum; intentio verò ut est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa, unde est virtualis volitio mediorum.

Ex quo habes, tres actus voluntatis jam explicatos, nempe simplicem volitionem, intentionem, & fruitionem, distingui specie: quia licèt omnes respiciant finem tanquam rationem materialem, ad ipsum tamen sub diversa ratione formali jam explicata terminantur; unde se habent ut in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quiescere in centro, quæ, ut constat, sunt essentialiter distincta.

Quæres, utrum voluntas possit eodem actu ferri in finem & in media?

5. Respondeo cum D. Thoma hîc art. 4. voluntatem duobus modis posse ferri in finem & in media: primò ita ut quodlibet eorum attingat ut quod, primariò, & per se; & sic non possunt unico actu attingi, sed necessariò terminant duos actus specie diversos, nempe intentionem, quæ primò & per se fertur in finem, & electionem quæ ad media primò & per se terminatur. Secundò voluntas potest attingere unum prima-

riò & per ſe, & aliud ſecundariò & per accidens, A ſeu ratione alterius, & veluti in obliquo & de connotato; & hoc ſecundo modo, eodem actu intentionis vel electionis attinguntur; intentio enim reſpicit finem, ut eſt ratio volendi media, & quatenus eſt aſſequibilis per illa; electio verò tendit ad media, prout conducunt ad aſſecutionem finis. Unde D. Thomas hîc art. 4. ad 3. comparat iſtos duos actus aſcenſui & deſcenſui: ſicut enim aſcenſus incipit à loco inferiori, & terminatur ad ſuperiorem; contra verò deſcenſus incipit à loco ſuperiori, & terminatur ad inferiorem: ita intentio incipit à fine in quem primò fertur, & ex illo deſcendit ad media, ad quæ ſecundariò terminatur; electio verò incipit à B mediis, ad quæ primò fertur, & ex illis aſcendit ad finem, ad quem ſecundariò terminatur. Ex quo non ſequitur finem eligi, & media intendi: quia ſolùm dicitur intendi id in quod primò & per ſe fertur intentio, qualis eſt finis; & eligi id in quod primò & per ſe tendit electio, qualia ſunt media.

6. Confirmatur hæc doctrina & reſponſio exemplò quo utitur D. Thomas in fine corporis ejuſdem articuli. Eodem modo ſe habet voluntas ad finem & ad media, quo ſe habet intellectus ad principium & ad concluſiones, ut ait Philoſophus 2. Phyſic. textu 29. Ergo ſicut intellectus non poteſt unico actu ferri in principium & in C concluſiones, ſi ad utrumque primariò & per ſe tendat: benè tamen ſi unum attingat primariò & aliud ſecundariò, & conſideret principia prout continent concluſiones, vel concluſiones prout relucent & continentur in principiis: ita pariter voluntas fertur diſtinctis actibus in finem & media, ſi quodlibet eorum primariò, per ſe, & abſolutè attingat; ſecùs verò, ſi unum velit cum ordine & ſubordinatione ad alterum. Unde inquit S. Doctor ſupra qu. 8. art. 3. *Finis ut eſt ratio volendi medium, eodem actu appetitur quo medium.* Et hîc art. 4. *Cùm dico, volo medicinam propter ſanitatem, non deſigno niſi unum motum voluntatis: cujus ratio eſt, quia finis ratio eſt volendi ea quæ ſunt ad finem; idem autem* D *actus cadit ſuper objectum, & ſuper rationem objecti, ſicut eadem viſio eſt coloris & luminis.*

7. De hoc actu eleganter diſſerunt SS. Patres, præſertim Gregorius & Bernardus: Ille enim explicans iſtud Iob 38. *Super quo baſes illius ſolidatæ ſunt*, ſic ait: *Baſes uniuſcujuſque animæ ſunt intentiones ſuæ: nam ſicut fabrica columnis, columnæ autem baſibus innituntur; ita vita noſtra in virtutibus, virtutes verò in intima intentione ſubſiſtunt.* Iſte verò in hæc verba Canticorum: *Pulchræ ſunt genæ tuæ ſicut turturis*; dicit *faciem animæ eſſe mentis intentionem, quia ſicut ex facie pulchritudo corporis æſtimatur, ita & rectitudo operis ex mentis intentione.* Ob eandem E rationem aptiſſimè mentis intentio lucernæ & oculo à Chriſto comparatur: nam ſicut à luce omnia decorantur & ornantur, ita (inquit Gregorius) *per bonæ intentionis radium, merita illuſtrantur actionis.* Et ſicut oculo pes, manus, & cætera corporis membra reguntur, eorumque externi motus, quò debent tendere diriguntur: ſic intentio, veluti animæ oculus, humanos actus in ultimum finem ordinat, à quo mala intentione deflectunt. Unde inquit Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, ſagittantis exemplò, omnes alios claude, hoc unò utaris, quo ſolùm dilectum valeas intueri.*

DISPVTATIO IX.

De Electione.

Ad quæſtionem 13. D. Thomæ.

EGIMVS de actibus circa finem: dicendum ſequitur de actibus circa media; & primò de his qui pertinent ad ordinem intentionis, electione ſcilicet, conſilio, & conſenſu; poſtea de illis qui ſpectant ad ordinem executionis, uſu nimirum & imperio.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum electio ſit actus voluntatis, vel intellectûs.

PATET ex jam dictis, ad eligendum requiri intellectûs & voluntatis concurſum; intellectûs quidem, ut conſulat de mediis, & deliberet quænam determinatè ſint eligenda; voluntatis verò, ut ea præ aliis in ordine ad finem intentum acceptet. Unde difficultas eſt, in quonam iſtorum actuum conſiſtat formaliter electio, an in actu voluntatis, vel in actu intellectûs? non poteſt enim in utroque ex æquo conſiſtere (quicquid dicant in contrarium Bellarminus lib. 3. de gratia & lib. arbit. cap. 9. & Salas hic tract. 6. diſp. 1. ſect. 5.) nam apud omnes electio unum aliquid denotat, ſeu unum hominis actum, ſicut intentio, fruitio, & reliqui voluntatis actus.

§. I.

Difficultas reſolvitur.

DICO igitur, electionem eſſe ſubſtantialiter actum voluntatis, licèt præſupponat ſpecialem motionem & ordinationem rationis.

Prima pars probatur primò ex communi conſenſu hominum: nam licèt quis judicet aliquid eſſe melius vel utilius, donec tamen illud velit, non cenſetur elegiſſe. I.

Secundò probatur: Objectum electionis eſt bonum utile: Sed ſola voluntas verſatur circa bonum: Ergo electio eſt actus voluntatis.

Tertiò: Electio eſt actus libertatis, quæ idcirco vis elective appellatur: Sed libertas in voluntate tanquam in propria ſede & cubili reſidet: Ergo & electio; ſubindeque eſt actus voluntatis.

Quartò: Virtus moralis, quæ eſt habitus electivus, in voluntate ſubjectatur: Ergo & ipſa electio.

Denique, ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 1. actus qui materialiter pertinet ad unam potentiam, & formaliter ad aliam, eſt ſecundùm ſubſtantiam & elicitivè illius potentiæ ad quam pertinet materialiter: Sed actus electionis eſt materialiter à ſola voluntate, & formaliter tantùm ab intellectu: Ergo elicitivè, & ſecundùm ſubſtantiam, eſt à voluntate. Majorem declarat S. Doctor in actu fortitudinis, in finem charitatis ab ipſa charitate ordinato, qui ſecundùm ſub-

ſtantiam & elicitivè eſt ab habitu fortitudinis, quia ad illum pertinet quantùm ad materiale, & ab habitu charitatis ſolùm quantùm ad formale, ſeu quantùm ad ordinem in ultimum finem. Minor verò ſi oſtenditur. Actus qui fertur in bonum ordinatum per rationem, materialiter eſt voluntatis, formaliter verò intellectûs: Sed electio fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo materialiter eſt voluntatis, formaliter verò intellectûs. Minor eſt certa: electio enim ſupponit ordinationem rationis, quâ media inter ſe & in ordine ad finem intentum comparantur, ut infrà patebit. Major in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Quando ad aliquem actum concurrunt duo principia, quorum unum ſe habet ut dirigens, & movens, aliud verò ut motum & directum, quod ſe tenet ex parte dirigentis, & moventis, ſe habet formaliter; quod verò ſe tenet ex parte illius quod dirigitur & movetur, ſe habet materialiter, ut patet in exemplo jam adducto: nam cùm actus fortitudinis imperatur à charitate ut exerceatur propter Deum, tunc actus ille materialiter eſt à fortitudine, formaliter verò à charitate; quia id quod eſt à virtute inferiori, ſe habet ut materia reſpectu illius quod eſt à virtute ſuperiori dirigente aut movente: Sed quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, ad eum concurrunt intellectus & voluntas; intellectus quidem ut dirigens & movens in ſuo genere, voluntas verò ut directa & mota: Ergo quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, eſt quidem rationis quoad formale, ſed quoad materiale eſt voluntatis.

2. Dices: Non ſolùm materia, ſed etiam forma pertinet ad ſubſtantiam rei, imò forma eſt principalior: Ergo ſi materiale electionis pertineat ad voluntatem, & formale ad intellectum, dicendum eſt electionem eſſe actum utriuſque potentiæ, & principaliùs pertinere ad intellectum.

Sed contra primò: Quamvis in naturalibus forma ſit principalior, ſecùs tamen in artificialibus: Sed electio eſt veluti quoddam artefactum: Ergo in ea materia præſtat formæ.

Secundò: Eſto quod tam in artificialibus, quàm in naturalibus, forma intrinſeca & eſſentialis rei ſit principalior materiâ, non tamen forma extrinſeca & accidentalis: Atqui actus rationis non eſt forma intrinſeca & eſſentialis electioni, ſed extrinſeca duntaxat; nam forma eſſentialis electionis eſt habitudo tranſcendentalis ad medium per intellectum conſiliatum, & ideò ipſe actus rationis, qui eſt conſilium, eſt tantùm forma extrinſeca, ex eo quod terminus relationis, quæ eſt forma intrinſeca, ſit objectum ut conſiliatum ſeu ordinatum per rationem: Ergo actus rationis, eſto ſe habeat per modum formæ, non pertinet tamen principaliter ad electionem.

3. Quod autem D. Thomas voluerit actum rationis eſſe tantùm formam extrinſecam & accidentalem, reſpectu electionis, patet, tum ex propoſitione quam ad id probandum aſſumit, ait enim: *Actus qui eſt eſſentialiter unius potentiæ vel habitûs, recipit formam & ſpeciem à ſuperiori potentia vel habitu, ſecundùm quod ordinatur inferius à ſuperiori.* Manifeſtum eſt autem, quod actus eſſentialiter pertinens ad unam potentiam, non recipit formam aut ſpeciem eſſentialem ab alia ſuperiori potentia. Tum etiam exemplô quod adducit de actu fortitudinis, à charitate imperato, id eſt, ad finem charitatis relato; nam evidens eſt talem actum non habere ſuam ſpeciem eſſentialem à charitate, ſed à fortitudine.

4. Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit quod electio præſupponit ſpecialem motionem & ordinationem rationis, probatur egregio diſcurſu D. Thomæ qu. 22. de verit. art. 13. ubi hæc ſcribit: *Quandocumque ſunt duo agentia ordinata, ſecundum agens dupliciter poteſt movere vel agere: uno modo ſecundùm quod competit naturæ ſuæ: alio modo ſecundùm quod competit naturæ ſuperioris agentis. Impreſſio enim ſuperioris agentis manet in inferiori; & ex hoc inferius agens non ſolùm agit actione propria, ſed actione ſuperioris agentis: ſicut ſphæra Solis movetur proprio motu, qui ſpatio unius anni expletur, & motu primi mobilis, qui eſt motus diurnus. Similiter & aqua mouetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quemdam motum ex impreſſione Lunæ, quæ movet ipſam, ut patet in fluxu & refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quaſdam operationes ſibi proprias, quæ conſequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorſum, calefacere, infrigidare; & habent alias operationes ex impreſſione cœleſtium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat, niſi præſuppoſita actione ſuperioris: tamen illa actio, quæ competit ei ſecundùm ſuam naturam, attribuitur ei abſolutè, ſicut aquæ moveri deorſum: illa verò quæ ei competit ex impreſſione ſuperioris agentis, non attribuitur ei abſolutè, ſed in ordine ad aliud: ſicut fluere & refluere dicitur eſſe proprius motus maris, non inquantum eſt aqua, ſed inquantum movetur à luna. Ratio autem & voluntas ſunt quædam potentiæ operativæ adinvicem ordinatæ; & abſolutè conſiderando ratio prior eſt, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior & ſuperior, inquantum movet rationem. Vnde voluntas poteſt habere duplicem actum, unum qui competit ei ſecundùm ſuam naturam, inquantum tendit in proprium objectum abſolutè; & ſic actus attribuitur voluntati ſimpliciter, ut velle & amare, quamvis ad hunc actum præſupponatur actus rationis: alium verò actum habet, qui competit ei ſecundùm id quod ex impreſſione rationis relinquitur in voluntate: cùm enim proprium rationis ſit ordinare & conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non abſolutè, ſed in ordine ad rationem.* Hæc Divus Thomas elegantiſſimè: ex quibus apertè concluditur, quod electio præ omnibus actibus voluntatis, & pluſquam intentio, dependet ab intellectu, ſpecialemque rationis motionem & ordinationem ſupponit. Pro cujus majori declaratione:

5. Sciendum eſt, quod ſicut eſt proprium voluntatis movere per modum impulsûs quoad exercitium, ita eſt proprium intellectûs movere quoad ſpecificationem, & in genere cauſæ finalis, exhibendo voluntati bonum quô allicitur, in quo conſiſtit finalis cauſalitas. Sed poteſt intelligi has duas potentias duobus modis ſe mutuò movere: primò ſcilicet generali quadam ratione, prout una ſupponit quodammodo aliam in ſua operatione; ſicut voluntas præſupponit ſemper actum intellectûs, repræſentantem objectum in quod tendat, & voluntas applicat & quaſi impellit intellectum ad objecti conſiderationem: ſecundò poteſt intelligi hujuſmodi

potentias ſe movere ſpeciali quadam ratione, A quatenus una recipit ex motione alterius ſpecialem quemdam modum operandi, quem communicat ſuis actibus, quemque non communicaret, motione illa ſecluſa: v. g. intellectus ex ſua ratione habet ordinatè & collativè procedere, unum alteri conferendo; hoc autem non habet voluntas ex ſe, ſed ſolùm inclinare, & per modum impulſûs in objectum tendere: unde quod hoc faciat ordinatè, & accipiendo unum præ alio, & cum collatione ad aliud, non habet ex ſe præcisè; id tamen participare poteſt ex motione & ordinatione intellectûs. Similiter intellectus ex vi ſua tendit in objectum per modum manifeſtantis & illuminantis, ex impreſſione B autem voluntatis, cum quadam efficacia & impulſu, ut patet in imperio, quod non ſolùm ordinat ad opus, quod eſt proprium rationis à qua procedit, ſed etiam cum quadam efficacia ſive
Diſp. 11. art. 3. impulſu (modo inferiùs explicando) movet ad executionem. Electio ergo non ſolùm ſupponit generalem illam motionem intellectûs, quâ ad omnes actus voluntatis concurrit, repræſentando illi objectum in quod tendat, & à quo ſpecificetur, ſed etiam ſpecialem quâ media ordinat ad finem, & ea inter ſe confert, ac judicat unum alteri eſſe præferendum; & ideò Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 2. dicit electionem eſſe *appetitum præconſiliati*, id eſt objecti per conſilium propoſiti, & per rationem deliberati. Et D. Thomas quæſt. 22. de verit. art. 25. *Electio* (inquit) *eſt actus voluntatis, non abſolutè, ſed in ordine ad rationem, eò quod in electione apparet id quod eſt proprium rationis, ſcilicet conferre unum alteri, vel præferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impreſſione rationis, inquantum ſcilicet ipſa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile ſimpliciter, ſed ut utilius ad finem.* Unde triplicem voluntatis ab intellectu dependentiam, ſeu triplicem gradum dependendi ab intellectu poſſumus diſtinguere: primus eſt in proponendo objectum, quod ad omnes actus voluntatis requiritur; ſecundus D in ordinando finem ad media, vel media ad finem, & hic eſt communis intentioni & electioni: tertius eſt in conferendo media inter ſe, & præferendo aliquod vel aliqua; & hic ſolùm competit electioni, & ideò electio ſpecialem importat dependentiam à ratione, & majorem adhuc quàm ipſa intentio.

§. II.

Solvuntur objectiones.

6. OBIICIES primò contra primam partem concluſionis: Electio eſt actus prudentiæ: Sed prudentia eſt in intellectu: Ergo electio ad intellectum pertinet.

Reſpondeo omnem electionem non eſſe à prudentia, cùm etiam imprudentes eligant; illam verò, quæ eſt à prudentia, non eſſe ab illa elicitivè, ſed directivè tantùm, ſeu regulativè, quia bona electio debet dirigi & regulari per prudentiam; quæ ut docet D. Thomas infrà qu. 57. & 2. 2. qu. 49. & 51. habet tres actus, ſcilicet judicare, conſiliare, & præcipere; & per duos primos regulat electionem faciendam ab habitu virtutis moralis, per tertium verò regulat ipſam executionem ſeu uſum, ut infrà patebit, cùm agemus de imperio.

7. Dices: Divus Thomas 2. 2. qu. 124. art. 2. ad 2. dicit quod martyrium principaliùs eſt actus charitatis, quàm fortitudinis; quia licèt eliciatur à fortitudine, dirigitur tamen à charitate; Ergo ſi prudentia dirigat & regulet electionem, magis debebit dici actus prudentiæ, quàm virtutis moralis.

8. Reſpondeo ex eodem S. Doctore qu. 2. de malo art. 3. quod particula, *principaliter*, duobus modis ſumi poteſt: primò ut ſignificat idem quod primordialiter; ſecundò ut ſignificat idem quod completivè: quando ergo docet martyrium pertinere principaliter ad charitatem, ſumit ly *principaliter* in primo ſenſu, & ſolùm vult martyrium ab ipſa charitate primordialiter, ſeu originativè procedere, quamvis à virtute fortitudinis eliciatur. Idem cum proportione de electione dici debet: illa enim ad intellectum & prudentiam originativè & primordialiter pertinet, ad voluntatem verò & virtutes morales elicitivè & completivè.

9. Objicies ſecundò: Virtutes morales quæ verſantur circa paſſiones, ut temperantia & fortitudo, reſident in appetitu ſenſitivo, ut docet S. Thomas infrà qu. 56. art. 4. At illæ virtutes ſunt habitus electivi, & habent pro actu proprio elicere electionem rectam in tali materia, moderando paſſiones: Ergo electio non ſolùm ad voluntatem, ſed etiam ad appetitum ſenſitivum pertinet, & ab illo elicitur.

10. Reſpondeo virtutes morales quæ ſunt circa C paſſiones, reſidere in appetitu ſenſitivo, non quatenus ſenſitivus & materialis eſt, ſed inquantum participat aliquid de ratione, & eſt rationalis per participationem, ut ait D. Thomas loco citato in reſp. ad 1. & ita electionem poſſe eſſe ab appetitu ſenſitivo, non abſolutè & ſecundùm ſe conſiderato, ſed ut moto à ratione & voluntate, & ut participante à voluntate aliquam libertatem imperfectam, ratione cujus poteſt etiam in illo eſſe peccatum, ut aſſerit idem S. Doctor infrà qu. 74. art. 3.

ARTICVLVS II.

De quibus ſit electio?

DICO primò, electionem non eſſe de fine, ut finis eſt, ſed tantùm de mediis. Ita D. Thomas art. 3.

11. Probatur primò: Electio, ut ait Ariſtoteles, eſt *appetitus præconſiliati:* Sed conſultatio non eſt de fine, ſed tantùm de mediis; Medicus enim v. g. non conſulit an infirmus ſit ſanandus, ſed ſolùm quibus mediis ſeu remediis ſanandus ſit: Ergo nec electio.

12. Secundò: Electio eſt veluti quidam motus voluntatis: Ergo cùm omnis motus procedat ex E aliquo immobili, ut ſæpe docent Ariſtoteles & D. Thomas, debet omnis electio ex intentione alicujus finis procedere, ſubindeque non circa finem, ſed circa media verſari.

13. Tertiò: Eligere eſt quaſi unum ex multis legere: Sed hoc non poteſt fieri niſi ex præſuppoſito amore finis, qui ſit ratio diſcernendi unum ab alio, utpote magis opportunum ad finem obtinendum: Ergo electio amorem & intentionem finis ſupponit, & circa media verſatur.

14. Denique probatur concluſio: Sic ſe habet electio in operationibus, ſicut diſcurſus in ſpeculativis: Atqui intellectus non diſcurrit circa principia, ſed circa concluſiones: Ergo nec voluntas

eligit

eligit finem inquantum hujuſmodi, ſed tantùm media quæ ad illum ordinantur. Dixi, *inquantum hujuſmodi*, quia ſicut in ſpeculativis quod in una demonſtratione eſt principium, poteſt eſſe concluſio reſpectu alterius, ut patet in principiis ſcientiæ ſubalternatæ, quæ ſunt concluſiones ſubalternantis; ita quod in una operatione eſt finis, poteſt ordinari ad aliquid ut ad finem, & tunc de illo, ut habet rationem medij formaliter, rationem verò finis tantùm materialiter, poteſt eſſe electio. Sicut ſanitas, quam medicus non eligit, ſed ſupponit tanquam principium medicinæ, poteſt ordinari ad exercitium virtutis, & ſalutem ſpiritualem, & ſub hac ratione eligi. Ex quo facilè intelliges id quod ait D. Thomas ſuprà qu. 6. art. 2. nempe quod *apprehenſo fine aliquis poteſt, deliberans de fine, & de his quæ ſunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri:* poteſt enim aliquis deliberare de fine, non quidem quantùm ad ipſam rationem formalem finis, in communi & formaliter ſumpti, quod eſt bonum conveniens ut ſic (de hoc enim nulla eſt deliberatio, quia nulla eſt dubitatio, cùm bonum omnes appetant ſine deliberatione) ſed de fine materialiter ſumpto; quia nimirum non ſemper ſumus certi, ſed poſſumus dubitare, & conſequenter inquirere & deliberare, in qua re inveniatur talis finis: ſicut omnes deſiderant beatè vivere, & tamen in qua re inveniatur iſta beatitudo, multi dubitant, an in divitiis v. g. an in voluptatibus, an in Deo? Et ſimiliter multi deſiderant vitam rectè inſtituere, ſed an iſta vita ſit eligenda in cœlibatu, vel in matrimonio, vel in ſtudio, vel in militia, deliberationi ſubjicitur.

15. Advertendum eſt etiam, electionem duobus modis poſſe uſurpari, primò impropriè & in larga quadam ſignificatione, prout ſolùm ſignificat amorem unius rei præ multis, & inter multa; ſecundò ſtrictè & propriè, prout ſignificat amare unum propter aliud, ſeu acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum. Si primo modo electio accipiatur, non ſolùm eſt de mediis, ſed etiam de finibus, inquantum hujuſmodi, imò & de ipſo ultimo fine, ſive vero, qui eſt ſolus Deus, ſive falſo, qui eſt bonum proprium ipſius peccatoris. Et ſecundùm hanc electionis acceptionem intelligitur illud Deut. 26. *Dominum elegiſti hodie, ut ſit tibi Deus*; & etiam illud Lucæ 10. *Optimam partem elegit ſibi Maria, quæ non auferetur ab ea:* id eſt, æternam beatitudinem, ſive requiem in æternum manſuram. Si autem ſecundo modo uſurpetur electio, non eſt de fine, inquantum hujuſmodi, ſed ſolùm de mediis, juxta illud Ariſtotelis 3. Ethic. *Voluntas finis eſt, electio eorum quæ ſunt ad finem.*

16. Dico ſecundò, electionem non eſſe niſi de his quæ à nobis aguntur. Ita D. Thomas art. 4.

Probatur: Quamvis medium aliquando non ſit actio noſtra, neque res operabilis à nobis, attamen ſemper ſubditur noſtræ actioni, aut potiùs actio noſtra una cum re externa unum conſtituit medium: ſicut enim intentio non tendit in finem abſolutè ſumptum, ſed in finem ut connotat actionem noſtram, ſcilicet conſecutionem & poſſeſſionem, eò quòd tendat ad finem obtinendum; ita & electio tendit ad medium, non nudè, ſed ut connotat operationem noſtram; eſt enim id quo conſequimur & obtinemus finem intentum, v. g. cùm aliquis profecturus Pariſios aſſumit equum, equus nudè ſumptus, non eſt medium conducens ad finem, ſed potiùs equitatio. Ex quo patet hoc eſſe diſcrimen inter primam volitionem, intentionem, & electionem, quòd prima volitio, cùm ſit ſimplex complacentia in objecto, poteſt eſſe de re quæ à nobis non agitur; intentio verò & electio, quia reſpiciunt finem ut obtinendum ab appetente, tendunt ad rem operationi noſtræ ſubjectam.

17. Dico tertiò, electionem non eſſe de impoſſibili, cognito ut tali. Eſt etiam D. Thomæ art. 5.

Probatur primò: Electio non eſt niſi de his quæ à nobis aguntur, ut oſtendimus concluſione præcedenti: Sed ea quæ per nos aguntur, ſunt nobis poſſibilia: Ergo electio non eſt niſi poſſibilium.

Secundò probatur: Electio procedit ex intentione efficaci finis: Atqui voluntas efficax non inclinat ad impoſſibilia: Ergo electio non eſt de impoſſibilibus.

Tertiò: Electionis objectum eſt bonum utile ut ſic: Sed id quod eſt impoſſibile non eſt utile: Ergo non eſt objectum electionis.

Denique probatur concluſio: Electio eſt tantùm de his de quibus eſt conſultatio, unde ab Ariſtotele *appetitus præconſiliati* appellatur: Sed conſultatio non eſt de impoſſibilibus, ut patet: Ergo nec electio.

Dixi electionem *de impoſſibili cognito ut tali*: nam ut ait D. Thomas reſp. ad 2. *Sicut quandoque voluntas eſt alicujus quod apprehenditur ut bonum, & tamen non eſt verè bonum; ita quandoque eſt electio ejus quod apprehenditur ut poſſibile eligenti, quod tamen non eſt ei poſſibile.*

Quærunt hîc aliqui, an ſaltem inefficaciter & conditionatè voluntas poſſit ferri in impoſſibile, cognitum ut tale? Sed de hoc egimus in tractatu de Angelis. *Diſp. 13. art. 3.*

ARTICVLVS III.

Vtrum ex duobus bonis poſſit voluntas eligere minùs bonum, vel ſaltem æquale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa.

18. CERTVM eſt primò, quod moraliter & regulariter loquendo, ſemper voluntas eligit id quod videtur melius: Tum quia homo ita inclinatus eſt ad proprium commodum, & ad ſuæ voluntatis impletionem, ut regulariter ad id, quod ad finem intentum magis videtur conducere, toto impetu & pondere voluntatis feratur: Tum etiam, quia moraliter fieri nequit, ut facta ſufficienti inquiſitione, intellectus practicè judicet duo media ita eſſe æqualia, ut aliqua bonitas non appareat in uno, ratione cujus emineat ſupra illud, ſive illa petatur ex differentia ſpecifica, ſive ex individuali, ſive ex aliqua circunſtantia, putà approximatione &c.

19. Secundò certum eſt, voluntatem poſſe reſpuere id quod intellectus judicat ſpeculativè majus bonum, & ferri in id quod ſpeculativè judicatur minus: nam ille qui peccat, præfert bonum utile vel delectabile bono honeſto, quamvis ſpeculativè judicet bonum honeſtum longè eſſe præſtantius. Unde optimè Baſilius: *Quàm vani & iniqui filij hominum in ſtateris, qui terrena cœleſtibus, corporalia ſpiritualibus, temporalia æternis anteponunt.* Et Bernardus: *Statera avaritiæ iniquiſſima eſt: plus enim in ea ponderat obolus quàm Deus, plus nummus quàm anima.*

Tertiò non eſt dubium, quin poſſit voluntas æquale & minus bonum eligere, relicto meliori, ſaltem mediatè, movendo ſcilicet intellectum ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ objectum, quod aliàs ſecundùm ſe minus bonum, minuſque amabile videbatur, reddatur convenientius & melius, ſaltem apparenter, & ſic eligat illud præ alio. Unde D. Thomas hîc art. 6. ad 3. *Nihil prohibet, ſi duo æqualia proponantur ſecundùm unam conſiderationem, quin circa alterum conſideretur aliqua conditiò, per quam emineat, & magis flectatur voluntas in illud quàm in aliud.*

21. Difficultas ergo reducitur ad hoc, an propoſitis duobus bonis, non ſolùm ſpeculativè & ſecundùm ſe æqualibus, ſed etiam practicè, & ex parte judicij & dictaminis practici intellectûs, aut etiam propoſitis ſimul uno majori & alio minori, poſſit voluntas, non mutatò judiciò, nec novò motivò propoſitò, eligere illud quod ut minùs bonum, vel ut æquale alteri proponitur? Ratio autem dubitandi eſt, quia cùm voluntas ſit potentia cæca, ſequitur ductum rationis, & dictamen ſeu judicium practicum intellectûs, unde ſi ille practicè judicet duo media eſſe æquè utilia, aut unum minus & aliud magis utile, impoſſibile videtur quòd voluntas in unum potiùs quàm in aliud propendeat, & multò minus quod eligat deterius, relicto meliori. Aliunde verò cùm ipſa ſit potentia libera, & à nullo objecto, præterquam à ſummo bono clarè viſo, neceſſitari poſſit, ejuſque libertas præcipuè in electione conſiſtat; videtur quod ſtante adhuc æquali aut meliori dictamine, medium æquale, aut minus bonum eligere poſſit.

22. Hæc difficultas Theologorum ingenia diviſit, & in duas extremè oppoſitas coëgit abire ſententias. Recentiores enim, ut Suarez, Valentia, Salas, & alij, exiſtimant non poſſe libertatem voluntatis illæſam ſervari, niſi præſuppoſito ex parte intellectûs judicio practico de æqualitate vel inæqualitate mediorum, poſſit ipſa voluntas quodcumque voluerit eligere, alterò relictò, & in quamlibet partem pro libito ſeipſam determinare. Thomiſtæ verò, quos ſequuntur Vazquez hîc diſp. 43. cap. 2. & Bellarminus lib. 3. de gratia & lib. arbit. cap. 9. negant hoc requiri ad rationem libertatis, & docent eſſe impoſſibile, quod ſtante judicio practico intellectûs, dictantis melius & convenientius medium eſſe eligendum, voluntas minùs bonum vel æquale eligat, ſed ſi velit æquale aut minùs bonum eligere, debere movere intellectum, ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ, id quod minùs bonum vel æquale videbatur, melius & convenientius appareat: unde ait Bellarminus loco citato, *minus bonum poſſe eligi, ſi judicatur majus.*

§. II.

Sententia negativa præfertur.

Dico primò, minus bonum, cognitum ut tale, & voluntati propoſitum, non poſſe eligi, relicto meliori.

23. Probatur primò ex Ariſtotele 3. Ethic. cap. 3. ubi ait: *Quod cæteris ex conſultatione prætulimus, id eligibile eſt:* Sed intellectus in conſultatione, quæ electionem antecedit, nunquam præferr, nec præferre poteſt medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, meliori & utiliori; conſultatio enim fit ad hoc ut intellectus inter ſe conferat media quæ invenit, & præferat illud quod judicat magis utile & accomodatum ad finem obtinendum: Ergo medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, non poteſt eligi.

24. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Voluntas cùm ſit potentia cæca, non poteſt proſequi niſi objectum ſibi ab intellectu propoſitum: Ergo non poteſt unum præeligere alteri, niſi intellectus judicet unum eſſe alteri præeligendum. Atqui (ſubſumo) repugnat quod intellectus judicet minus utile, apprehenſum ut tale, utiliori & meliori eſſe præferendum: Ergo & quòd voluntas illud per electionem alteri præferat. Major, & prima conſequentia patent. Subſumptum verò probatur. Ratio eligibilitatis in mediis, non aliunde provenit, quàm ex eorum utilitate, & proportione ſeu accommodatione ad finem: Ergo repugnat quod intellectus judicet medium illud eſſe magis eligibile, & alteri præferendum, quod cognoſcit eſſe minus utile, & minus accommodatum ad finis aſſecutionem.

25. Confirmatur amplius: Objectum movet voluntatem, eam alliciendo & trahendo; quæ motio *metaphorica* à Philoſophis appellatur: Ergo non poteſt voluntas ferri in unum objectum, præ alio, illudque præeligere, niſi ex parte illius major tractio & allicientia objectiva reperiatur, & per conſequens niſi aliquid melius & convenientius ab intellectu proponatur: talis enim tractio, ſeu allicientia & motio metaphorica, fit mediante bonitate & convenientia ab intellectu voluntati propoſitâ; unde ſicut incognita amare non poſſumus, ita nec præeligere ea quæ ut minus bona & minus utilia voluntati per judicium practicum intellectus proponuntur.

26. Probatur ſecundò concluſio: Voluntas non poteſt eligere ſeu velle malum ſub ratione mali: At ſi eligeret medium judicatum minùs bonum, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali: Ergo &c. Major à nobis ſufficienter demonſtrata eſt ſuprà diſp. 4. art. 1. Minor verò probatur: quia ut ait D. Thomas 1. p. qu. 50. art. 1. ad 1. *Medium comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; ſicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum:* quam doctrinam accepit ex Ariſtotele 3. phyſic. cap. 1. vbi ait: *Medium eſt quodammodo ipſa extrema, ut media fidium, gravis ad ultimam dicitur, & acuta ad primam; fuſcum etiam album ad nigrum dicitur, & nigrum ad album;* & ex Damaſceno lib. 2 de fide cap. 3. ubi docet Angelos dici immateriales & incorporeos, quantùm ad nos; & comparatos cum Deo dici materiales & corporeos; & ſic etiam crepuſculum aliquando vocatur dies, aliquando nox, aliquando medium quid, & utriuſque confinium: Atqui minus bonum eſt quaſi medium inter majus bonum & malum: Ergo comparativè ad majus bonum, habet rationem mali; & per conſequens ſi homo eligeret minus bonum, cognitum ut tale, relicto meliori, eligeret malum ſub ratione mali.

27. Probatur tertiò: In electione non ſimpliciter aliquid eſt volitum, ſed unum eſt volitum, alio rejecto ſeu repudiato; unde ſi propoſito medio meliori, & minus bono, voluntas iſtud eligeret, majus bonum cognitum ut tale repudiaret: Sed repugnat quod voluntas majus bonum,

cognitum ut tale, fugiat & repudiet: Ergo & quod eligat minus bonum, relicto meliori. Major patet: electio enim, ſi propriè ſumatur, eſt acceptio unius præ alio, id eſt acceptatio unius, repudiando alterum. Minor verò ſuadetur: Objectum nolitionis & fugæ, eſt malum ut tale, ſicut objectum proſecutionis eſt bonum: Sed medium magis bonum & utile, nec in ſe, nec in ordine ad minus utile, poteſt habere rationem mali: Ergo non poteſt à voluntate rejici.

28. Dico ſecundò: Si duo media omnino æqualia proponuntur, neutrum poteſt eligi, donec intellectus in uno aliquam rationem ſeu convenientiam excogitet, ob quam præmineat & præponderet alteri. Ita colligitur ex D. Thoma hîc artic. 6. ad 3. ubi totam rationem eligendi unum præ alio, reducit ad diverſam conſiderationem, quâ poteſt aliquid magis eminere, & flectere voluntatem. Idem videntur docuiſſe plures ex antiquis Philoſophis: nam ex Platone refert D. Thomas loco citato in argumento 3. & ex Anaximandro Ariſtoteles 2. de cælo textu 75. & 90. quod ſi famelico poneretur duplex cibus æqualis, & in æquali diſtantia, non magis moveretur ad unum, quàm ad alium. Similiter dicebant capillum ex omni parte æqualiter diſtentum, non poſſe ulla vi rumpi, quia non eſt major ratio ob quam ex una parte potiùs quam ex alia rumpatur, per omnem autem partem ſimul rumpi non poteſt. Ex quo inferebant, eadem ratione non moveri terram in medio poſitam, quia non eſt major ratio, quare moveatur ad unam potiùs quàm ad aliam partem. Denique ſi daretur corpus æqualiter grave & leve, non aſcenderet neque deſcenderet: quia non eſſet major ratio cur potiùs ſurſum quàm deorſum ferretur, vel ècontra. Sed quicquid ſit de his exemplis, de quibus diſputant Philoſophi:

29. Probatur concluſio ratione fundamentali: Quandiu potentia indifferens non determinatur ad unam partem, nulla ſequitur operatio: Sed dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil eſt per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quam aliud: Ergo neutrum tunc poteſt à voluntate eligi. Major ſufficienter demonſtrata fuit ſuprà diſp. 6. art. 2. §. 8. agendo de neceſſitate prædeterminationis in ordine ad cauſas liberas. Minor verò ſuadetur: nam in eo caſu voluntas non determinatur ab ipſo objecto; cùm enim ſupponamus illa bona eſſe omnino æqualia, non eſt potior ratio quare unum potiùs quàm aliud eam determinet: non determinatur etiam ab intellectu, quia intellectus aliter non determinat voluntatem, quàm proponendo objectum: neque etiam determinatur à ſeipſa, ratione libertatis quâ pollet: Tum quia cùm voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens ductum rationis, & cognitionem intellectûs, nunquam poteſt ſe determinare ad id quod ut omnino æquale & indifferens ipſi ab intellectu proponitur: Tum etiam, quia ut docet S. Thomas 1. p. qu. 19. art. 3. ad 5. & 3. contra gent. cap. 2. & 2. phyſic. lect. 8. cujus verba loco ſuprà citato retulimus, à cauſa contingente & ſe habente ad utrumlibet non exit actio determinata, niſi priùs determinetur ab alio: Ergo dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil eſt per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quàm aliud.

30. Reſpondent Adverſarij ex Soncinnate lib. 9. metaph. qu. 14. quòd potentiæ contingenter ſe habentes ad plura, ſunt in duplici differentia: quædam ſunt potentiæ imperfectæ, & purè paſſivæ, qualis eſt materia prima in ordine ad diverſas formas, & ſuperficies corporis in ordine ad albedinem & nigredinem; & talis potentia non poteſt ad alteram partem ſe determinare, ſed oportet quòd determinetur ab alio: aliæ ſunt potentiæ perfectæ, quæ ex ſe habent aliquid activitatis, quia non ſunt potentiæ purè paſſivæ, ſed etiam activæ; & hujuſmodi potentiæ poſſunt ſeipſas determinare ad aliam partem; quia licèt formaliter ſint in potentia, ſunt tamen virtualiter in actu, & talis eſt voluntas.

31. Sed hæc ſolutio ſtare non poteſt: Primò, quia D. Thomas locis citatis expreſsè loquitur de voluntate creata.

32. Secundò, quia Commentator 2. phyſic. textu 48. ſic ait: *Ab eo quod eſt ad utrumlibet non ſequitur aliqua actio, niſi ab aliquo alio inclinetur ad unum.* Et D. Thomas 3. contra gent. cap. 2. *Quod indifferenter ſe habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quàm aliud: unde à contingenti ad utrumque non ſequitur aliquis effectus, niſi per aliquid quô determinetur ad unum.* Sed quod eſt indifferens ſolùm paſſivè, ut materia prima, non operatur, nec ab eo exit aliqua actio aut effectus, ut patet: Ergo dictum illud Commentatoris & D. Thomæ de indifferenti ſolùm paſſivè gloſſari nequit.

33. Tertiò, Licèt voluntas non ſit potentia merè paſſiva, ſed etiam activa, non eſt tamen prima cauſa ſuæ determinationis: Ergo prima radix, quare vult hoc medium potiùs quàm illud, non eſt quia vult, ſed oportet aſſignare aliquid extra ipſam à quo moveatur in tali electione, quod in ordine cauſæ primæ & univerſalis eſt Deus, in ordine verò cauſarum ſecundarum & particularium, major bonitas unius reſpectu alterius ab intellectu propoſita.

34. Quartò, Voluntas utrumque habet, & quod ſit potentia activa, quatenus producit & eligit proprium actum, & paſſiva, quatenus movetur ab ipſo objecto: Ergo priùs naturâ quàm ipſa activè producat ſuum liberum conſenſum, oportet quòd moveatur ab objecto ad hunc actum potiùs quàm ad illum, ſeu ad eligendum hoc potiùs quàm illud. Probatur conſequentia: nam in potentiis, in quibus reperitur ratio activi & paſſivi, præcedit ordine naturæ ratio paſſivi rationem activi, ut patet in potentia viſiva, quæ prius naturâ patitur recipiendo ſpecies viſibiles, quàm agat producendo activè viſionem.

§. III.

Solvuntur objectiones.

35. PRÆCIPVVM fundamentum adverſæ ſententiæ ſumitur ex libertate voluntatis, quæ non videtur poſſe ſtare, niſi ex duobus bonis æqualibus aut inæqualibus, ſibi ab intellectu propoſitis, poſſit quodcumque voluerit eligere, alio relictô, & in quamlibet partem pro libito ſeipſam determinare. Unde ſic poteſt argumentum confici: Duobus mediis æqualibus aut inæqualibus voluntati propoſitis, illa remanet libera quoad exercitium & ſpecificationem: Ergo poteſt eligere quodcumque maluerit. Conſequentia patet: libertas enim conſiſtit in vi electiua, ſeu in potentia ad eligendum hoc vel il-

lud, prout voluntati placuerit. Antecedens etiam manifestum est, quia media illa sunt bona particularia & limitata: voluntas autem non potest necessitari nisi à bono in communi, vel ab ipso Deo clarè viso, quippe in quo nulla potest ratio mali seu disconvenientis apparere.

36. Facilè tamen respondetur, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest eligere quodcumque voluerit, manente judicio practico æqualitatis aut minoritatis medij, nego: mutato tali judicio, concedo. Solutio patet ex suprà dictis: licèt enim voluntas sit libera, quia tamen est potentia cœca, & appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & tota ejus libertas à judicio rationis tanquam à proxima radice procedit, non potest operari sine prævio judicio rationis, ipsam movente in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ: unde sicut voluntas ex sua libertate non habet quòd possit ferri in incognitum, sed potiùs hoc ejus naturæ & inclinationi repugnat; ita nec quòd possit eligere id quod intellectus per judicium practicum repræsentat ut minus bonum, & per consequens ut respuendum.

37. Dices: Omnis suppositio antecedens, quæ non descendit à potestate seu libertate voluntatis, libertatem destruit: Sed judicium illud practicum intellectûs, dictans voluntati medium utilius, & convenientius esse eligendum, est aliqua suppositio antecedens electionem voluntatis, quæ ex ipsius libertate non oritur: Ergo destruit libertatem.

38. Respondeo data & non concessa Majori, de qua fusè diximus in tractatu de prædestinatione, negando Minorem: sicut enim intentio finis dependet à voluntate, ita & judicium practicum de convenientiori medio eligendo, descendit ex libertate voluntatis, quæ liberè voluit applicare intellectum ad consultandum de mediis: unde talis suppositio judicij practici potest cessare, vel quia voluntas potest desistere ab intentione finis, vel etiam quia illâ adhuc suppositâ, potest applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis & convenientiæ in mediis quæ minus bona apparebant, quibus moveatur ad ea eligenda. Quare adhuc facta suppositione illa judicij practici de medio convenientiori, voluntas potest in sensu diviso & potentia antecedenti, alia media eligere; licèt non possit simul stare judicium de convenientiori medio eligendo, cum electione minùs boni; alioquin voluntas non esset appetitus rationalis, quia non sequeretur ductum rationis & dictamen practictum intellectûs.

Disp. 6. art. 7.

39. Objicies secundò: Voluntas potest ferri per electionem in illud omne quod habet rationem boni utilis: Sed in medio æquali, aut etiam minùs bono, ratio boni utilis reperitur: Ergo voluntas potest illud eligere.

40. Confirmatur: Si illud medium, quod est æquè vel minùs utile, seorsim proponeretur voluntati sine alio medio æquè vel magis utili, voluntas posset illud eligere: Ergo etiam poterit eligi, quando proponitur simul cum alio æquali vel utiliori medio. Probatur Consequentia: quia per hoc quod conjungatur seu conferatur cum alio æquali, vel utiliori, non amittit suam bonitatem, seu utilitatem quam habet ad finem, ratione cujus est eligibile.

41. Ad objectionem respondeo primò, voluntatem posse ferri per electionem impropriè sumptam, prout dicit amorem unius rei in ordine ad aliam, in illud omne quod habet rationem boni utilis; per electionem tamen strictè sumptam, prout dicit acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum, de qua solùm agimus in præsenti, solùm posse tendere in medium, quod per judicium practicum intellectûs, melius & convenientius judicatur, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. *Quod cæteris ex consultatione prætulimus, id eligibile est.* Unde ibidem cap. 2. asserit *quod eligimus quæ magis scimus esse bona.* Item Nissenus lib. 1. Philosophiæ cap. 4. & Damascenus lib. 2. fidei cap. 22. docent quod electio sequitur judicium quô unum præfertur alteri. Ex quo intelliges volitionem unici medij non pertinere propriè ad electionem, sed ad consensum: nam ut infrà dicemus, consensus & electio non distinguntur per hoc quòd ille sit simplex, hæc verò efficax complacentia medij, sed quia ut docet D. Thomas infrà qu. 15. art. 3. ad 3. *Electio addit supra consensum quandam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur:* unde cùm in volitione unici medij non sit talis relatio, ejusmodi volitio non erit propriè electio, sed consensus.

42. Respondeo secundò, data Majori, distinguendo Minorem: in medio æquali aut minùs bono ratio boni utilis reperitur, si considerentur secundùm se, seu seorsim, concedo: si comparentur ad aliud æquè vel magis bonum, nego: nam medium minùs bonum, respectu melioris, induit rationem mali, ut suprà ostendimus: æquale verò respectu æqualis se habet ut indifferens, quia non habet suprà illud rationem quâ ei anteponatur. Per quod patet ad confirmationem.

43. Tertiò contra secundam conclusionem proponi solet hoc vulgare argumentum: Si homini proponuntur duo bona omni ex parte æqualia, v. g. famelico duo panes vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, & cæteris conditionibus, vel eliget alterum, aut utrumque, aut neutrum? Si primum, habetur intentum, tunc enim non ab aliqua majori bonitate proposita determinabitur voluntas, quia, ut supponimus, non datur, sed præcisè à se: secundum verò non potest stare, quia supponimus quòd illi famelico non permittatur utrumque panem tollere, sed alterum tantùm: tertium denique non videtur probabile: ridiculum enim videtur quod famelicus ille adinstar Tantali malit in sua fame perire, quàm cibum paratum attingere, seu eligere: Ergo &c.

44. Respondeo quod tunc famelicus ille ex subito quodam motu & naturali impetu, absque deliberatione & rigorosa electione, assumet unum ex illis panibus. Quod si velit perfectè deliberare, & de melioritate cibi consulere, voluntas applicabit intellectum ad investigandum in uno ex illis mediis aliquam rationem boni & convenientis seu commodi, quâ emineat supra aliud, ut docet D. Thomas hîc art. 6. ad 3. Si autem post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel à motivis extrinsecis, sicut sunt circunstantiæ aut aliæ conditiones occurrentes, vel experientiâ propriæ libertatis, quam poterit velle circa unum potiùs quàm circa alterum exercere; & tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solùm ex parte principij elicitivi electionis, sed etiam ex parte objecti, & habebit rationem motivi allicientis, & inclinantis ad eligendum

id quod ex ſua intrinſeca bonitate æquale & indifferens eſt. Et in hoc magna latet æquivocatio & hallucinatio apud Adverſarios : cùm enim voluntas eligat illud objectum, quia vult, & ly *quia* poſſit dicere & cauſam efficientem, ſeu elicientem, & cauſam objectivam, ſeu allicientem ; exiſtimant non requiri, quòd libertas voluntatis ſe habeat ut ratio motiva & alliciens, ſed ſufficere quod ſe habeat ut effectiva & eliciens ſine novo motivo. Nos verò dicimus utrumque deſiderari, & non ſufficere ut libertas voluntatis effectivè, ſeu elicitivè ad talem electionem concurrat, ſed inſuper requiri, quòd objectivè ſeu motivè in eam influat : quia homo non inveniens in minori aut æquali bono quod moveat ſufficienter ex meritis objecti, apprehendit & proponit voluntati pro motivo eligendi ſuam libertatem, ſeu placitum gratuitum, quod applicat huic objecto, & ex tali applicatione facit quod præemineat, & magis ponderet, magiſque voluntatem alliciat & inclinet, quàm aliud magis vel æquè bonum : unde licèt tunc eligat id quod minùs eſt bonum ex parte rei electæ in ſe, ſemper tamen eligit id quod eſt majus & convenientius ex parte motivi.

45. Objicies quartò : Voluntas non eſt minus libera in electione mediorum, quàm in finis intentione : Sed poteſt intendere finem minus bonum, relictô meliori, & præferre matrimonium v. g. celibatui aut religioni, quæ eſt multò perfectior : unde S. Thomas qu. 23. de verit. art. 8. dicit quod *Non eſt perverſitas electionis, ſi homo in appetendo præferat minùs bonum majori bono ; non enim tenetur homo proſequi meliora ſemper in operando :* Ergo etiam poteſt eligere minùs bonum, relicto meliori.

46. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem : eadem enim eſt ratio de intentione finis, ac de electione mediorum ; unde licèt ex duobus finibus poſſit quis velle illum, qui ſecundùm ſe & materialiter deterior eſt, ſemper tamen vult illum, qui ex parte motivi ſeu dictaminis judicatur melior, aut convenientior ſubjecto illum intendenti. Ad D. Thomam dicendum eſt, illum in eo loco ſolùm docere quòd non tenentur homines ſemper eligere meliora, v. g. ſtatum religionis, ſed rectè poſſunt eligere minùs bona, putà ſtatum conjugalem : verùm licèt qui eligit tunc ſtatum conjugalem, relinquat quod melius eſt in ſe, & quod melius judicatur judiciô ſpeculativô, ſcilicet religionem; eligit tamen quod judiciô practicô judicat hîc & nunc ſibi eſſe magis conveniens, ſcilicet uxorem ducere.

47. Objicies ultimò : Deus de facto elegit minus bonum, relicto meliori : Ergo à fortiori id poteſt voluntas humana. Conſequentia patet : tum quia noſtra voluntas eſt quædam participatio voluntatis divinæ : tum etiam quia voluntas Dei magis inclinata eſt ad bonum, quàm voluntas hominis. Antecedens verò probatur : Deus elegit iſtum mundum condere, potiùs quàm alium, & tamen potuit alios mundos in infinitum iſtô præſtantiores creare, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 25. art. 6. Item Chriſtus potuit perfectiora Sacramenta inſtituere, perfectiores Apoſtolos eligere, & ſic de cæteris : Ergo Deus poteſt eligere, & de facto elegit minus bonum & perfectum, relictô meliori & perfectiori.

48. Reſpondeo primò, conceſsô Antecedenti, negando Conſequentiam & paritatem : quia ut docet D. Thomas 1. p. qu. 20. art. 2. hæc eſt differentia inter voluntatem Dei & noſtram, quòd voluntas divina non ſupponit, ſed ponit bonitatem in rebus quas diligit & eligit ; unde non ideò illas eligit, quia ſunt magis bonæ ; ſed potiùs ex dilectione & electione Dei, majorem vel minorem prout vult bonitatem participant.

Addo quod, cùm Deus in operibus ad extra intendat manifeſtationem ſuæ gloriæ, quæ magis relucet in hoc quod per media magis improportionata attingat finem quem intendit, non mirum quod interdum eligat creaturas minus nobiles & perfectas, & media quæ ex ſe videntur minus apta ad finem obtinendum : ſicut quando per homines pauperes, indoctos, & inermes, fidei ſubjecit Reges, Oratores, & Philoſophos, ac mundum univerſum. Unde Apoſtolus 1. ad Corinth. 1. *Quæ ſtulta ſunt mundi elegit Deus, ut confundat ſapientia, & infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, &c.*

Secundò reſponderi poteſt, quòd licèt Deus non ſemper eligat aut faciat quod melius & convenientius eſt ex parte rei electæ, ſeu ex parte intrinſecæ bonitatis rei in ſe, benè tamen quod eſt melius ex parte motivi eligendi : quod motivum eſt ſua libertas, ſeu placitum gratuitum ſuæ voluntatis, quod applicat objecto cui vult, & ex tali applicatione facit quod res in ſe minus bona, & perfecta entitativè, præemineat & in ordine eligibili præponderet meliori & perfectiori, ut antea expoſuimus. 49.

ARTICVLVS IV.

An ſuppoſita efficaci & abſoluta intentione finis, ſi unum tantùm occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad eius electionem neceſſitetur.

PARTEM negativam tenent Nominales, ut refert Suarez hîc diſp. 8. ſect. 4. affirmativa tamen communis eſt apud Doctores tam domeſticos, quàm extraneos. Cum quibus

50. Dico : Stante volitione efficaci finis, neceſſariò ſequitur electio medij, quod intellectus judicat eſſe unicum ad obtinendum finem. Ita colligitur ex D. Thoma hîc art. 6. ubi quærit an homo eligat ex neceſſitate, & contra partem negativam, in cujus favorem abſolutè concludit, objicit primò, ſic ſe habere finem ad electionem, ſicut principia ad concluſiones : ex principiis autem concluſionem neceſſariò ſequi, ac proinde ex fine aliquem neceſſariò moveri ad electionem : Cui argumento reſpondet *quod non ſemper ex principiis ex neceſſitate procedit concluſio, ſed tunc ſolùm quando principia non poſſunt eſſe vera, ſi concluſio vera non ſit ; & ſimiliter non oportere quòd ſemper ex fine inſit homini neceſſitas ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, quia non omne quod eſt ad finem tale eſt, quòd ſine eo finis haberi non poſſit, aut ſi tale ſit, non ſemper ſub tali ratione conſideratur.* Quibus verbis inſinuat Doctor Sanctus, quod ſi illud quod eſt ad finem ſit tale, ut ſine eo finis haberi non poſſit, debet neceſſariò eligi, ſuppoſitâ efficaci intentione finis. Unde 1. p. qu. 19. art. 3. ſic ait : *Ea quæ ſunt ad finem non neceſſariò volumus, volentes finem, niſi ſint talia ſine quibus finis eſſe non poteſt : ſicut volumus cibum, volentes conſervationem vitæ, & navem, volentes tranſfretare.*

51. Probatur etiam concluſio duplici ratione, A quam locis citatis indicat S. Doctor. Prima ſic poteſt proponi: Sicut ſe habet notitia principiorum ad notitiam concluſionum, ita ſe habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impoſſibile eſt poſitâ notitiâ principiorum, non ſequi notitiam concluſionis, quæ cum ipſis habet neceſſariam connexionem, & cujus veritate non ſtante, nequit ſtare veritas principiorum: Ergo etiam impoſſibile eſt ſtare efficacem intentionem finis, & non ſequi electionem unici medij, ſine quo non poteſt acquiri.

52. Secunda ratio eſt: Voluntas non poteſt (volitione ſaltem abſolutâ & efficaci) velle impoſſibilia, ut ſupra oſtendimus: Atqui ſi abſolutè & B efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium quod eſt unicum, & ſine quo finis obtineri non poteſt, vellet volitione abſolutâ & efficaci aliquid impoſſibile, ut patet: Ergo non poteſt voluntas, ſuppoſitâ intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, ſed ad illud eligendum neceſſitatur.

53. Confirmatur: Si voluntas poſitâ intentione finis, unicum quod occurrit medium repudiare valeret, poſſet etiam ſimul efficaciter velle & nolle obtinere talem finem: Sed hoc dici nequit: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: in primis enim finem illum efficaciter vellet, cùm intentio non ſit ſimplex affectus & complacentia in fine, ſed volitio efficax illius. Non vellet autem illum efficaciter, quia efficax volitio finis C eſt virtualis volitio mediorum, & implicitè ſeu virtualiter illam continet. Unde Chriſtus dicebat Joan. 14. *Si quis diligit me* (ſcilicet efficaciter) *mandata mea ſervabit.* Et Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerva mandata.* Item de eo qui pauperi non dat eleemoſynam, quando ipſa eſt medium neceſſarium ad præceptum charitatis obſervandum, dicitur 1. Joan. 3. *Quomodo charitas Dei manet in illo?*

54. Hæ rationes oſtendunt, voluntatem ad electionem medij, quod intellectus judicat eſſe unicum, neceſſitari non ſolùm quantùm ad ſpecificationem, ſed etiam quoad exercitium, pro D eo ſaltem tempore, quô intellectus judicat eſſe neceſſarium, ut electio exerceatur ad conſecutionem finis: nam impoſſibile eſt quòd intentio finis ſit efficax, niſi in actu exercito inferat electionem mediorum, eo tempore quo finis debet executioni mandari: v. g. qui intendit cras flumen tranſire, & videt non poſſe niſi per pontem, poteſt quidem volitionem talis medij ſuſpendere uſque ad tempus quo debet tranſire, ſed cùm inſtat hora tranſitûs, non poteſt talis medij electionem non ponere.

55. Objicies contra hanc concluſionem: Si ſuppoſitâ efficaci intentione finis, homo ex neceſſi- E tate eligeret medium, quod intellectus judicat eſſe unicum, vel talis neceſſitas oriretur ex fine, vel ex ipſo medio? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Minor probatur: Talis neceſſitas non poteſt peti ex fine, quia finis non movet efficaciùs ad eligendum medium, quàm moveat ad ſeipſum appetendum; cùm non moveat ad amorem illius, niſi quia movet ad amorem ſui: Sed finis particularis non movet voluntatem neceſſariò ad amorem ſui: Ergo nec ad electionem illius medij. Non poteſt etiam illa neceſſitas oriri ex ipſo medio: Quia voluntas à nullo bono particulari & limitato neceſſitari poteſt: Sed medium illud, quamvis unicum, habet bonitatem finitam & limitatam, cùm nullam aliam habeat, præter bonitatem finis extrinſecè participatam, quam ſupponimus eſſe limitatam: Ergo, &c.

Reſpondeo neceſſitatem illam neque ex fine, 56. neque ex medio ſolitariè ſumptis, ſed ex neceſſaria connexione medij cum fine ortum habere: ſicut quando dicitur, *ſi Petrus currit, neceſſariò movetur*, neceſſitas hujus illationis & conſequentiæ, neque ex curſu, neque ex motu Petri, quæ ſunt contingentia, provenit; ſed ex connexione neceſſaria quæ reperitur inter Antecedens & Conſequens, & inter motum Petri & ejus curſum. Poteſt etiam dici, hanc neceſſitatem provenire ex ipſo medio, ſuppoſitâ efficaci intentione finis: quia licèt medium, quando eſt unicum, non habeat omnem rationem boni ſimpliciter, habet tamen omnimodam utilitatem, quæ eſt bonitas medij, formaliter ut medium eſt: quare licèt neceſſitatem omnimodam & abſolutam inducere non poſſit, poteſt tamen cauſare neceſſitatem ſecundùm quid, & hypotheticam; quæ libertati non præjudicat, ut communiter docent Theologi. Unde electio hujus medij poteſt eſſe meritoria, vel culpabilis, ut patet tum in eo qui ex efficaci intentione ſalutis eligit obſervantiam præceptorum, quæ eſt unicum & neceſſarium medium ad vitam æternam conſequendam; juxta illud Chriſti Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, ſerva mandata.* tum etiam in illo qui habens intentionem efficacem obtinendi ſanitatem, audit à Medico unicum medium ad eam conſequendam eſſe acceſſum ad non ſuam; talis enim, eligendo illud medium, peccat mortaliter.

DISPVTATIO X.

De Conſilio & Conſenſu.

Ad quæſtionem 14. & 15. Divi Thomæ.

EXPLICATA naturâ electionis diſſerit S. Doctor de duplici actu, qui ad illam prærequiritur, conſilio ſcilicet, qui eam dirigit ac regulat, & media per illam acceptanda perquirit; & conſenſu, qui eſt approbatio ſive complacentia de ipſorum inventione & utilitate. Pauca autem circa hos duos actus dicenda occurrunt: unde utrumque hâc diſputatione complectemur.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum Conſilium formaliter ſit ſola inquiſitio rationis, vel etiam judicium ſeu ſententiam intellectûs includat?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas proponitur & reſolvitur.

NOTANDVM primò, quòd ſicut in ſyllo- I. giſmo duo ſunt, præmiſſæ ſcilicet & concluſio: ita in conſilio, quod eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſyllogiſmus prudentiæ, duo præcipuè actus intellectûs interveniunt; inquiſitio ſcilicet mediorum, quæ

juvare poſſunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate & convenientia: primum ſe habet ut via, ſecundum ut terminus: nam per inquiſitionem rationis pervenimus ad judicium de mediis convenientibus.

2. Notandum ſecundò, quòd duplex eſt judicium terminans actum conſultationis circa media: primum eſt, quô intellectus judicat ex multis mediis propoſitis aliqua eſſe utilia, & alia inutilia; quod judicium ſequitur conſenſus, reſpectu mediorum utilium, ut dicemus articulo ſequenti: ſecundum eſt, quô ex mediis jam inventis per inquiſitionem, & judicatis utilibus, facta iterum collatione utilitatis eorum inter ipſa, judicat intellectus unum eſſe utilius & convenientius, ſubindeque cæteris præferendum; & hoc judicium, quod appellatur ſententia, ſeu deliberatio, immediatè deſervit electioni. Inquirimus ergo, an conſilium conſiſtat ſolùm in inquiſitione mediorum, vel etiam includat judicium ſeu ſententiam, quâ intellectus practicè judicat hoc medium eſſe eligendum; quæ eſt veluti concluſio totius proceſſus qui reperitur in conſilio. Pro reſolutione

3. Dico, conſilium humanum, ſeu prout reperitur in hominibus, utrumque actum includere: in Deo verò non dicere inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed tantùm judicium rationis practicæ de eorum convenientia & bonitate. Ita communiter docent Thomiſtæ, præſertim Caietanus & Conradus hîc art. 1. contra Vazquem, Azorium, Corneio, & alios Recentiores, exiſtimantes conſilium in ſola inquiſitione mediorum conſiſtere.

4. Probatur prima pars ratione notabili primo inſinuata. Conſilium eſt quidam rationis practicæ diſcurſus, & veluti quidam ſyllogiſmus prudentiæ, cujus concluſio eſt judicium, ſeu ſententia; unde ſicut in ſpeculativis præmiſſæ ſolùm inchoativè ſunt ſyllogiſmus; completæ autem per concluſionem quam inferunt, ſimul cum ea perfectum ſyllogiſmum efficiunt: ita in practicis inquiſitio rationis ſolùm inchoativè eſt conſilium, completa autem per judicium, ſimul cum ipſo conſilium perfectè & completè efficit & componit.

5. Confirmatur: Tam in conſilio communi plurium, quàm in particulari cujuſcumque, ſi multiplicatis difficultatibus non pervenitur ad judicium, ſeu deliberationem & ſententiam, ſed ipſa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes ſentiunt & dicunt conſilium non eſſe completum: Ergo conſilium, ſecundùm communem modum concipiendi & loquendi, non ſolùm inquiſitionem & conſultationem de mediis, ſed etiam judicium ſeu ſententiam de eorum convenientia & bonitate importat.

6. Confirmatur amplius: Si judicium eſſet omnino extra conſilium, illud nullo modo reperiretur in Deo: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ut ſtatim dicemus, in Deo non reperitur inquiſitio ſeu conſultatio de mediis: Ergo ſi conſilium in ea ſolùm conſiſteret, & judicium ſeu ſententiam de convenientia mediorum non importaret, nullo modo reperiretur in Deo. Minor verò probatur ex variis Scripturæ locis, in quibus Deo & Chriſto paſſim attribuitur conſilium: nam Job. 12. dicitur: *Apud ipſum eſt ſapientia & fortitudo, & ipſe habet conſilium & intelligentiam.* Et Jeremiæ 32. Deus appellatur, *Magnus conſilio & incomprehenſibilis cogitatu.* Item Iſaiæ 46. Deus dicit: *Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet.* Et Apoſtolus ad Epheſ. 1. aſſerit quod Deus *operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ.* Denique Iſaïæ 9. Chriſtus vocatur *Admirabilis conſiliarius*, & cap. 11. Spiritus conſilij ſuper eum requieſcere dicitur. At hæc loca debent in ſenſu proprio & non metaphorico accipi; cùm ex hoc nullum ſequatur inconveniens, ut patebit ex dicendis in probatione ſecundæ partis: Ergo conſilium reperitur in Deo.

Probatur igitur ſecunda pars concluſionis ex 7. D. Thoma 1. p. qu. 22. art. 1. ad 1. ubi ait: *Ipſa ratio rerum agendarum conſilium in Deo dicitur, non propter inquiſitionem, ſed propter certitudinem cognitionis, ad quam conſiliantes inquirendo perveniunt.* Et clariùs hîc art. 1. cùm ſibi objeciſſet in ſecundo argumento: *Inquirere intellectus diſcurrentis eſt, & ſic Deo non convenit, cujus cognitio non eſt diſcurſiva: Sed conſilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Epheſ. 1. quod operatur omnia ſecundùm conſilium voluntatis ſuæ: Ergo conſilium non eſt inquiſitio:* Reſpondet, *Quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda ſunt abſque omni defectu qui invenitur in nobis: ſicut in nobis ſcientia eſt concluſionum per diſcurſum à cauſis in effectus: Sed ſcientia dicta de Deo, ſignificat certitudinem de omnibus effectibus in prima cauſa, abſque omni diſcurſu. Et ſimiliter conſilium attribuitur Deo, quantùm ad certitudinem ſcientiæ, vel judicij, quæ in nobis provenit ex inquiſitione conſilij: Sed hujuſmodi inquiſitio in Deo locum non habet; & ideò conſilium ſecundùm hoc Deo non tribuitur. Et ſecundùm hoc Damaſcenus dicit, quòd Deus non conſiliatur; ignorantis enim eſt conſiliari.* Quibus verbis clarè docet, quòd ſicut ſcientia reperitur in Deo, abſque diſcurſu; ita & conſilium abſque inquiſitione: quia inquiſitio ſupponit ignorantiam vel dubitationem; nemo enim prudens inquirit quod probè ſcit, nec quærit quod poſſidet: ignorantia autem & dubitatio non habent locum in Deo: Ergo neque inquiſitio. In Angelis tamen, in quibus poteſt eſſe neſcientia, poteſt etiam eſſe inquiſitio, licèt ſine diſcurſu. Unde Dionyſius 7. cap. cœleſtis hierarchiæ introducit Angelos quæſtionem facientes ad Jeſum de ſuſceptæ pro nobis carnis opere, juxta illud Iſaiæ 63. *Quis eſt iſte qui venit de Edom, tinctis veſtibus de Boſra? Iſte eſt formoſus in ſtola ſua.* Et Pſal. 23. *Quis eſt iſte Rex gloriæ?* Quare in Angelis conſilium de ſupernaturalibus, quorum habent neſcientiam, non ſolùm judicium, ſed etiam inquiſitionem poteſt includere, quia de illis dubitare poſſunt.

§. III.

Solvuntur objectiones.

8. OBIICIES primò contra primam partem concluſionis: D. Thomas hîc ar. 1. ait: *Inquiſitio rationis quæ eſt ante judicium de eligendis, conſilium vocatur:* Ergo conſilium non includit judicium, ſed in ſola inquiſitione rationis conſiſtit.

Reſpondeo Divum Thomam loqui de conſilio inchoativè: nam ſicut præmiſſæ ante concluſionem ſunt ſyllogiſmus inchoativè; ita inquiſitio rationis ante judicium de eligendis, eſt inchoativè conſilium: ſicut tamen ſyllogiſmus

non censetur completus ante conclusionem, ita A nec consilium ante judicium seu deliberationem de agendis; si enim inquiritur, & ad deliberationem & resolutionem non pervenitur, nihil datur consilij. Unde Caietanus hîc art. 1. ait: *Consilium significat inquisitionem completam, id est, usque ad judicium inclusivè.*

9. Objicies secundò: Consilium & judicium sunt actus diversarum virtutum: Ergo unum non includitur in alio. Consequentia videtur bona: nam si unus ex illis actibus in alio includeretur, scilicet judicium in consilio, ab eadem virtute uterque eliceretur. Antecedens verò est D. Thomæ infra qu. 57. art. 6. & 2. 2. qu. 51. art. 1. & 3. ubi docet Eubuliam esse virtutem ad benè consi- B liandum, & synesim ad rectè judicandum.

10. Respondeo distinguendo Antecedens: Consilium & judicium sunt actus diversarum virtutum, si loquaris de consilio inadæquatè, concedo; sic enim una pars ejus, quæ est inquisitio, est actus eubuliæ, alia verò actus synesis, seu gnome: si autem loquaris de consilio adæquatè, nego. Nam sicut consilium adæquatè sumptum dicit duos actus rationis, scilicet inquirere & judicare; sic ad ipsum concurrunt duæ virtutes prædictæ, sed neutra producit consilium adæquatè. Nec mirum quod totus syllogismus practicus procedat à duplici virtute intellectuali practica; cùm etiam integer syllogismus speculativus procedat à duplici virtute intellectuali speculativa, scilicet ab intelligentia quantùm ad præmissas, & à scientia quantùm ad conclusionem.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

11. EX dictis inferes, consilium, ut reperitur in hominibus, esse inquisitionem & judicium rationis practicæ circa media à nobis apponenda, quando res est dubia, & momenti alicujus. In qua definitione inquisitio & judicium est genus, quia in homine non reperitur judicium D absque prævia inquisitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquisitiones & judicia intellectus speculativi, ut Mathematicæ consultationes & demonstrationes, consilia non sunt, ut dicit Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. Subditur *circa media*, quia ut docet S. Thomas hîc art. 2. consilium non est de fine, sed solùm de his quæ sunt ad finem: cùm enim sit quidam discursus intellectus practici, ut supra ostendimus, sicut discursus non est de principiis, sed de conclusionibus; ita nec consilium de fine, qui se habet ut primum principium in agibilibus, sed solùm de mediis, quæ ad ejus assecutionem conduE cunt. Unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 5. *Consultamus*, inquit, *non de fine, sed de his quæ ad finem tendunt: nam neque medicus an sanare, neque orator an persuadere, neque politicus an bonis legibus civitatem temperare debeat, neque ex aliis quispiam de fine consultat; sed omnes cùm finem quemdam statuerint, quomodo aut per, quæ eam consequi possint deliberant.* Deinde dicitur *à nobis apponenda*, quia ut probatur art. 3. consilium solùm est circa ea quæ à nobis aguntur, seu quæ curæ & dominio nostro subjecta sunt. Unde Galli v. g. non habent consulere quomodo Indi vivere vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res est dubia, & momenti alicujus*, quia ut docet S. Doctor art. 4. ea quæ sunt certa & determinata in aliqua arte vel disciplina, sub consilio non cadunt: Vanè enim (inquit Aristoteles ubi supra) consuleret Grammaticus, quomodo formandi sunt litterarum characteres, & Geometra quomodo describendum sit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata sunt. Sic Moyses Exodi 25. non consuluit artifices peritos, quomodo fabricandum esset tabernaculum, quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non est consultatio: nam de illis vir prudens non est sollicitus, quia parùm refert quòd sic vel aliter agantur, aut contingant: unde dicitur quod *de minimis non curat Prætor.* Et per hæc satis videntur exposita quæ docet D. Thomas qu. 14.

12. Solùm id quod art. 5. dicit, nempe consilium fieri modo resolutorio, indiget explicatione, quoniam à Caietano & aliis obscurè exponitur. Sciendum est igitur, quod in rebus materialibus processum hunc resolutivum appellamus, qui procedit ab eo quod est posterius in esse, ad id quod est prius; sic enim resolutio domûs v. g. procedit à forma domûs, ad lapides, ligna & alia quæ priùs fuerunt in esse, quàm ipsa forma domûs. Econtra verò processus ille compositivus dicitur, qui ab his quæ sunt priora in esse, C ad ea quæ sunt in esse posteriora, & in cognitione seu intentione priora, ascendit, ut patet in constructione domûs: forma enim domûs, quæ in intentione & cognitione artificis prior est, resultat ex conjunctione lapidum, lignorum, & similium, quæ in esse & in ordine executionis priora sunt, & posteriora in ordine intentionis. Quia ergo consilium à fine, qui est posterior in esse & in executione, procedit ad media, quæ in eodem ordine priora sunt, utpote causæ ipsius finis, modo resolutorio procedere dicitur. Usus verò & imperium, modo compositivo procedunt: quia à mediis, quæ sunt in esse & in executione priora, ascendunt ad finem, qui in cognitione & intentione prior est, & posterior in executione. D

ARTICVLVS II.

An Consensus sit actus realiter ab electione distinctus?

13. NOTA primò: nomen *Consensus* tribui posse cuicumque actui libero voluntatis, acceptantis bonum ab intellectu propositum, quomodo dicitur peccatum perfici consensu; & sic non est specialis actus voluntatis, nec solùm circa media, sed etiam circa finem versatur: quia tamen consensus propriè videtur fieri post E perfectam deliberationem & consultationem, ideò peculiariter usurpatur à Theologis ad significandum quendam peculiarem voluntatis actum circa media, jam à ratione proposita, & judicata convenientia; & de consensu sic accepto inquirimus, an sit actus ab electione realiter distinctus?

14. Nota secundò, quòd cùm consensus sequatur judicium de convenientia & utilitate mediorum, & intellectus judicare possit, plura media vel unum tantùm ad finem obtinendum posse conducere, voluntas per consensum, vel in plura media, vel in unum tantùm ferri potest. His præmissis,

Dico: Cùm voluntas per consensum fertur ad plura

plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter diſtinctus ab electione: cùm autem fertur in unicum medium, tunc conſenſus & electio ſolùm ratione differunt.

16. Prima pars probatur ex D. Thoma hîc quæſt. 15. artic. 3. ad 3. ubi ait: *Electio addit ſupra conſenſum quandam relationem reſpectu ejus cui aliquid præeligitur, & ideò poſt conſenſum adhuc remanet electio. poteſt enim contingere quòd per conſilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum conſentitur: ſed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo.* Quibus verbis in primis docet quòd electio addit ſupra conſenſum aliquam relationem: deinde ſubdit, quòd voluntas per conſenſum fertur ad plura media judicat utilia, & hoc antequam fiat electio. Unde ex hoc D. Thomæ teſtimonio, duo argumenta erui poſſunt. Primum eſt: Id quod addit aliquid ſupra aliud, realiter ab illo diſtinguitur: Sed electio addit aliquid ſupra conſenſum, quando voluntas per illum fertur ad plura media, nempe relationem ad illud medium quod cæteris anteponitur; eſt enim acceptio unius præ alio: Ergo cùm voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc talis conſenſus eſt actus realiter ab electione diſtinctus.

17. Secundum argumentum ſic poteſt proponi. Prius realiter à poſteriori diſtinguitur: Sed quando plura quæ inventa ſunt placent, & unum ſolùm ex illis eligitur, tunc conſenſus prior eſt electione; cùm priùs plura illa placeant, & deinde ex illis unum eligatur: Ergo tunc conſenſus realiter ab electione diſtinguitur.

18. Confirmatur: Cùm voluntas per conſenſum fertur ad plura media, tunc inter conſenſum & electionem intercedit aliquis actus intellectûs, nempe judicium practicum, quô ex mediis illis judicat unum eſſe utilius & convenientius, ſubindeque aliis præferendum, ut articulo præcedenti, notabili ſecundo expendimus: Ergo tunc conſenſus realiter ab electione diſtinguitur.

Secunda etiam pars concluſionis ibidem à S. Doctore traditur, ſubdit enim poſt verba relata: *Sed ſi inveniatur unum ſolum quod placeat, non differunt re conſenſus & electio, ſed ratione tantùm, ut conſenſus dicatur, ſecundùm quod placet ad agendum; electio autem, ſecundùm quod præfertur his quæ non placent.* Unde tunc conſenſus non antecedit electionem, ſed in ea intimè imbibitur, nec regulatur per aliud judicium, quàm per ſententiam quâ intellectus practicè judicat, medium illud unicum neceſſariò eſſe eligendum, ut obtineatur finis. Non eſt etiam tunc electio completa, & propriè ac rigorosè ſumpta, cùm illa ſit acceptio unius præ alio, ſed incompleta & largè ſumpta, quæ dicit ſolùm volitionem efficacem medij ordinati ad finem, ut diſputatione præcedenti annotavimus. *art. 3. §. 3.*

DISPVTATIO XI.

De uſu & imperio.

Ad quæſtionem 16. & 17. Divi Thomæ.

DIXIMVS de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis: nunc breviter agendum eſt de his qui ad ordinem executionis ſpectant, de quibus D. Thomas qu. 16. & 17.

ARTICVLVS PRIMVS.

An in noſtra voluntate reperiatur uſus poſt electionem, qui ſit actus diſtinctus ab illa?

NEGANT Vazquez hîc diſput. 47. cap. 2. & Salas tract. 9. diſp. 1. ſect. 7. Affirmant verò cæteri Theologi, præſertim Diſcipuli Divi Thomæ. Unde ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur, & duplici ratione ſuadetur.

DICO igitur: Præter electionem mediorum dari in voluntate noſtra actum, quô cæteras potentias applicat ad operandum, qui *uſus activus* appellatur. 1.

Pro intelligentia & probatione hujus concluſionis, Sciendum eſt duplicem dari uſum, activum ſcilicet & paſſivum: uti activè eſt applicare aliquid ad aliud: uſus verò paſſivus dicitur qui ex activo reſultat; unde cùm ex illo non ſolùm motio & applicatio paſſiva, ſed etiam operatio exequentis facultatis reſultet, talis operatio *uſus paſſivus* appellatur. Et de hoc uſu loquitur D. Thomas hîc art. 1. dum ait: *Operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur uſus ejus; ſicut equitare eſt uſus equi, & percutere uſus baculi.* Hoc præſuppoſito:

Probatur primò concluſio ex D. Thoma hîc art. 1. & 4. ubi expreſsè ponit in voluntate noſtra actum, qui dicitur uſus, ab electione diſtinctum & illâ poſteriorem. 2.

Reſpondet Vazquez: D. Thomam non conſtituiſſe in voluntate creata uſum, qui ſit actus à voluntate elicitus, ſed ſolùm qui ſit actus à voluntate imperatus; ſcilicet actus potentiarum exequentium, qui fiunt ex motione voluntatis, & ideò appellatur uſus voluntatis, non elicitivè, ſed imperativè. 3.

Sed contra primò: S. Thomas ſupra in introductione qu. 8. ſic ait: *Conſiderandum eſt de actibus qui ſunt immediatè ipſius voluntatis, velut à voluntate eliciti: & primò de actibus quibus movetur in finem, & deinde de actibus quibus movetur ad ea quæ ſunt ad finem:* Sed inter actus quibus voluntas movetur ad ea quæ ſunt ad finem, in introductione quæſt. 13. numerat uſum, ait enim illos eſſe tres, *eligere, conſentire, & uti:* Ergo ſentit *uti* eſſe actum à voluntate elicitum. 4.

Secundò, Poſtquam idem S. Doctor egit de actibus voluntatis erga finem & media, à qu. 8. uſque ad 16. incluſivè, ait in titulo qu. 17. *Deinde conſiderandum eſt de actibus imperatis à voluntate*, ſcilicet de imperio & aliis: Ergo ſentit alios, de quibus antea tractavit (inter quos eſt uſus) eſſe à voluntate elicitos. 5.

Tertiò, D. Thomas hîc qu. 16. art. 1. finem corporis ita concludit: *Unde manifeſtum eſt quòd uti, propriè eſt actus voluntatis:* Atqui actus qui ad voluntatem pertinent ſolùm imperativè, non dicuntur propriè eſſe voluntatis, ſed aliarum potentiarum ex voluntatis motione operantium, ut apertè docet de imperio qu. ſequenti art. 8. Ergo idem quod priùs. 6.

7. Quartò, Idem Doctor Angelicus hîc art. 4. ad 1. ait : *Ipſam executionem operis præcedit motio, quâ voluntas movet ad exequendum, ſequitur autem electionem : & ſic cùm uſus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium eſt inter electionem & executionem :* Atqui ad executionem pertinent actus aliarum potentiarum : Ergo cùm uſus, juxta D. Thomam, ad motionem voluntatis pertineat, & mediet inter electionem & executionem, non conſiſtit in actibus aliarum potentiarum, nec in electione, ſed in aliquo ab illis diſtincto. Unde Granado hîc controv. 2. diſp. 5. num. 2. Sodales ſuos (Vazquem ſcilicet & Salas) notans, ait : *Omnino ergo contra B. Thomam & veritatem ſentiunt nonnulli Docti juniores, qui non ſolum iſtum actum* (loquitur de uſu activo) *in voluntate non admittunt, ſed contendunt non admitti à S. Doctore.*

8. Probatur ſecundò concluſio ex doctrina quam tradit S. Thomas hîc art. 4. in corp. ubi docet voluntatem duplicem habitudinem ad volitum dicere; unam ſecundùm quod eſt in voluntate per quandam proportionem, & aliam ad volitum habendum realiter; & quia ad primam ſpectat electio, & ad ſecundam uſus, infert uſum eſſe poſt electionem. Ex quo ſic poſſumus arguere : Actus voluntatem cum volito conjungens ſolùm affectivè, diſtinctus eſt eſſentialiter ab actu conjungente voluntatem cum volito ut realiter habito : At electio ſolùm primo modo conjungit voluntatem cum volito, nam ex vi illius volitum non habetur in re; uſus autem realiter eam conjungit cum volito, cùm ex vi illius potentiæ exequentes applicentur, & effectus ſtatim ſequatur : Ergo electio & uſus realiter diſtinguntur.

9. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio. Illi actus realiter diſtinguntur, quorum unus pertinet ad ordinem intentionis, & alius ad ordinem executionis : Sed electio & uſus ſic ſe habent; nam ordo intentionis incipit ab intentione finis, & completur in electione mediorum, ut docet S. Thomas loco citato; ordo verò executionis incipit ab uſu, quô moventur & applicantur potentiæ exequentes ad executioni mandandum quod electum eſt, & completur in finis realiter habiti fruitione : Ergo electio & uſus ſunt actus realiter inter ſe diſtincti.

10. Probatur tertiò : Quando nova difficultas ſe offert, voluntas indigèt novâ applicatione & conatu, ſubindeque novo actu ad illam vincendam : At in executione major difficultas ſe offert, quàm in ſola electione; quia eligere eſt actus merè internus, in quo voluntas ſolùm certat ſecum, nec habet aliud impedimentum, aut difficultatem, quàm eam quæ ſe tenet ex parte ſui; in exequendo autem non ſolùm certat ſecum, ſed etiam cum aliis potentiis inferioribus, & impedimentis externis; quare videmus multos facillimè judicare, conſiliari, & eligere, ſeu determinare ſe interiùs, qui poſtea in executione deficiunt; ſicut D. Petrus eligebat mori pro Chriſto, & judicabat ſe poſſe facere id quod proponebat, & tamen in executione omnino defecit, & *hæc columna firmiſſima, ad unius auræ impulſum contremuit*, ut loquitur Auguſtinus : Ergo præter actum electionis indiget voluntas novo actu ad exequendum, ſeu ad applicandas potentias executrices ad opus. Unde etiam Aureola martyrij non datur eligentibus per actum interiorem efficaciter mori pro Chriſto, ſed tantùm mortem actu patientibus : quia ſcilicet in actuali tolerantia mortis, eſt ſpecialis difficultas, cui ſpeciale præmium correſpondet.

Tract. 113. in Ioan.

11. Denique ſuadetur concluſio : Actus habentes idem materiale objectum, inſpectum ſub diverſis rationibus, eſſentialiter diſtinguntur, ut patet in intentione, fruitione, & ſimplici complacentia, quæ licèt verſentur circa finem, quia tamen ſub diverſis rationibus illum attingunt, eſſentialiter diſtinguntur : Sed electio & uſus, etſi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud ſub diverſis rationibus; nam electio reſpicit ipſum ut pertinet ad ordinem intentionis, & eſt ultimum in eo, & effectus finis; uſus verò reſpicit illud, ut pertinet ad ordinem executionis, & in eo eſt primum, & cauſa efficiens finis habiti in re : Ergo diſtinguntur eſſentialiter.

12. Confirmatur primò : Electio etſi verſetur circa media, ſpecificatur tamen à fine, quæ eſt ratio formalis appetendi media in ordine intentionis At uſus non à fine, ſed à mediis, ut ſunt cauſæ finis, ſpecificationem deſumit : Ergo gaudent ſpecificativis eſſentialiter diſtinctis, & conſequenter eſſentialiter diſtinguntur.

13. Confirmatur ſecundò : Intentio quæ eſt actus efficax circa finem, diſtinguitur à fruitione ejuſdem finis, quia iſta illum reſpicit præſentem, illa verò quaſi futurum : Atqui etiam electio reſpicit media quaſi futura, uſus verò ut præſentia : Ergo ſunt actus ſpecie diverſi.

§. II.

Solvuntur objectiones.

14. OBIICIES primò cum Vazque : D. Thomas hîc art. 1. in corpore ait : *Vti primò & principaliter eſt voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, & aliarum potentiarum tanquam exequentium :* Sed actus ab ea potentia elicitur, quæ executivè ad illum comparatur : Ergo *uti* non eſt actus à voluntate, ſed ab aliis potentiis exequentibus elicitus.

15. Confirmatur : Ex eo quod Divus Thomas doceat *uti* eſſe actum rationis tanquam dirigentis, non ſequitur eſſe actum ab intellectu elicitum : Ergo pariter ex eo quod aſſerat eſſe actum voluntatis ut primi moventis, non ſequitur eum ab ipſa elici.

16. Confirmatur amplius : Imperium eſt actus voluntatis tanquam moventis; ſiquidem eſt actus intellectûs ut moti à voluntate, ſicut docet D. Thomas qu. ſequenti art. 1. & tamen non eſt à voluntate elicitus : Ergo ex eo quod uſus ſit actus voluntatis tanquam primi moventis, non licet colligere eſſe actum à voluntate elicitum.

17. Ad objectionem reſpondeo, diſtinguendo Minorem : Si executivè activè comparetur ad illum actum, concedo Minorem : ſi paſſivè ſolùm, nego Minorem & Conſequentiam : potentiæ enim motæ à voluntate, non activè, ſed paſſivè comparantur ad uſum, quia mediô illô à voluntate applicantur ad opus. Vel aliter diſtinguo Minorem. Quando actus executio eſt, concedo Minorem : Quando eſt applicatio & motio ad executionem, nego Minorem, & Conſequentiam; quia uſus activus non eſt executio, ſed applicatio & motio potentiarum ad executionem; ſubindeque non elicitur à potentia

exequente, ſed à movente, quæ voluntas eſt. A

18. Ad primam confirmationem, nego Conſequentiam: cùm enim uti non ſit dirigere, ſed movere, eſt illius potentiæ ut elicientis, cujus eſt ut moventis.

19. Ad ſecundam, nego etiam Conſequentiam, ob eandem rationem: imperium enim non eſt ſubſtantialiter motio, ſed directio motiva, & ideò illius potentiæ eſt ut elicientis, cujus eſt ut dirigentis, non verò cujus eſt ut moventis. De quo infrà. *Part. 3.*

20. Objicies ſecundò: Omnis actus à voluntate elicitus, eſt in ea tanquam ſubjecto: Sed uſus non ſubjectatur in voluntate: Ergo non eſt actus ab ea elicitus. Probatur Minor: Actio & paſſio ſunt in eodem ſubjecto: Sed uſus paſſivus eſt in potentiis exequentibus: Ergo & uſus activus. B

21. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum eſt, uſum non eſſe actionem tranſeuntem formaliter, ſed tantùm virtualiter: actio autem virtualiter tranſiens non debet eſſe in eodem ſubjecto in quo eſt paſſio quam infert, ut patet in creatione, & aliis Dei actionibus virtualiter tranſeuntibus.

22. Objicies tertiò: Uſus eſt eſſentialiter electio: Ergo non diſtinguitur ab ea. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò. Omnis actus efficax qui verſatur circa utile ut tale, eſt electio, ſicut omnis actus efficax qui circa finem ut per media conſequendum exiſtit, eſt intentio: At uſus verſatur efficaciter circa utile ut tale: Ergo eſt electio eſſentialiter. C

Secundò probatur idem Antecedens: Deſiderium efficax unius medij præ alio, eſt electio: Sed uſus eſt deſiderium efficax unius medij præ alio; cùm non ſit amor ſpecialiter dictus, qui abſtrahit à præſentia & abſentia, nec delectatio quæ ſupponit bonum habitum: Ergo eſſentialiter eſt electio.

23. Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem reſpondetur, juxta dicta in ultima probatione concluſionis, diſtinguendo Majorem, eamque concedendo de actu efficaci circa utile, ut eſt effectus finis in ordine intentionis; negando autem de actu qui attingit utile, prout eſt cauſa finis in ordine executionis; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam: quia uſus non attingit utile, prout eſt effectus finis in ordine intentionis, ſed prout ipſum cauſat in ordine executionis. D

24. Ad ſecundam probationem, ſub eadem diſtinctione Majoris & Minoris, nego Conſequentiam: dato enim quod uſus ſit deſiderium efficax unius medij præ alio, non tamen eſt electio, ſed actus ab illa diſtinctus; ob rationem jam dictam, quia ſcilicet non erga medium, ut eſt effectus finis, ſed circa finem, quem in ordine executionis cauſat, verſatur. Dixi, dato quod ſit deſiderium: uſus enim non eſt deſiderium de bono futuro, ſed quaſi delectatio de bono utili præſenti; non ſpeculativa, ſed practica, quæ boni præſentiam non ſupponit, ſed cauſat: ſicut enim intuitio purè ſpeculativa objectum præſens non cauſat, ſed cauſatum ſupponit; quæ verò practica eſt, cauſat præſentiam objecti, ut in tractatu de ſcientia Dei fusè declaravimus: ita de delectatione dicendum eſt. Uſus tamen non eſt delectatio in rigore: quia in hac quieſcit appetitus; in uſu autem non quieſcit voluntas, ſed ad finem tendit. E *Diſp. 3. art. 2.*

25. Objicies quartò: In brutis, præter affectum, quo appetitus aliquid appetit, non requiritur alius actus applicans potentiam exequentem ad opus: Ergo neque in nobis, poſitâ electione, alius actus voluntatis ad applicandum alias facultates requiretur.

26. Reſpondent aliqui, negando Antecedens: dicunt enim poſſe diſtingui duos actus in appetitu brutorum, unum quô appetunt bonum delectabile ſibi conveniens & proportionatum; alterum quô moventur quoad executionem ad illud: quia tamen totum hoc faciunt ex inſtinctu naturæ, propriè non utuntur, ſicut nec eligunt.

27. Reſpondeo tamen, datô Antecedenti, negando Conſequentiam, & paritatem: brutum enim ducitur impetu & inſtinctu naturæ ad exequendum; homo autem arbitrio & ratione, & cum quadam proportione & commenſuratione ad finem, & ad circunſtantias hîc & nunc occurrentes, juxta quas diſpenſat efficaciam, conatum, & applicationem ſuam, ut ſit major aut minor, juxta exigentiam difficultatum & negotiorum: & ideò talis applicatio, ſeu uſus, debet eſſe actus voluntatis activè utentis & applicantis, non verò ſolius facultatis motæ & applicatæ; debet etiam eſſe diſtinctus ab electione, quia poſt electionem medij adhuc eſt in arbitrio & poteſtate voluntatis ipſam executionem modificare, & temperare magis vel minus, juxta circunſtantias occurrentes, & exigentiam finis.

28. Objicies quintò: Electio eſt volitio efficax mediorum: Ergo per ſeipſam ſufficiens eſt ad eorum executionem; & ſic inutilis eſt uſus activus, quô potentiæ exequentes applicentur ad opus.

29. Sed nego Conſequentiam: Electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eò quòd ipſa ſola abſque alio actu intellectus & voluntatis ſufficiat, ut media executioni mandentur, ſed quia ad ipſam infallibiliter ſequitur imperium in intellectu, & uſus in voluntate, quô applicantur potentiæ ad exequendum quod electum eſt; ſicut ad intentionem efficacem ſequitur infallibiliter electio mediorum.

30. Objicies ultimò: Voluntas per ſolam electionem movet & applicat intellectum ad eliciendum actum imperij, qui uſum activum præcedit: Ergo etiam ſuppoſitâ electione poteſt voluntas abſque actu diſtincto uti potentiis exequentibus, & ipſas ad operationem applicare.

Reſpondent aliqui ex noſtris Thomiſtis, negando Antecedens: exiſtimant enim quod ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, requiritur actus diſtinctus ab electione, non minus quàm ut utatur potentiis executivis.

Sed hæc ſolutio & doctrina diſplicet: Primò quia D. Thomas hîc qu. 17. art. 3. ad 1. ſic ait: *Poſt determinationem conſilij, quæ eſt judicium rationis, voluntas eligit, & poſt electionem ratio imperat ei per quod agendum eſt quod eligitur, & tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi S. Doctor enumerans ſuo ordine actus concurrentes ad opus, poſt electionem ponit imperium, non enumerando alium actum voluntatis, medium inter electionem & imperium, quô voluntas applicet intellectum ad imperandum: Ergo ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, non requiritur actus diſtinctus ab electione. Idem ſentire videtur Damaſcenus libro 2. fidei cap. 22.

dicens: *Voluntas post electionem, impetum facit* A *ad operationem, & postea utitur:* nam ut interpretatur D. Thomas loco citato, in argumento *sed contra*, per impetum intelligit imperium.

31. Secundò: Electio & usus circa idem versantur: At licèt in ordine reflexo possit dari electio de imperio, distincta ab electione de mediis, si expressè à voluntate appetatur in ordine ad finem, in ordine tamen directo, non datur electio de imperio, sed solùm de mediis: Ergo licèt in ordine reflexo, possit dari usus ab electione distinctus, applicans intellectum ut imperet, in ordine tamen directo talis actus non exigitur.

32. Confirmatur: Voluntas non solùm utitur intellectu ad imperandum, sed etiam seipsâ ad B eligendum: At ut voluntas in ordine directo se ad electionem applicet, non requiritur actus ab intentione distinctus: Ergo ut applicet intellectum ad imperandum, non est necessarius actus ab electione diversus

33. Tertiò: Si ad actum imperij prærequireretur usus aliquis activus ex parte voluntatis, ab electione distinctus, deberet ex parte intellectûs præcedere aliud imperium, regulans hujusmodi usum: Sed hoc dici nequit, alioquin ad istud imperium requireretur alius usus, & sic in infinitum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Non alia ratione probatur necessitas imperij, distincti à judicio regulante electionem, ad applican- C dum potentias exequentes ad opus, nisi quia ad talem applicationem requiritur actus ab electione distinctus: Ergo si ut applicetur intellectus ad imperium, necessarius sit usus distinctus ab electione, requiretur etiam imperium à judicio regulante electionem distinctum.

34. Hâc ergo solutione prætermissâ, meliùs respondetur ad argumentum, concessò Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, Primò quia in exequendo major reperitur difficultas, quàm in imperando: unde licèt voluntas ad applicandas potentias exequentes ad opus, novo actu ab electione distincto indigeat, non tamen ad applicandum intellectum ad actum imperij. Secundò, ideò in D voluntate ponimus actum distinctum ab electione, ut exequatur, & applicet potentias inferiores ad suas operationes; quia in mediis, ut ad ordinem executionis spectantibus, diversa est ratio appetibilitatis, quam supra explicuimus; quæ ratio, cùm de imperio non militet, non est cur actus ab electione dictinctus, necessarius sit, ut voluntas applicet intellectum ad imperium, sed ipsa electio, non præcisè quatenus est acceptio unius præ alio, sed quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum, habebit rationem usus virtualis in ordine ad actum imperij. Idem cum proportione dicendum est de intentione, respectu consilij: nam illa est simul formaliter intentio, & vir- E tualiter applicatio intellectûs ad consultandum de mediis.

ARTICVLVS II.

Vtrum detur imperium in homine respectu suarum operationum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio affirmativa statuitur.

CERTVM est, & constat ipsâ experientiâ, 35. imperium inter ipsos homines exerceri, quando unus est superior & prælatus, alter inferior & subditus: unde solùm difficultas est, an præter illud imperium, quod regale & politicum appellatur, & ponitur in Principe vel Prælato ad gubernandos inferiores & subditos, aliud sit constituendum in quolibet homine, quô intellectus ex impulsu voluntatis denuntiet aliis potentiis quid faciendum sit, ipsasque ad operandum moveat. Negant Vazquez hîc disp. 49. cap. 4. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 4. num. 11. & disp. 16. metaph. sect. 6. Affirmant verò Thomistæ, & plures alij. Cum quibus

Dico, imperium non est solùm constituendum 36. in hominibus, respectu aliorum sibi inferiorum & subditorum, sed etiam in quolibet, respectu sui ipsius, suarumque operationum. Ita D. Thomas 2. 2. qu. 83. art. 1. ubi ait: *Ad rationem pertinet non solùm imperare inferioribus potentiis, & membris corporis, sed etiam hominibus & subjectis.* Quibus verbis duplex imperium in homine agnoscit, unum politicum, in ordine ad alios homines sibi inferiores & subditos; & aliud monasticum, in ordine ad potentias inferiores, & membra corporis. Unde hîc qu. 17. art. 3. ad 1. sic habet: *Tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cùm aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cùm aliquis imperat sibi ipsi.* Et articulis sequentibus docet actus voluntatis, appetitus sensitivi, & membrorum exteriorum, subdi imperio rationis, & posse ab illa imperari. Idem colligitur ex D. Augustino libro 8. confess. cap. 9. ubi sic ait: *Imperat animus, & movetur manus; & tanta est facilitas, ut vix à servitio discernatur imperium, &c.*

Favet etiam Aristoteles 6. Ethic. cap. 10. lect. 37. 9. apud D. Thomam, ubi synesim vel sagacitatem distinguit à prudentia, quia synesis vel sagacitas est judicativa, prudentia verò præceptiva. *Non est autem* (inquit) *idem sagacitas & prudentia: prudentia namque præceptiva est; finis enim ipsius est, quidnam sit agendum aut non agendum præcipere; sagacitas verò judicativa est solùm.* Unde cùm agat ibi de prudentia monastica, quæ ordinatur ad proprios actus, & quæ ut ait ibidem cap. 8. *quærit atque prospicit proprium bonum,* sentit finem hujus esse, quid sit agendum vel non agendum homini illam habenti præcipere, ac proinde imperium dari in homine respectu suarum operationum, & non solùm respectu alterius hominis sibi inferioris & subditi.

Neque valet quod ait Vazquez, Aristotelem 38. per præceptum non intelligere propriè actionem imperandi, sed judicium quô prudentia præscribit id quod agendum est, in quo se habet instar magistri imperantis & præcipientis; &

addit in hoc ſenſu forſan poſſe interpretari D. Thomam. Non valet, inquam, In primis enim cùm Ariſtoteles dicat, finem prudentiæ eſſe, quid agendum ſit præcipere, quod eſt præceptiva, quod dominatur & jubet, &c. quid abſurdius quàm per hæc omnia judicium rationis intelligere, cùm ſint res nomine & ſignificatione adeò diverſæ? A

Deinde id ex diametro verbis & intentioni Ariſtotelis repugnat: ponit enim diſcrimen inter ſyneſim ſeu ſagacitatem, & prudentiam, quòd prudentia eſt præceptiva, ſeu præcipit, ſagacitas verò judicativa eſt, & judicat, ut patet ex verbis relatis: ſi autem per præcipere prudentiæ, intelligeret Ariſtoteles idem quod judicare, ut vult Vazquez, nullam differentiam conſtituiſſet; ſiquidem diceret utramque eſſe judicativam, & judicare. B

Exemplum etiam quod adducit Vazquez de magiſtro imperante, ipſi non favet: quia in magiſtro, ſicut in quolibet alio, alius eſt actus quô judicat, & alius actus quô præcipit.

Denique D. Thomas apertè diſtinguit imperium à judicio practico antecedente electionem, ait enim infrà qu. 57. art. 6. *Circa agibilia humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus eſt conſiliari, ſecundus judicare, tertius eſt præcipere. Primi autem duo reſpondent actibus intellectus ſpeculativi, qui ſunt inquirere & judicare, nam conſilium inquiſitio quædam eſt: ſed tertius actus eſt propriè practici intellectus, inquantum eſt operativus..... & ideò virtuti quæ eſt boni præceptiva, ſcilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam ſecundariæ, eubulia, quæ eſt bene conſiliativa, ſyneſis, & gnome, quæ ſunt partes judicativæ.* C

39. Probatur etiam concluſio ratione fundamentali. Præter electionem eſt ponendus in voluntate alius actus, qui dicitur uſus activus, ſicut probatum eſt articulo præcedenti: Ergo præter judicium practicum, quod antecedit electionem, ponendus eſt in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, à quo voluntas dirigatur in actu utendi. Conſequentia probatur: cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito, correſpondet neceſſariò in intellectu actus dirigens illum. D

40. Dices: Ad dirigendum actum uſûs ſufficere judicium illud practicum, quod præceſſit electionem, continuatum uſque ad executionem, & ſic non requiri actum imperij.

41. Sed contra primò: Articulo præcedenti demonſtravimus, uſum diſtingui ab electione, eò quòd iſta ſit de medio ut futuro, ille verò de medio ut hîc & nunc exequendo: Ergo etiam actus dirigens electionem, diſtinguitur ab actu dirigente uſum. Probatur conſequentia: Actus intellectûs, regulantes actus voluntatis, habent idem objectum ac actus ab ipſis regulati: Ergo ſicut in mediis, ut habent rationem eligibilium & exequendorum, invenitur diverſa ratio formalis objectiva utilitatis (ſcilicet utile ut futurum, & ut præſens) ſufficiens ad ſpecificandum & multiplicandum duplicem actum voluntatis; ita non poterit non reperiri in illis diverſa ratio cognoſcibilitatis objectivæ, ſufficiens ad multiplicandos duos actus intellectûs, ſcilicet judicium, & imperium. E

42. Confirmatur: Actus judicij, ut continuatur poſt electionem, non proponit voluntati aliquid aliud, quàm id quod proponebat ante electionem; aliàs non eſſet idem actus continuatus, ſed diverſus: Sed ante electionem vel proponebat ſolùm media ut eligenda, vel ſi ea proponebat etiam ut exequenda, non proponebat executionem, niſi ut futuram, & veluti diſtantem: Ergo poſt electionem non repræſentabit illam niſi eo modo. Atqui (ſubſumo) actus intellectûs proponens voluntati executionem ut futuram & diſtantem, non eſt ſufficiens ad dirigendum uſum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut hîc & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus eſt alius actus intellectûs, qui non poteſt eſſe niſi actus imperij.

Secundò, Poſita electione, & judicio eam dirigente, adhuc eſt nova difficultas ad operis executionem; unde ſæpè contingit aliquem bene judicare de agendis, & rectè eligere, & tamen poſtea in executione deficere, ut ait S. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 2. & eleganter declarat D. Bernardus lib. 1. de conſider. cap. 1. his verbis: *Quoties vis, & incaſſum? Quoties moves, nec promoves? Quoties conaris; & non datur ultra? eniteris, & non obtines; parturis, & non paris; tentas, & abriperis; & ubi incipis, ibi deficis; & dum adhuc ordiris, ſuccidunt te? Venerunt filij uſque ad partum, ait propheta; & vires non habet parturiens.* Ergo ut executio ſequatur, opus eſt nova directione rationis præcipientis, quæ dicitur *imperium*, & nova applicatione voluntatis, quæ *uſus activus* appellatur. 43.

Confirmatur: Ut executioni mandetur à ſubditis quod Princeps ab illis fieri debere judicat, neceſſarium eſt præceptum, propter difficultatem quæ eſt in operis executione: Ergo cùm ſimilis, & non minor difficultas ſit in eodem homine, reſpectu ſuarum potentiarum; ut ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus conveniens eſſe judicat, conſtituendus erit in eodem intellectu actus imperij, à judicio antecedente electionem diſtinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro conſilio enim ponitur Eubulia; pro judicio ſeu ſententia, Syneſis aut Gnome; pro præcepto verò ſeu imperio, Prudentia, ut videri poteſt apud D. Thomam loco citato, & 2. 2. qu. 48. & 51. per totam. Quare non valet quod ait Vazquez, hoc ſcilicet reperiri diſcrimen inter Syneſim & Prudentiam, quòd iſta eſt benè judicativa directè, deducendo judicium de agendis per conſultationem; illa autem ſupra judicium à prudentia factum reflectitur, judicans rectè & juxta regulas prudentiæ judicatum eſſe. Non valet, inquam, Primò quia Ariſtoteles & D. Thomas locis citatis, per hoc diſtinguunt Syneſim à Prudentia, quòd illa eſt bene judicativa, iſta verò præceptiva. Nec obſtat quod Philoſophus 6. Ethic. cap. 5. dicit prudentiæ eſſe benè conſiliari: quia ut explicat D. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 1. *Prudentia eſt benè conſiliativa, non quaſi conſilium ſit immediatè actus ejus, ſed quia hunc actum perficit, mediante virtute ſibi adjuncta, quæ eſt eubulia.* Secundò, quia ad judicandum reflexè de judicio prudentiæ, an juxta illius regulas elicitum ſit, habitus à prudentia diſtinctus neceſſarius non eſt: ſicut ad judicandum reflexè de actu ſcientifico, v. g. metaphyſicæ, non ponitur habitus diſtinctus ab habitu ipſum eliciente; & ſicut etiam non ponimus duplicem habitum electivum, unum ad rectam electionem directam, & alterum ad amorem re- 44.

flexum rectæ electionis, ſed idem habitus ad utrumque actum eliciendum ſufficit.

45. Denique ſuadetur concluſio: In Principe reperitur imperium in ordine ad alios homines ſibi ſubditos: Ergo & in quolibet homine in ordine ad potentias exequentes. Probatur conſequentia: Tum quia ſicut Princeps dominium habet in ſubditos, ita in quolibet homine ratio, adjuncta voluntate, aliis potentiis dominatur: Tum etiam quia ſicut in Principe eſt prudentia politica, ita in unoquoque homine, operante ſecundùm rectam rationem, eſt prudentia monaſtica, cujus objectum eſt proprium & particulare bonum: Ergo ſicut Princeps per prudentiam politicam imperat aliis quod convenit bono communi, B ſic ratio per prudentiam monaſticam imperat inferioribus potentiis quod convenit bono particulari.

§. II.

Solvuntur objectiones.

46. CONTRA iſtam concluſionem objiciunt primò Adverſarij: D. Thomas 2. 2. qu. 83. art. 10. ait: *Oratio eſt actus rationis per quam aliquis ſuperiorem deprecatur, ſicut imperium eſt actus rationis, quô inferior ad aliquid ordinatur:* At quia oratio eſt inferioris ad ſuperiorem, nemo C poteſt ſeipſum orare: Ergo cùm imperium ſit ſuperioris ad inferiorem, nemo poteſt ſibi imperare; & conſequenter conſtituendum non eſt imperium in homine reſpectu ſuarum actionum, ſed ſolùm in Principe aut Prælato reſpectu ſubditorum.

47. Reſpondeo imperium politicum, quod habet rationem præcepti obligantis cum vi coërcitiva, parificari cum oratione quoad hoc quod eſt non eſſe ejuſdem ad ſe ipſum, & quoad rationem ſuperioris & inferioris; utrumque enim petit diſtinctionem ſuppoſitorum, ac ſuperioritatem unius ad alterum: imperium autem monaſticum D ſolùm requirit diſtinctionem potentiarum in eodem ſuppoſito, & ſuperioritatem unius ad alias.

Addo quod orare & petere, eſt indigentis ope alterius: nemo autem indigere dicitur illo quod habet in poteſtate ſua, ſive per unam, ſive per aliam potentiam, & ideò ejuſdem ad ſe ipſum oratio non eſt. Imperare verò ſolùm dicit ordinationem & motionem: potentiæ autem exequentes, quamvis ſint in eodem ſuppoſito cum intellectu & voluntate, ordinem tamen & motionem poſſunt ab illis recipere, ac proinde ſubdi imperio rationis.

48. Objiciunt ſecundò: Vel imperium deſeruit ad movendas potentias inferiores, vel ad movendam voluntatem? Sed ad neutrum conducit: E Ergo inutile eſt. Minor probatur: Cùm voluntas ſit potentia cœca, potentiæ verò inferiores non ſint intellectuales; tam illa quàm iſtæ ſunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad movendum voluntatem, aut potentias inferiores deſervire non poteſt.

49. Reſpondeo imperium deſervire tam ad movendas potentias inferiores, quàm ad movendam voluntatem, ſed mediatè ſolùm ad movendas potentias inferiores, immediatè verò ad movendam voluntatem, ut potentiis inferioribus utatur; unde intimatio imperij fit immediatè ipſi voluntati. Nec obſtat quod voluntas ſit potentia cœca & cognitionis expers: nam ſicut oculus videt toti corpori, & non ſolùm ſibi, ita intellectus intelligit omnibus potentiis: unde ſicut non eſt neceſſe, quod pes vel manus videat, ut dirigatur ab oculis, ſed oculi vident pro manibus, & pro pedibus; ita non eſt neceſſe, quod voluntas cognoſcat, ut moveatur ab intellectu ad eliciendum uſum, & applicandum potentias exequentes ad opus: nam ut ait D. Thomas hîc art. 5. ad 2. licèt voluntas non intelligat, tamen ipſe homo intelligit, & per imperium ſibi loquitur, ſibi intimat, ſibique præcipit, ut mediâ voluntate applicet potentias inferiores. Addo quod, ſi hoc argumentum valeret, non ſolùm probaret quod voluntas non eſſet capax intimationis imperij, ſed etiam quod eſſet incapax regulari per judicium rationis, & ab eo objectivè moveri; ſiquidem neque hoc judicium poſſet percipere.

50. Inſtabis: Vel imperium eſt neceſſarium ad movendam voluntatem quoad ſpecificationem, vel quoad exercitium? Ad neutrum: Ergo inutile & otioſum eſt. Minor quoad primam partem videtur manifeſta: judicium enim præcedens electionem, cùm dictet media non ſolùm eſſe eligenda, ſed etiam exequenda, ſufficiens eſt ad movendam voluntatem ad executionem mediorùm quoad ſpecificationem. Probatur verò quantûm ad ſecundam. Voluntas ratione ſui eſt primum movens quantùm ad exercitium: Ergo non poteſt ab intellectu quoad exercitium moveri.

51. Reſpondeo negando Minorem, quoad utramque partem. Ad probationem primæ dicendum, quod licèt judicium electionem regulans, proponat media ut exequibilia, & hîc & nunc eligenda; non tamen proponit illa ut electa, & hîc & nunc exequenda; unde ad hoc ſecundum requiritur alius actus intellectûs, ſubſequens electionem, & regulans uſum, quem vocamus imperium.

Ad probationem pro ſecunda parte, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam: licèt enim voluntas ſit primum movens, quantùm ad exercitium, ac proinde movere quoad exercitium, per ſe primò illi conveniat; tamen non obſtat, quin alicui actui intellectûs, hoc ſecundariò, & ex conſequenti, ac per participationem à voluntate competere poſſit. Sicut à pari ordinatio, quæ eſt propria intellectûs, participatur ab aliquo actu voluntatis, nempe ab electione, ut ſuprà oſtendimus, & variis exemplis ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 13. deſumptis declaravimus.

52. Dices: Licèt inter duo poſſit mutua cauſalitas in diverſo genere cauſæ intervenire, non tamen in eodem genere cauſæ: At ſi intellectus E per actum imperij moveret voluntatem, quantùm ad exercitium, daretur inter illas duas potentias mutua cauſalitas & dependentia in eodem genere cauſæ efficientis, cùm etiam voluntas intellectum quantùm ad exercitium moveat: Ergo &c.

53. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: non tamen in eodem genere cauſæ, reſpectu ejuſdem effectus, concedo Majorem: reſpectu diverſi, nego Majorem: & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam voluntas per actum electionis movet intellectum ad imperandum executionem mediorum; ipſe verò intellectus per actum imperij, efficaciam motivam à præcedenti electione participantem, mo-

vel voluntatem quoad exercitium ; non ad ipſam A electionem, quæ eſt cauſa imperij ; ſed ad alium actum diſtinctum, ſcilicet ad uſum activum, quô potentiæ externæ applicantur ad executionem mediorum.

Si autem quæras, cur voluntas, quæ eſt primum movens quantùm ad exercitium, ad hujuſmodi actum ſeipſam ſine interventu imperij movere non poſſit ?

Reſpondeo hoc provenire ex eo quod, licèt habeat virtutem ad movendum ſe, & alias potentias, abſolutè, non tamen per modum ordinationis ; hoc enim eſt proprium intellectûs, cujus eſt ordinare unum ad aliud, ut magis patebit ex infra dicendis.

54. Objicitur tertiò : Si imperium eſſet neceſſarium ad uſum activum, ſequeretur iſtum actum non eſſe liberum, ſed neceſſarium : Conſequens eſt falſum : Ergo &c. Sequela probatur : Neceſſitas antecedens tollit libertatem ab actu quem antecedit : At ſi imperium ſit neceſſarium ad uſum, inducet neceſſitatem antecedentem talem actum : Ergo ejus libertatem deſtruet. Probatur Minor : Neceſſitas ſe tenens ex parte actus primi, eſt neceſſitas antecedens ; unde viſio beatifica neceſſitat in patria ad amorem, quia ex parte actus primi ſe tenet, & neceſſitatem inducit : At imperium ſe tenet ex parte actus primi regulantis uſum, & aliunde ex illo neceſſariò ſequi- C tur : Ergo in illum actum neceſſitatem antecedentem inducit.

55. Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem nego Minorem. Ad hujus verò probationem, diſtinguo Majorem : neceſſitas ſe tenens ex parte actus primi, eſt neceſſitas antecedens ; ſi proveniat ex aliquo actu conſecuto ad noſtram libertatem, & in illa contento, nego Majorem : Si non ita contingat, tranſeat Major ; & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Nam licèt poſitô imperiô uſus neceſſariò ſequatur, & licèt imperium ſe teneat ex parte actus primi ; quia tamen ad electionem liberam ſequitur, & in noſtra poteſtate conſtitutum eſt, D hinc fit ut non inducat neceſſitatem antecedentem, libertati contrariam, ſed conſequentem tantùm, ſeu infallibilitatis, quæ libertatem compatitur.

56. Objicitur quartò : Cùm quis intendit, eligit, vel ſimiles actus producit, illos in ſeipſo experitur : Sed actum imperij nullus experitur in ſe : Ergo talis actus eſt fictitius.

57. Reſpondeo negando Minorem : Licèt enim rudes & indocti non experiantur, nec diſcernant hujuſmodi imperium, benè tamen docti & prudentes, quando ad id advertunt. Unde Prophetа cum propria anima loquens, & eam determinans & ſtabiliens in bono, ſic ait Pſal. 114. *Convertere anima mea in requiem tuam :* & Pſal. 42. *Quare triſtis es anima mea, & quare conturbas me ? ſpera in Deo.* Et Auguſtinus ubi ſuprà, ejuſdem ad ſeipſum duplex agnoſcit imperium ; unum perfectum & efficax, quod ſemper ſortitur effectum ; & aliud imperfectum & fluctuans, quod ſibi plenè non ſubjicit mentem. Eſt tamen advertendum, quod cùm talis actus velociſſimè tranſeat, rarò ad illum advertimus : ſicut etiam, ob eandem rationem, alij actus tam intellectus quàm voluntatis, ut dictio, uſus activus, & ſimiles, non percipiuntur à nobis.

ARTICVLVS III.

Vtrum imperium ſit actus rationis, & quis ?

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

58. DIco primò : Imperium eſt ſubſtantialiter B actus intellectûs, præſupponit tamen neceſſariò actum voluntatis. Ita D. Thomas hîc art. 1. & alij Theologi communiter, contra Durandum, Henricum, & Almaïnum, qui docent eſſe actum voluntatis, ſupponentem actum rationis ; & contra Gregorium & Richardum, qui volunt eſſe quid compoſitum æqualiter ex actu utriuſque potentiæ : in quam ſententiam inclinat etiam Suarez lib. 10. de legibus cap. 5. Concluſio autem procedit non ſolùm de imperio monaſtico, de quo egimus articulo præcedenti, ſed etiam de politico, quô princeps & ſuperior imperat ſibi inferioribus & ſubditis, de quo agitur in materia de legibus.

59. Probatur prima pars : Primò quia imperium C eſt præcipuus actus prudentiæ, ut ex Ariſtotele & D. Thoma articulo præcedenti oſtendimus ; unde dicebat olim Architas Pitagoreus : *Exercitum dux regit, navigium nauclerus, mundum Deus, hominem mens, mentem prudentia :* Atqui prudentia eſt virtus intellectualis, ut docet Philoſophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infrà qu. 57. art. 4. Ergo imperium eſt actus ab intellectu elicitus, & in eo receptus.

60. Dices : Oratio eſt in intellectu, & tamen religio, à qua procedit, eſt in voluntate : Ergo licèt imperium ſit actus prudentiæ, quæ in intellectu reſidet, non rectè colligitur, illud ab intellectu elici, & in eo ſubjectari.

Sed contra : Licèt aliquando contingere poſſit, D quod actus minùs principalis & ſecundarius alicujus virtutis, ut oratio reſpectu religionis, ſit in alia potentia, in qua non eſt virtus ; id tamen non contingit in actu præcipuo & primario, qualis eſt actus imperij reſpectu prudentiæ : Ergo ex eo quod imperium ſit actus prudentiæ, quæ eſt virtus intellectualis, rectè infertur, illud ab intellectu, non autem à voluntate elici.

61. Probatur ſecundò eadem pars : Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad ſuperiorem ; quia correſpondent ſibi invicem, imperare & obedire : Sed ratio ſeu intellectus eſt id quod in homine ſuperius & præſtantius eſt, juxta illud Ariſtotelis 10. Ethic. cap. 7. *Mens eſt eorum* E *omnium quæ in nobis ſunt præſtantiſſima :* Ergo imperare ad intellectum pertinet.

62. Confirmatur : Lex eſt quoddam præceptum & imperium : Atqui lex non eſt actus voluntatis, ſed intellectus ; unde nomine lucis in Scriptura ſignificatur, ut patet ex illo Proverb. 6. *Mandatum lucerna eſt, & lex lux ;* & cap. 8. gubernare & condere leges, attribuitur ſapientiæ, quæ in intellectu reſidet, nam loquens de ſe Divina Sapientia ait : *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt : per me Principes imperant, & potentes decernunt juſtitiam :* Ergo imperium non eſt actus voluntatis, ſed intellectus.

63. Probatur tertiò eadem pars ratione D. Thomæ hîc art. 1. Imperare alicui est ordinare ipsum ad aliquid, ei intimando & denunciando quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denunciare, solùm ad rationem pertinent: Ergo imperium est actus rationis. Major patet: non potest enim superior aliquid velle & imperare, nisi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando vel denunciando ut illud faciat. Minor verò probatur, quoad utramque partem. Nam in primis ordinare dicit comparationem unius ad alterum: Ergo formaliter includit actum rationis conferentis. A

64. Confirmatur: ut enim ait Cajetanus hîc art. 1. *Quidquid ordinis in naturalibus & voluntariis est, à ratione proficiscitur, & in illam resolvitur: opus enim naturæ, est opus intelligentiæ, & electiones in quibus maximè apparet ordo, quia sunt eorum quæ sunt ad finem, propter finem, à consilio proficiscuntur, ordinante hoc ad illud.* B

Deinde, intimatio & denunciatio, nihil aliud est quàm quædam manifestatio, seu declaratio, & locutio: At manifestare & loqui non pertinet formaliter ad voluntatem, sed ad intellectum, qui est veluti os aut lingua substantiæ spiritualis, juxta illud Psal. 36. *Os justi meditabitur sapientiam*; & licèt in voce & scriptura sit manifestatio & locutio, tamen non est ibi, nisi inquantum significant locutionem, quæ est in intellectu, C nam voces & scripturæ sunt signa conceptuum: Ergo ordinare, intimare, & denuntiare, solùm ad intellectum pertinent.

65. Dices: Imperium non solùm ordinationem & intimationem, sed etiam motionem includit: Ergo cùm ordinatio & intimatio ad intellectum pertineant, motio verò ad voluntatem, debet imperium pertinere ad utramque potentiam, & esse quid compositum ex actu intellectus & voluntatis.

Sed contra: Imperium apud omnes Theologos & Philosophos, unum aliquid denotat, seu unum hominis actum, sicut intentio, electio, consilium, & alij actus humani: Ergo sicut illi ex D actibus intellectus & voluntatis non componuntur ex æquo, sed unum important essentialiter & in recto, alium verò præsuppositivè tantùm & de connotato, ita & imperium.

66. Confirmatur: Quando ad aliquid constituendum concurrunt actus duarum potentiarum, quæ non simul, neque ex æquo possunt concurrere, sed una essentialiter est prior alterâ, & cum subordinatione se habent, non possunt etiam tales actus illarum potentiarum ex æquo & simultaneè concurrere, sed solùm cum ea subordinatione, quâ potentiæ ipsæ, à quibus procedunt, se se respiciunt: constat autem quod intellectus & voluntas se habent ut potentiæ essentialiter sub- E ordinatæ, quarum una est prior alterâ; siquidem una movet alteram, & influit in illam: Ergo actus qui ex illis potentiis procedunt, non possunt ex æquo, & quasi simultaneè constituere, seu componere actum imperij, sed cum subordinatione unius ad alterum, & prioritate unius, ac posterioritate alterius; atque adeò in uno debebit consistere essentialiter seu substantialiter, nempe in ordinatione intimativa; in altero verò, scilicet in motione voluntatis, solùm causaliter & præsuppositivè. Sicut è contra electio materialiter & elicitivè pertinet ad voluntatem: ad intellectum verò formaliter tantùm & præsuppositivè, vt disp. 8. art. 1. ostendimus.

67. Ex quo probata manet secunda conclusionis pars, quæ asserit imperium, actum voluntatis necessariò præsupponere: supponit enim electionem voluntatis, à qua efficaciam motivam, seu vim movendi quoad exercitium participat.

Addo quod, imperium est actus formaliter liber; nam prudentia, cujus est actus, ducitur arbitrio, non instinctu: Sed omnis libertas quæ in actibus intellectus reperitur, à præsuppositio actu voluntatis derivatur: Ergo imperium actum voluntatis necessariò præsupponit. Unde Matth. 8. postquam leprosus dixit Christo: *Domine si vis, potes me mundare*, Christus subjunxit: *Volo. Mundare.* Quæ verba (ut ibidem notat Hieronymus) non sunt conjunctim legenda, ut plerique Latinorum putant, sed divisim & separatim, *ut primum dicat, Volo, deinde imperet:* per hoc innuens, imperium actum voluntatis necessariò præsupponere, & ab eo totam suam efficaciam ac vim impulsivam mutuari.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

68. Dico secundò, Imperium non esse judicium practicum intellectûs, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, quô alicui dicitur: *fac hoc.* Est contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent imperium consistere in judicio practico subsequente electionem, quod judicium *practicè practicum* appellant; ut illud distinguant à judicio regulante electionem, quod practicum simpliciter dicitur.

69. Probatur primò ex Aristotele, & D. Thoma, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tres actus circa agibilia distinguunt, nempe consiliari, judicare, & præcipere; atque ad eos eliciendos diversas virtutes ordinari affirmant; ad benè consiliandum Eubuliam; ad rectè judicandum Synesim & Gnomen; ad benè imperandum Prudentiam: Sentiunt ergo quod judicare & imperare sunt actus distincti, aliàs non constituerent ad illos diversas virtutes.

7. Probatur secundò: In omni judicio intellectûs invenitur veritas vel falsitas: Sed in imperio neque veritas neque falsitas reperitur: Ergo imperium non est judicium etiam speciale, proximè dirigens ad operationem. Minor probatur: Nam quando aliquis imperat alteri, *fac hoc*, neque dicit verum, neque falsum; quia non asserit aliquid esse vel non esse: unde aliquis non dicitur verè vel falsò alteri imperare, sed benè vel malè: Ergo in imperio neque veritas neque falsitas reperitur.

71. Confirmatur: D. Thomas 1. periherm. lect. 7. dividit orationem perfectam in quinque species, nempe enunciativam, deprecativam, imperativam, interrogativam, & vocativam; docetque solam enunciativam significare conceptum intellectûs, in quo est verum vel falsum: Sed oratio imperativa, imperium intellectûs significat: Ergo in eo neque veritas neque falsitas reperitur.

72. Probatur tertiò: Imperium non est judicium antecedens electionem; nam ut ait D. Thomas hîc art. 3. ad 1. *Post electionem ratio imperat:* neque judicium eam subsequens, quia tale judicium habet modum indicativi, scilicet *hoc faciendum est*, imperium autem explicatur per verbum imperativi, v. g. *fac hoc:* unde D. Thomas

mas hîc art. 1. in corp. ſic ait: *Ratio poteſt aliquid intimare vel denunciare dupliciter: uno modo abſolutè, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, ſicut ſi aliquis alicui dicat, hoc eſt tibi faciendum: aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipſum ad hoc; & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà cùm alicui dicitur, fac hoc:* Ergo imperium non conſiſtit in judicio practico, ſed in alio dictamine intellectûs, per verbum imperativi modi expreſſo: unde poſito judicio practico in Principe de eo quod conveniens eſt ut ſubditus obſervet, adhuc non eſt lex, nec obligatio, donec per verbum imperativi modi, judicium illud practicum, & voluntas Principis intimetur: De quo Theologi infrà qu. 90. art. 1.

§. III.

Solvuntur objectiones.

73. OBIICIES primò contra primam concluſionem: D. Auguſtinus lib. 8. Confeſſ. cap. 9. dicit: *Voluntas eſt quæ imperat.* Et D. Thomas infrà qu. 71. art. 6. ad 2. probat quod prima cauſa peccati eſt voluntas, *quia ipſa imperat omnes actus voluntarios, in quibus ſolùm invenitur peccatum.* Et hîc qu. 17. in proœmio: *Conſiderandum eſt* (inquit) *de actibus imperatis à voluntate.* Ergo ex utroque S. Doctore, imperium non eſt actus intellectûs, ſed voluntatis.

74. Reſpondeo, utrumque Sanctum Doctorem apertè ſuam mentem declarare. Auguſtinus enim in eodem capite dicit: *Imperat animus ut velit animus.* Et lib. 1. de libero arbitrio cap. 8. docet omne malum noſtrum eſſe, appetitum non obtemperare rationi imperanti. Item Divus Thomas hîc art. 1. concludit quod *imperare eſt actus rationis, præſuppoſito actu voluntatis.* Et in 4. diſt. 15. qu. 4. quæſtiunc. 1. ad 3. ait: *Propriè accipiendo imperium, non eſt voluntatis. Sed dupliciter dicitur voluntas imperare: uno modo per quandam interpretationem ſive æquivalentiam: quia enim imperans, per imperium ſuum movet, ideò actus animæ, ad quem motus ſtatim ſequitur, imperium dicitur; & quia ad actum appetitivæ, ſi ſit completus, ſtatim ſequitur motus in corporalibus organis, ideò appetitivæ virtutes dicuntur imperantes motum: alio modo, inquantum principium imperij in voluntate eſt: advocare enim aliquem in finem ſuum, quod ad imperium pertinet, præſupponit appetitum finis, & eſt quædam proſecutio illius; & propter hoc potentiæ vel artes operativæ, ſeu habitus qui ſunt circa finem, dicuntur imperare illis quæ ſunt circa ea quæ ſunt ad finem: & ſecundùm hoc voluntas quæ habet finem pro objecto, dicitur imperare, inquantum imperium quod eſt actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet deſiderium finis.*

Quando ergo D. Auguſtinus & S. Thomas docent voluntatem imperare, vel loquuntur de imperio largè & impropriè ſumpto, prout ſignificat idem quod movere in finem; quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis, actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, ſeu ad Deum ſummè dilectum ordinantur: vel ſi loquantur de imperio ſtrictè ſumpto, de quo in præſenti agimus, ſolùm intendunt illud eſſe à voluntate, non ſubſtantialiter & elicitivè, ſed cauſaliter & originativè; quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum, movet intellectum ad eliciendum actum imperij.

75. Objicies ſecundò: Ad eandem potentiam debet imperium pertinere, ad quam pertinet lex; cùm imperare ſeu præcipere ſit actus legis, ut docet S. Thomas infrà qu. 91. art. 1. Atqui lex non pertinet ad intellectum, ſed ad voluntatem: Ergo nec imperium. Minor probatur: non enim quod Princeps novit, aut bene intellexit, ſed *quod Principi placuit, legis habet vigorem*, ut dicitur in lege 1. ff. *de conſtit. Principis:* & S. Auguſtinus libro 4. de civitat. Dei cap. 6. ait: *Arbitria Principum pro legibus erant.* Et Cicero libro 1. de legibus docet, legem ab electione dictam eſſe: Ergo lex non ad intellectum, ſed ad voluntatem pertinet. Unde etiam ſæpe Scriptura legem Dei exprimit nomine *voluntatis divinæ*, ut patet ex illo Pſal. 102. *Notas fecit vias ſuas Moyſi, filiis Iſraël voluntates ſuas.*

76. Reſpondeo negando Minorem: lex enim eſt actus rationis & non voluntatis, ut docet S. Thomas infrà qu. 90. art. 1. & alij Theologi communiter. Ad teſtimonia quæ in contrarium allegantur, dicendum eſt cum M. Soto lib. 1. de juſtitia qu. 1. art. 1. illa non denotare, legem eſſe actum voluntatis, ſed ſolùm ipſam præſupponere: nam quod Principi placuit, legis habet vigorem, ſi mente priùs, deinde voce præcipiatur; & arbitria Principum pro legibus erant, cùm edicto præcipiebantur; lexque ab eligendo dicitur, quia electionem Principis ſequitur, cùm ſcilicet præcipitur quod Princeps elegit. Denique lex Dei in Scriptura ſacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei ſupponit, vel quia eſt ſignum illius: nam inter ſigna voluntatis divinæ, quæ recenſet D. Thomas 1. p. qu. 19. art. 12. unum eſt lex, ſeu præceptum. Vel denique mandata Dei, nomine voluntatis, interdum ſignificantur; quia includunt voluntatem, tanquam id quod explicant & denuntiant: interdum verò appellantur *judicia*, juxta illud Pſal. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia ſua non manifeſtavit eis*, quia conſiſtunt formaliter in actu intellectûs, ordinante & denuntiante Dei voluntatem.

77. Objicies tertiò: Ad eam potentiam formaliter pertinet imperium, ad quam pertinet dominium; cùm imperare ſit proprius actus domini, & ſuperioris in ſubditos: Sed dominium formaliter reſidet in voluntate (quæ aliarum potentiarum domina ſeu regina appellatur) non verò in intellectu: Ergo imperium eſt formaliter actus voluntatis, licèt directivè & præſuppoſitivè ſit actus rationis.

78. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: ad quam pertinet dominium, quoad vim movendi, nego Majorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: dominium reſidet formaliter in voluntate, quantùm ad vim movendi & applicandi, concedo Minorem: quantùm ad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, nego Minorem, & Conſequentiam. Dominium itaque duo dicit, ſcilicet efficaciam motivam, & vim denunciativam ac directivam: primum ad voluntatem pertinet; quæ idcirco aliarum potentiarum domina & regina appellatur, nam motio earum, quantùm ad exercitium, à voluntate incipit: alterum verò ad intellectum, cujus eſt ordinare, denunciare, & intimare; unde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentiâ. Imperium ergo pertinet ſubſtantialiter ad potentiam, ad quam pertinet dominium,

non quoad vim movendi, ſed quoad vim dirigendi: quia cùm pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantùm movere & impellere ſubditos, ſed rationabiliter & moderatè regere, quod fit per rationis directionem. A

79. Objicies quartò contra ſecundam concluſionem: Omnis actus intellectûs, vel eſt ſimplex apprehenſio, vel judicium, vel diſcurſus, non enim aliæ niſi tres illæ mentis operationes à Philoſophis aſſignantur: Sed imperium non eſt ſimplex apprehenſio, vel diſcurſus, ut patet: Ergo ſi ſit actus intellectûs, neceſſariò debet eſſe judicium practicum.

80. Reſpondeo ex D. Thoma 2. 2. qu. 83. art. 1. ad 3. quod licèt in intellectu ſpeculativo non inveniantur niſi tres actus aſſignati, plures tamen alij reperiuntur in ratione practica, quæ non ſolùm habet commune cum ſpeculativa quòd inquirat, inveniat, & de inventis judicet, ſed inſuper habet tanquam ſibi proprium, quòd ordinet ad opus: dirigit autem ad opus (ut docet idem S. Doctor 1. periherm. lect. 7.) vocando ad attendendum mente, interrogando ad reſpondendum voce, & ad exequendum deprecando & imperando; vnde vocatio, interrogatio, deprecatio, & imperium, ſunt actus rationis practicæ, in quibus non continetur verum vel falſum formaliter. Ob quam rationem in dialecticis inſtitutionibus docetur eſſe quaſdam orationes non enunciativas, nec ſignificantes verum aut falſum formaliter, & has eſſe orationes vocativas, B C

81. interrogativas, imperativas, & optativas.

Adverte tamen, quod licèt imperium non ſit formaliter judicium, in illo tamen judicium aliquod virtuale reperitur; æquipollet enim huic judicio: *hoc tibi faciendum eſt*; vel, *expedit tibi ut hoc facias*; & ideò dicitur judicium *practicè practicum*, ad diſtinctionem judicij antecedentis electionem, quod licèt ſit practicè practicum reſpectu electionis, efficaciter mouendo hîc & nunc voluntatem ad eam eliciendam, eſt tamen practicum tantùm ſpeculativè reſpectu executionis mediorum, quia ſolùm proponit ejus conuenientiam per modum ſimplicis enunciationis, D

82. non verò per modum intimationis impulſivæ.

Ex dictis inferes, actum imperij ſic poſſe deſcribi: *Imperium eſt ordinativa, cum motione quadam, intimatio alicujus operis exequendi.* Imperium enim, ut ſuprà vidimus, tria importat, ſeu ex triplici actu coaleſcit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet à voluntate, quæ eſt primum movens quantùm ad exercitium; alia verò ab intellectu, ad quem pertinet ordinare & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in ſuis operationibus ſe mutuò juvant: intellectus dirigit voluntatem, & illam determinat quantùm ad ſpeciem actûs; & voluntas E movet & applicat intellectum, illumque determinat quantùm ad exercitium. Quod per mutuum cœci & claudi auxilium, belliſſimè expreſſit Alciatus in hoc emblemate.

Loripedem ſublatum humeris fert lumine captus,
Et ſocij hæc oculis munera retribuit.
Quo caret alteruter, concors hoc præſtat uterque:
Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes.

ARTICVLVS IV.

An ad omnes actus liberos voluntatis ſupponatur rationis imperium?

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

DIco primò, primum actum liberum voluntatis, qualis eſt ſimplex volitio vel intentio finis, non præſupponere rationis imperium. Eſt contra Aluarem, Martinem, & alios, qui ad omnem actum liberum, etiamſi ſit prima volitio finis, volunt prærequiri rationis imperium. 83.

Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 5. ubi tertio loco ſibi objicit, quod ſi ad omnem actum voluntatis ſupponitur imperium, cùm ad omne imperium debeat præſupponi aliquis actus voluntatis, ſequitur quod detur proceſſus in infinitum: & ſic reſpondet. *Cùm imperium ſit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi ſubditur: primus autem voluntatis actus, ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ, aut ſuperioris cauſæ, ut ſuprà dictum eſt* (ſcilicet qu. 9. artic. 4. ut notatur in margine) *& ideò non oportet quod in infinitum procedatur.* Ubi nomine *primi actus*, non intelligit aliquem actum omnino naturalem & neceſſarium, ſed actum liberum quô primò aliquis incipit velle finem, ſive volitione ſimplici, ſive intentione efficaci; ut patet tum ex textu articuli ad quem ſe remittit, in quo ponit exemplum, *cùm quis incipit velle ſanari*; tum ex ratione quam adducit, nam primus actus liber voluntatis, non ex rationis deliberatione, ſed ex ſpeciali Dei dictamine & inſtinctu procedit, ut ex eodem S. Doctore ſuprà oſtendimus. 84. *Diſp. 4. art. 2.*

Probatur ſecundò: Imperium eſt actus prudentiæ, ut ſuprà vidimus: Sed prudentia non verſatur circa finem, ſed ſolùm circa media, ut docet Ariſtoteles 6. Ethic. cap. 12. Ergo ſimplex volitio vel intentio finis, non ſupponit rationis imperium. 85.

Confirmatur: Prudentia eſt præceptiva eorum de quibus eubulia rectè conſiliatur, ut ex Ariſtotele docet D. Thomas 1. p. quæſt. 22. art. 1. ad 1. Conſultatio autem non eſt de fine, ſed tantùm de mediis, ut oſtendimus diſputatione præcedenti: Ergo prudentia non eſt præceptiva actuum qui verſantur circa finem. 86.

Probatur tertiò: Imperium eſt actus liber, aliàs actus voluntatis qui ex ipſo procedunt, liberi eſſe non poſſent: Sed non poteſt eſſe liber, niſi ſupponat actum liberum voluntatis, à quo libertatem participet: Ergo imperium neceſſariò aliquem actum liberum voluntatis ſupponit, & per conſequens primus actus liber voluntatis, non poteſt eſſe ex rationis imperio. 87.

Reſpondent Adverſarij negando Minorem: nam licèt imperium non ſupponat actum liberum, diſtinctum ab eo quem regulat, poteſt tamen participare libertatem ab eodem actu quem imperat, interveniente inter utrumque actum mutuâ cauſalitate. 88.

Sed contra primò: D. Thomas loco ſuprà relato, ut vitet proceſſum in infinitum inter actum 89.

intellectus imperantem, & actum voluntatis imperatum, recurrit ad hoc quod primus actus voluntatis non cadit sub imperio rationis: At si imperium libertatem venatur ab actu à se imperato, ob diversum modum causandi, frustra Divus Thomas ad illam solutionem recurreret: Ergo sic recurrens, manifestè sentit non posse imperio libertatem communicari ab actu quem imperat, sed necessariò ab alio actu distincto ab imperato libertatem recipere.

90. Secundò: Si hæc solutio valeret, sequeretur quod prima apprehensio finis, regulans actum voluntatis simpliciter primum, non esset necessaria, sed libera: At hoc dici nequit: Ergo &c. Minor patet: nam prima cogitatio, & prima apprehensio finis, non pendet ex nostra libertate, sed causatur à Deo in nobis, seu absque libera applicatione nostri intellectûs. Sequela verò Majoris probatur: nam posset inter illos actus mutua intervenire causalitas, qualis, in sententia Adversariorum, reperitur inter imperium & actum imperatum: Ergo si imperium, ratione hujus mutuæ causalitatis, potest participare libertatem ab eodem actu quem imperat, etiam prima apprehensio finis, à simplici ejus volitione vel intentione quam regulat, poterit libertatem recipere.

91. Denique suaderi potest conclusio sequenti discursu: Actus intellectûs, essentialiter præsupponens actum voluntatis, nequit antecedere primam volitionem finis: Sed imperium est actus rationis, essentialiter præsupponens actum voluntatis: Ergo primam volitionem finis præcedere nequit. Major patet ex eo quod prima volitio finis non præsupponat alium actum voluntatis. Minor autem probatur. Actus rationis, habens vim movendi quoad exercitium, præsupponit essentialiter actum voluntatis: Sed imperium est actus rationis, habens vim movendi quantùm ad exercitium; per hoc enim distinguitur à judicio, quòd judicium habet solùm ostendere quid sit agendum, imperium verò habet ordinare ad operandum, cum quadam motione, quam ab electione participat: Ergo imperium actum voluntatis necessariò præsupponit. Major probatur: quia cùm voluntas sit primum movens quantùm ad exercitium, & consequenter intellectus secundum tantùm movens, & secundum movens non moveat nisi in virtute primi, oportet quod actus rationis, movens quoad exercitium, præsupponat actum voluntatis, à quo trahat vim movendi.

92. Nec valet si dicas cum Adversariis, quod sicut actus rationis, antecedens primam intentionem finis, potest ab illa libertatem recipere, ita & vim movendi quoad exercitium. Esto enim intentio posset dare actui rationis antecedenti libertatem (quod tamen falsum esse supra ostendimus) non tamen vim movendi quoad exercitum, cùm illâ careat; voluntas enim non se movet, sed movetur à Deo in prima intentione finis, ut suprà ostensum est.

Disp. 5. art. 2.

93. Dico secundò, electionem non præsupponere imperium formale, sed duntaxat virtuale. Ita Conradus, Soto, & alij, contra Cajetanum, & Medinam, qui ponunt duplex imperium in voluntate, unum quò quis per prudentiam imperat sibi ut eligat; & hoc præceptum est causa electionis; alterum quò exequitur id quod elegit; & hoc imperium est effectus electionis & causa usus & executionis. Hos sequuntur Aluarez, Martinez, Carafa, Ildephonsus, & alij.

A Probatur prima pars ex D. Thoma hîc art. 3. ad 1. ubi sic habet: *Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilij, quæ est judicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur, & tunc demum voluntas incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi D. Thomas expressè docet, post judicium rationis, quod est determinatio consilij, voluntatem eligere: At si præter judicium rationis, imperium etiam ad electionem necessarium esset, non assereret post judicium subsequi electionem, sed post imperium: Ergo manifestè sentit imperium B esse solùm necessarium ad usum, applicantem potentias exequentes ad opus. 94.

Probatur secundò ratione: Etsi intentio possit imperio de electione facienda libertatem communicare, non tamen potest ei communicare efficaciam: At hoc secundum est de ratione imperij: Ergo electionem non potest imperium præcedere. Probatur Major: Efficacia imperij est circa hæc determinata media eligenda præ aliis: Sed hoc arbitrio voluntatis eligentis relinquitur: Ergo ab intentione communicari nequit imperio efficacia determinata circa hæc media præ aliis. 95.

Explicatur ampliùs: Non solùm efficacia, sed etiam determinatio efficaciæ, debet à voluntate C intellectui communicari: At si imperium electionem præcedat, determinatio efficaciæ non à voluntate incipiet, sed ab intellectu; cùm actus voluntatis præcedens imperium, scilicet intentio, etsi efficax sit, determinatâ tamen efficaciâ circa media non gaudeat, sed indifferenti ad hæc vel illa media: Ergo imperium electionem non præcedit. 96.

Dices: Ex hac ratione sequitur, quod quando ad finem intentum efficaciter non est nisi unum medium, judicium electionem regulans obtineat rationem imperij, cùm tunc supponat intentionem determinatam ad tale medium, ex qua possit ad judicium de medio derivari efficacia D impulsiva. 97.

Sed nego sequelam: nam etiam in tali casu judicium illud regulans electionem, non habet verè & propriè rationem imperij; non quia tunc careat efficaciâ circa tale medium, sed quia se habet per modum judicij componentis, ac per modum indicativi exprimitur: imperium autem verè & propiè dictum, non est judicium aut compositio, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, ut articulo præcedenti docuimus.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit electionem imperium virtuale supponere, breviter suadetur. Electio enim quatenus ex vi prioris E intentionis habet vim movendi intellectum ad actum imperij, habet rationem usus virtualis in ordine ad talem actum, ut art. 1. in solutione ultimi argumenti insinuavimus: Sed usus virtualis supponit imperium virtuale à quo dirigatur: Ergo etiam electio imperium aliquod virtuale rationis præsupponit. Quare S. Thomas hîc art. 3. ait: *Sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, præcedit ipsum imperium: ita etiam potest dici quod & istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eò quòd actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.* Sicut ergo electio, quatenus habet vim mo- 98.

vendi intellectum ad actum imperij, est usus quidam virtualis; ita & judicium eam antecedens & regulans, prout dictat cum quadam motione (quam ex intentione præcedenti participat) quòd hîc & nunc ponendus est actus electionis, seu quod voluntas hîc & nunc applicanda est ad electionem, habet rationem virtualis imperij. Unde quamvis in ordine directo, electio præcedat imperium, ut docet S. Thomas loco supra adducto, in ordine tamen reflexo, imperium quoddam virtuale & reflexum præcedit consensum & electionem, & ad utrumque actum prærequiritur. A

§. II.

Solvuntur objectiones.

99. OBIICIES primò contra primam conclusionem: Imperare est intimare voluntati hîc & nunc actum esse exercendum: Sed intellectus intimat voluntati hîc & nunc exercendam esse primam intentionem; aliàs voluntas nunquam exerceret eam: Ergo datur imperium ad primam intentionem. B

100. Respondeo imperium non solùm dicere intimationem, sed etiam motionem quantùm ad exercitium: actus verò intellectûs præcedens primam intentionem, non habet hanc motionem, ut probatum est; quia voluntas non movet in hac intentione, sed à solo Deo movetur. Unde inter judicium antecedens intentionem finis, & judicium præcedens electionem mediorum, hoc reperitur discrimen, quòd judicium antecedens intentionem, non præsupponit in voluntate alium actum priorem, à quo participet vim movendi, quantùm ad exercitium, bene tamen judicium quod electionem præcedit; illud enim supponit intentionem finis, quæ hoc ipso quod est virtualis volitio electionis, habet vim movendi ad exercitium ejus, & ideò habet rationem imperij virtualis; minimè tamen imperij formalis, quia nec gaudet determinatâ efficaciâ circa hæc media in particulari, nec per verbum imperativi, sed indicativi modi exprimitur, ut antea ponderatum est. C D

101. Objicies secundò: Positâ quacumque cognitione, & quocumque judicio indifferenti ex parte intellectûs, voluntas manet indifferens ut intendat vel non intendat hunc finem: Ergo indiget imperiô, ut ad hunc potiùs quàm alium finem intendendum determinetur.

Sed negatur consequentia: nam ad primam intentionem homo nec se movet, nec se determinat, sed specialiter movetur ac determinatur à Deo, per specialem instinctum, seu dictamen, quod supplet vices imperij, ut docet D. Thomas hîc art. 3. ad 3. E

102. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Ad eos actus necessarium est imperium, ad quos requiritur prudentia: Atqui prudentia non solùm requiritur ad usum seu executionem mediorum, sed etiam ad eorum electionem: Ergo & imperium. Major patet: imperium enim, ut suprà vidimus, est præcipuus actus prudentiæ. Minor verò suadetur. Cùm electio sit præcipuus actus virtutis moralis, quæ idcirco habitus rectè electivus dicitur, si ad illam non requireretur prudentia, præcipui actus virtutum moralium fierent sine prudentia, & illa solùm ad actum minùs principalem virtutum electivarum, scilicet usum, necessaria foret; quod videtur inconveniens.

103. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: ad electionem enim sufficit judicium rationis, elicitum à virtute Synesis, quæ est virtus annexa prudentiæ, & prudentia appellatur. Neque ex hoc sequitur electionem fieri sine prudentia privativè, aut contrariè, sed solùm negativè, id est sine regulatione prudentiæ simpliciter dictæ; in quo nullum est inconveniens: nam cùm electio (quamvis sit præcipuus actus virtutum moralium) finaliter ad executionem ordinetur, sufficit quod pro executione requiratur regulatio prudentiæ simpliciter dictæ, & ad electionem regulatio per virtutes integrantes prudentiam, scilicet Eubuliam & Synesim. Si tamen voluntas se supra suos actus reflectat, & suam electionem eligat, sicut intellectus cognoscit suam intellectionem, electio erit à prudentia strictè sumpta, & ab imperio ejus, saltem virtuali & reflexo, ut ex suprà dictis patet: nihilominùs necessarium non est quod sic reguletur, cùm nec prædicta reflexio necessaria sit.

ARTICVLVS V.

Vtrum omnes actus & motus qui sunt in homine, possint subdi imperio rationis?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa.

104. NOTANDVM primò, plures & diversos actus, & motus esse in homine, juxta diversitatem potentiarum, quæ in eo reperiuntur: nam in parte ejus superiori sunt actus intellectus & voluntatis, qui sunt motus perfecti harum potentiarum: in parte verò inferiori reperiuntur actus appetitus sensitivi, tam cognoscitivi, ut sunt actus sensuum exteriorum & interiorum, quàm effectivi, ut sunt omnes illi actus seu motus qui dicuntur passiones: sunt etiam actus animæ vegetativæ, ut nutritio, augmentatio, generatio &c. insuper sunt motus membrorum corporis generaliter, & specialiter motus cordis & cerebri. Et de his omnibus (exceptis actibus voluntatis, de quibus diximus articulo præcedenti) quæritur in præsenti, utrum possint subdi imperio rationis? quod enim non semper illi subdantur, manifestum est.

105. Notandum secundò, duplex esse imperium; unum regale & politicum, aliud servile & despoticum: primum non est cum pleno dominio, sed relinquit subdito libertatem resistendi, unde civis potest resistere imperio regis: alterum est cum pleno dominio, quod adimit omnem potestatem resistendi. Hanc divisionem tradit Philosophus 1. politic. cap. 3. Explicandum est ergo, quodnam imperium ex illis intellectus in potentias inferiores exerceat.

§. II.

Quatuor conclusionibus difficultas resolvitur.

106. DICO ergo primò: actus intellectûs, quantùm ad exercitium, subduntur imperio rationis.

Explicatur & probatur conclusio: Actus intellectûs potest dupliciter considerari, uno modo

quantùm ad exercitium actûs, alio modo quantùm ad ſpecificationem. Quantùm ad exercitium ſubditur imperio rationis: quia conſideratio intellectûs poteſt eſſe medium ad aſſequendum aliquem finem, v.g. ſcientiam; unde intellectus poteſt eſſe potentia executiva, & ſic applicari per uſum voluntatis, prævio imperio de tali uſu. Quantùm verò ad ſpecificationem, ſi ſit ſimplex apprehenſio, non ſubditur imperio, ſed ipſam habet ex lumine naturali vel ſupernaturali, quô aliquod objectum attingit: ſi autem ſit judicium ſeu aſſenſus, vel diſſenſus, aliquando ſubditur imperio rationis, ut quando intellectus verſatur circa credibilia & opinabilia: cùm enim non convincatur circa illa, poteſt per imperium rationis determinari ad utramlibet partem, ut aſſenſum vel diſſenſum præbeat, vel ut ſuſpendat utrumque; unde fides imperium rationis, & piam motionem voluntatis ſupponit, ut oſtendemus in tractatu de fide, & declarat Auguſtinus tract. 36. in Joan. dicens: *Intrare quiſquam in Eccleſiam poteſt nolens, accedere ad altare poteſt nolens, ſed credere non poteſt, niſi volens.* Aliquando verò aſſenſus intellectûs non ſubditur imperio rationis, nec libertati, neque motioni voluntatis; ut quando intellectus verſatur circa prima principia, vel circa concluſiones evidenter ab illis deductas: cùm enim convincatur circa illa, eſt determinatus ad unum naturaliter. Hæc docet D. Thomas hîc art. 6.

Diſp. 2. art. 1.

107. Dico ſecundò: Actus appetitus ſenſitivi ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Ita S. Doctor art. 7. poſt Ariſtotelem 3. Politicorum cap. 3. ubi dicit quòd ratio præeſt iraſcibili & concupiſcibili, non principatu deſpotico, qui eſt domini ad ſervum, ſed principatu politico & regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio.

108. Probatur ratione D. Thomæ: Intantum aliquis actus ſubjacet imperio rationis, inquantum eſt ſub poteſtate noſtra; unde illi qui ſunt totaliter ſub poteſtate noſtra, ſubjacent imperio rationis deſpotico; qui verò non ſunt totaliter ſub noſtra poteſtate, ſed poſſunt ratione prohibente inſurgere, aut eâ imperante languere, dicuntur ſubeſſe regali & politico rationis imperio: Sed actus appetitus ſenſitivi ſunt ſub poteſtate rationis, juxta illud Geneſ. 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius:* non tamen totaliter & perfectè: Ergo ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Minorem probat S. Doctor: quia cùm appetitus ſenſitivus ſit virtus organo corporeo affixa, ejus motus dependet à duobus, nempe à virtute appetitiva, & à diſpoſitione organi; ſicut viſio, quia eſt actus potentiæ viſivæ corporeo organo affixæ, non ſolùm dependet à potentia viſiva, ſed etiam à qualitate & diſpoſitione oculi, per quam juvatur aut impeditur: unde licèt actus appetitus ſenſitivi ſubdatur poteſtati rationis, quantùm ad illud quod ſe tenet ex parte potentiæ (nam illud quod eſt ex parte potentiæ ſequitur apprehenſionem imaginationis, quæ cùm ſit particularis, regulatur ab apprehenſione rationis, quæ eſt univerſalior, ſicut virtus particularis activa regulatur à virtute activa univerſali) tamen quantùm ad illud quod eſt ex qualitate aut diſpoſitione organi, rationis poteſtati non ſubditur, quia illa qualitas non eſt in noſtra poteſtate.

109. Dico tertiò, actus potentiarum vegetativarum non ſubdi imperio rationis.

Rationem hujus concluſionis aſſignat D. Thomas hîc art. 8. ex diſparitate quæ eſt inter ſenſitivas potentias & vegetativas: nam illæ ſequuntur formam apprehenſam; atque adeò cùm hæc apprehenſio rationi ſubordinetur, tanquam aliqua imperfecta ejus participatio, rationis ſubordinationem ſequuntur: At verò potentiæ vegetativæ ſequuntur formam naturalem, & merè naturaliter agunt; ratio autem non habet aliquod dominium ſupra naturam: Ergo actus potentiarum vegetativarum per ſe & directè non ſubduntur rationis imperio, ſed indirectè tantùm & per accidens, quatenus actiones illæ, quæ præcedunt actus hujuſmodi potentiarum, ut comedere, bibere, & ſimiles, ſunt in noſtra poteſtate; unde per ſubtractionem vel miniſtrationem alimenti potentia nutritiva & augmentativa poſſunt ad ſuas operationes applicari, vel ab illis ſuſpendi.

110. Ex quo facilè ſolves inſtantiam quæ fieri poſſet de actibus temperantiæ, qui ad partem vegetativam pertinere videntur, & tamen ſubduntur rationis imperio, & ſunt laudabiles & meritorij. Reſpondetur enim actus temperantiæ eſſe formaliter in appetitu ſenſitivo, licèt verſentur circa delectationes tactus & guſtus, quæ percipiuntur in applicatione materiæ, circa quam nutritiva & generativa habent actum, & ſic indirectè & per accidens actus hujuſmodi potentiarum ſubdi rationis imperio, non tamen directè & per ſe; non enim quiſquis vult creſcere creſcit, neque quiſquis vult digerere cibum, ipſum digerit, ſed ille tantùm qui habet diſpoſitiones corporis ad hujuſmodi actus neceſſarias.

Dico ultimò, motus membrorum exteriorum ſubdi deſpotico rationis imperio, quantùm ad motum localem. Eſt etiam D. Thomæ hîc art. 9.

111. Probatur: Imperium tunc dicitur deſpoticum, quando inferior ad nutum & ſine reſiſtentia ſuperiori obedit, ut notabili ſecundo declaravimus: Sed membra exteriora ad nutum & ſine reſiſtentia rationi obediunt quantùm ad motum localem, juxta illud Auguſtini 8. Confeſſ. cap. 9. *Imperat animus ut moveatur manus, & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium:* Ergo membra exteriora ſubduntur quantùm ad motum localem imperio deſpotico rationis. Dixi *membra exteriora*, quia motus cordis, cùm ſit fons & origo vitæ, ab ipſa natura, vel à generante, non verò à rationis imperio derivatur. Excipienda ſunt etiam membra quæ generationi deſerviunt; illa enim rationi non obediunt, etiam quantùm ad motum localem, ſed ejus imperio ſæpè reſiſtunt, *ut anima ſua inobedientiæ ad Deum, in illo præcipuè membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad poſteros traducitur:* inquit Auguſtinus lib. 14. de civit. cap. 16.

112. Objicies contra hanc concluſionem: Membra exteriora non moventur à ratione, niſi mediante appetitu; quia juxta probabiliorem ſententiam, potentia appetitiva eſt locomotiva, membra verò ſolùm ſunt ejus inſtrumenta: Atqui ratio non imperat deſpoticè appetitui ſenſitivo, ſed politicè tantùm, ut in 2. concluſione diximus: Ergo nec membris externis, quantùm ad motum localem.

Reſpondeo duplicem eſſe diſtinguendum mo-

tum in appetitu ſenſitivo, unum quo fertur in A objectum ſibi proprium & conveniens, qui eſt quædam concupiſcentia, ſeu appetitio boni ſenſibilis; alium quô movet membra ad operandum: licèt autem in ordine ad primum motum plenè & perfectè, ſeu deſpoticè rationi non obediat, benè tamen quantùm ad ſecundum, niſi fortè iſte alteri repugnet.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

113. EX dictis in decurſu hujus tractatûs habes, in proceſſu agentis intellectualis, plures actus, ſive intellectûs, ſive voluntatis reperiri, qui ad octo præcipuos poſſunt reduci. Primus eſt ſimplex volitio finis: de qua diſp. 4. Secun- B dus intentio, quæ eſt volitio efficax conſecutionis finis: de qua diſp. 8. Tertius conſilium, quod non ſolùm importat inquiſitionem mediorum, ſed etiam judicium ſeu ſententiam, quâ unum cæteris eſſe præferendum judicatur, ut diſput. 10. oſtendimus. Quartus dicitur conſenſus, quô voluntas complacet ſibi de mediis inventis, & approbat illa, ut ibidem declaravimus. Quintus eſt electio, quâ voluntas acceptat unum præ aliis: de qua diſput. 9. Sextus imperium, quô intellectus cum motione quadam, à præcedenti electione participata, intimat voluntati executionem mediorum. Septimus uſus, quô voluntas applicat potentias exequentes ad opus, ut diſp. 11. fusè monſtravimus. Octavus eſt ipſius finis aſſecutio, ex qua reſultat quies ſeu delectatio, quæ fruitio appellatur: de qua diſput. 7. Quinque primi actus pertinent ad ordinem intentionis, qui incipit à volitione & intentione finis, & terminatur ad electionem mediorum: tres verò ultimi ſpectant ad ordinem executionis, qui incipit ab imperio, & ad fruitionem terminatur.

Hos actus, ut ſunt intra ordinem phyſicum, toto hoc tractatu conſideravimus: in ſequenti de illis, ut ad ordinem moralem pertinent, & bonitatem vel malitiam moralem fundant, Deo favente, diſſeremus.

TRACTATVS TERTIVS

DE MORALITATE ACTVVM humanorum.

Ad Quæstionem 18. Divi Thomæ, & tres sequentes.

PRÆFATIO.



ETSI triplicem Mundum olim Philosophia Platonis distinxerit, Archetypum, intellectualem, & corporeum, quos microcosmus homo, creaturarum epilogus, fœlici nexu in sese colligit: veriùs tamen Theologorum Schola, cùm unicum mundum unius numinis absolutam imaginem agnoscat, triplicem in ipso ordinem rerum, naturalium, intelligibilium, & moralium distinguit. Etenim ut in Deo totius rei & entis plenitudo, infinita sapientia, ac summa bonitas existit; ita triplicem ad Deum creaturæ respectum habent, ut ad principium, exemplar, & finem. Si primam in Deo principij rationem spectes, suprema est existentium rerum causa: si ut exemplar & sapientiam inspicias, effectrices ideas habet, quibus producendis rebus modum & mensuram præfigit: si ad bonitatem animum convertas, omnia ad sese ut ultimum finem & centrum pertrahit. Vt prima rerum causa, & totius esse immensum Pelagus, infimum ordinem naturæ constituit: ut exemplar, rebus veritatis radium infundit, quo ad altiorem intelligibilium ordinem euehantur: ut finis demum ultimus, bonitatem rebus largitur, cujus pulchritudine & conuenientiâ appetitum alliciunt, & moralitatis statum constituunt. Hinc triplex illa apud sapientes transcendentalis, ut vocant, notio, quæ per omnium rerum genera divagatur, entitas, veritas, bonitas; quam ita distribuendam censeo, ut entitas naturam, veritas scientiam, bonitas virtutem omnem moralem comprehendat. Hæc quæ in cæteris specie quadam & umbra tenus spectare licet, omnino ad hominem pertinent: ut enim ex corpore & anima coalescit, nihil habet supra infimum rerum ordinem, quas natura suo ambitu claudit, etsi inter eas, quæ oculis sensibusque percipiuntur, primum locum obtineat: prout verò rationis est particeps, & virtutum intellectualium præsidio, divina & humana contemplatur, in ordinem intelligibilium transit: ac demum virtutibus moralibus instructus, & præeunte rectæ rationis judicio, ut sese in ultimum finem dirigit, nec ab imposita sibi lege deflectit, in altiori ordine rerum, scilicet moralium, versatur. Nihil est in homine, si ipsum in primo vel altero gradu constitutum spectes, quod ad hunc tractatum pertineat: sed ut regulis morum subjectus est, à quibus aberrare potest, vel regi, omnino hanc sibi partem vindicat, & recto quidem ordine: cùm enim humanorum actuum naturam, seu esse physicum moralitas consequatur; postquam superiori Tractatu de humanis actibus, tum universim, tum speciatim actum est, quoad esse physicum, & ut ad ordinem naturæ pertinent, recta methodus postulat, ut quæstiones D. Thomæ explicaturi, à decima-octava ad vigesimam-secundam, de eorum bonitate vel malitia morali differamus.

Cæterùm, licèt forsitan hæc Tractatio plures difficultate suâ deterrere soleat, unum tamen habet, quo cæteris pene omnibus anteponendam censeo: vix enim alteram Theologiæ partem reperies, quæ cum ista utilitate jure contendat. Hæc una vitia extinguit, virtutes inserit, feros animi motus mitigat, mores componit, & affectus omnes ita temperat, ut meritò à Platone musica magna *dici potuerit, non quæ fidium pulsu aures corporis, quas sapiens* filias carminis *vocat, ad vacuam voluptatem demulceat, sed quæ partium animæ concordiâ, ac virtutum harmoniâ, sua vissimum & maxime optandum animæ concentum edat.* Quid enim me doces (*inquit Seneca*) quomodo inter se acutæ & graves voces consonant, quomodo nervorum disparem reddentium sonum fiat concordia? fac potiùs quòd animus meus secum consonet, ne consilia mea discrepent. O egregiam artem! Scis rotunda metiri, in quadratum redigis quamcumque acceperis formam, nihil est quod in mensuram tuam non cadat: si artifex es, si geometra, metire animum, dic quàm magnus, quàm pusillus sit. Scis quæ recta sit linea; quid tibi prodest, si quid in vita rectum sit ignoras? *Denique moralis scientia, omnium bonarum artium mater, quos erudit ditat, quos docet nobilitat, quos instruit ornat; unde à Platone* scientia optimi *meritò nuncupatur.*

Epist. 88.

Lib. 3. instit. cap. 7.

Transeamus ergo (*inquit Lactantius*) ad eam Philosophiæ (*dicamus nos Theologiæ*) partem, quam moralem vocant, in qua totius Philosophiæ ratio continetur, siquidem in illa quæ Physica dicitur, sola oblectatio est, in hac etiam utilitas. Et quoniam in disponendo vitæ statu, formandisque moribus, periculo majori peccatur, majorem diligentiam necesse est adhiberi, ut sciamus quomodo nos oporteat vivere. Illîc enim potest venia concedi, quia sive aliquid dicunt, nihil prosunt; sive delirant, nihil nocent: hîc verò nullus dissidio, nullus errori locus, omnes unum sentire oportet, ipsamque Philosophiam, uno quasi ore præcipere, quia si quid fuerit erratum, vita omnis evertitur.

DISPVTATIO I.

De Moralitate in communi

LICET præcipuus scopus hujus Tractatus sit explicare bonitatem & malitiam moralem actuum humanorum, & ab illis D. Thomas exordium sumpserit: quia tamen notitia gradûs generici non parùm juvat, ut species sub illo contentæ perfectè dignoscantur, hanc disputationem veluti proëmialem, & viam ad reliquas præsentis tractatûs difficultates aperientem præmittimus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid sit Moralitas actuum humanorum, quidve addat suprà libertatem?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

1. ETSI moralitatis existentia notissima sit, abstrusissima tamen & obscurissima est illius A natura: unde in ejus explicatione Doctores ita inter se divisi sunt, ut ferè tot sint sententiæ, quot capita. Quidam illam cum libertate confundunt, existimantes actus humanos dici morales ex eo præcisè, quòd à libera voluntate cùm perfecta rationis deliberatione procedant. Alij dicunt moralitatem esse denominationem extrinsecam, à lege, libertate, aut alia forma extrinseca petitam. Alij docent, illam sitam esse in ordine sive relatione actuum humanorum ad suam regulam. Et est adhuc circa hujusmodi relationem inter Theologos pugna: nam aliqui censent esse tantùm relationem rationis cum fundamentô in re: alij è contra asserunt esse relationem realem; & ex istis quidam volunt eam esse prædicamentalem, alij transcendentalem. B Quibus præmissis, pro resolutione difficultatis

Dico primò, libertatem esse quidem fundamentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipsam moralitatem formaliter.

2. Prima pars est certa: quia actus humani habent à libertate quòd possint subjici regulis morum, & ab eis dirigi & mensurari; unde actus omnino necessarij, & ad unum determinati, non sunt capaces talis directionis; frustra enim adhiberetur lex ei, quod est ex se, & natura sua determinatum ad unum, & aliter se habere non potest: Ergo libertas in actibus humanis est fundamentum moralitatis, *& ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur,*

nitur, inquit S. Doctor in 2. dist. 2. qu. 3. art. 2. De quo plura diximus tractatu præcedenti. *Disp. 2. art. 2.*

3. Secunda verò pars, quòd scilicet libertas non sit formaliter ipsa moralitas, multipliciter ostenditur. Primò quia libertas pertinet ad ordinem physicum, est enim proprius modus agendi creaturæ rationalis, per quem in genere physico operandi ab irrationalibus distinguitur. Secundò, quia priùs intelligitur libertas in actionibus humanis, quàm moralitas: priùs siquidem concipimus, intellectu proponente aliquod objectum cum indifferentia, voluntatem in illud cum indifferentia tendere (in quo formaliter consistit libertas) quàm habere esse morale in suo actu; imò ex eo tanquam à ratione à priori habet esse morale in suo actu, quod tendat in objectum cum indifferentia, ex eo enim actus est mensurabilis per regulas morum. Tertiò, Si nulla esset regula morum, putà nulla lex, adhuc positâ indifferentiâ judicij in intellectu, intelligeretur libertas in actibus voluntatis, & tamen in tali casu nulla esset in eis moralitas: Ergo moralitas non est formaliter ipsa libertas.

Dico secundò, moralitatem non consistere in extrinseca denominatione.

4. Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 4. ad 2. ubi loquens de moralitate quam actus habent ex fine, expressè dicit quòd *inhæret actioni*, quamvis finis à quo sumitur, sit extrinsecus: At denominatio extrinseca non inhæret subjecto, nec intrinsecè illud afficit, sed solùm extrinsecè denominat, ut esse visum in pariete: Ergo juxta D. Thomam, moralitas actuum humanorum in intrinseca denominatione non consistit.

5. Probatur secundò: Voluntas, ratio, lex, & objectum, dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem: Ergo id quod constituit moralitatem, intrinsecè est in actu morali, non in potentia, lege, vel objecto. Consequentia patet: quia analoga attributionis dicuntur per ordinem ad illud, in quo principaliter & intrinsecè est ratio seu forma per nomen significata; v. g. medicina, urina, & dieta, dicuntur sana per ordinem ad sanitatem, quæ formaliter & intrinsecè est in animali. Antecedens verò probatur: Potentia dicitur moralis, quia causat actum moralem; lex, quia ipsum dirigit; objectum, quia terminat; finis, quia movet; circunstantiæ, quia afficiunt: Ergo omnia hæc dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem.

6. Confirmatur: Forma à qua actus humanus immediatè denominatur moralis, debet esse intrinsecè in aliquo subjecto: Sed hoc non potest esse aliud quàm actus voluntatis: Ergo esse morale in hujusmodi actu, non est denominatio solùm extrinseca. Major patet, Minor probatur. Forma illa, cùm sit ipsa actualis & formalis moralitas, debet subjectum in quo est constituere actu & formaliter morale; sicut quælibet forma actualis confert suo subjecto actualem denominationem: Solus autem actus voluntatis est capax prædictæ denominationis, sicut solus ipse est actu formaliter in genere moris, & actu formaliter bonus vel malus: Ergo &c.

7. Nec valet, si dicas cum Suare, formam dantem illam denominationem esse libertatem, suamque primariam & intrinsecam denominationem, quæ est denominatio liberi, conferre voluntati in qua est, & deinde extrinsecè denominare moralem, actum qui à voluntate elicitur. Non valet, inquam, Tum quia libertas neque est ipsa moralitas, neque forma moralis, sed pertinet ad ordinem physicum, ut jam ostendimus; denominatio autem moralis, à forma morali sumi debet: Tum etiam quia libertas in actibus à voluntate elicitis, non est extrinseca denominatio, proveniens à potentia, ut supponit Suarez, sed est quidam modus vitalitatis in illis existens, & à potentia libera & vitali, nempe voluntate, participatus, ut egregiè ac eruditè probant Salmanticenses, & patet ex eo quòd aliter constituenda sit libertas in actibus elicitis immanentibus, qui sunt quasi per essentiam liberi, ac imperatis transeuntibus, qui ab eis liberi denominantur, adeòque cùm in istis sit extrinseca, in illis poni debet intrinseca. *Tract. 10. Disp. 1. dubio 3.*

Dico tertiò: Moralitas actuum humanorum sita est in relatione actûs liberi ad regulam suam, in relatione, inquam, non rationis, sed reali, non prædicamentali quidem, sed solùm transcendentali.

8. Conclusio tres habet partes, quæ sigillatim probandæ sunt. Prima facilè suadetur: Tum quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet ad genus mensurabilis & regulabilis per regulas morum: mensurabile autem, ut tale dicit, ordinem ad mensuram: Tum etiam quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philosophari, sicut de artificialibus: Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti sumitur ex ordine ad ideam & regulas artis, quæ sunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet sumi ex ordine, seu relatione quam actus humani dicunt ad suam regulam, seu mensuram.

9. Secunda pars, quæ asserit talem relationem non esse rationis, sed realem, videtur etiam manifesta, quicquid in contrarium dicat Vazquez hîc disp. 73. cap. 7. Primò quia moralitas convenit actibus humanis independenter ab omni fictione intellectûs: nam revera & à parte rei actus humani sunt moraliter boni, aut mali, meritorij vel demeritorij, & laude aut vituperio digni. Secundò, quia fieri entis rationis est cognosci, non autem fieri moralitatis; aliàs qui cognosceret peccatum, faceret: quod est ridiculum. Tertiò: Ordo gratiæ, status gloriæ, unio hypostatica, in ordine morali fundantur: quis verò credat pretiosissimam hanc molem, vilissimi entis rationis inniti fundamento? Nec minùs à ratione dissonum videtur, quòd Deus enti rationis immensum gloriæ pondus, vel æternos gehennæ statuerit cruciatus: Ergo relatio quæ actuum humanorum esse morale constituit, non rationis, sed verè realis est; cùm sit tot tantorumque bonorum aut malorum origo.

10. Tertia denique pars, quòd nimirum hæc relatio non sit prædicamentalis, sed solùm transcendentalis, probatur: Moralitas est genus ad contraria, scilicet bonum & malum morale: Sed relatio non est genus ad contraria, nec in ejus prædicamento est directa contrarietas, ut ex Aristotele cap. de relatione docent communiter Dialectici: Ergo &c.

Præterea relatio prædicamentalis, ex proprio conceptu, sive generico, sive specifico, non ex-

primit perfectionem aut imperfectionem, convenientiam aut disconvenientiam, bonitatem vel malitiam, sed est purus respectus ad terminum sub ratione termini; quod adeò verum est, ut nequidem divinæ relationes, ex vi formalissimi conceptûs *ad*, perfectionem exprimant, *Disp. 3. art. 5.* ut in tractatu de Trinitate fusè ostendimus: Atqui species moralitatis, quæ sunt bonitas & malitia, formalissimè exprimunt, illa perfectionem & convenientiam, hæc verò disconvenientiam & imperfectionem: Ergo neque earum species, neque earum genus possunt per relationem prædicamentalem constitui. Addo quod sæpè existit moralitas, absque eo quod objectum morale, quod est ejus terminus, à parte rei existat; ut cùm quis appetit bonum vel malum possibile: Sed sine existentia termini non datur relatio prædicamentalis: Ergo relatio quæ actuum humanorum esse morale constituit, non est prædicamentalis, sed solùm transcendentalis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

11. CONTRA primam conclusionem objici possunt primò varia D. Thomæ testimonia, quibus hîc qu. 18. & sequentibus, sæpè asserit actum voluntatis esse moralem, inquantum est liber. Sed facilè respondetur, hæc debere intelligi in sensu causali, non verò formali, quia libertas est radix & fundamentum moralitatis, ut in prima parte conclusionis diximus: sicut quia rationalitas est radix risibilitatis, & albedo in pariete fundamentum relationis similitudinis, dicimus hominem inquantum rationalem esse risibilem, & parietem ut album esse similem. In eodem sensu accipiendum est id quod ait idem S. Doctor in 2. dist. 40. qu. 1. art. 1. nempe *interiores actus voluntatis dividi per bonum & malum, sicut per differentias essentiales*: nam solùm vult bonum & malum, fundamentaliter & radicaliter sumpta, esse differentias essentiales actus voluntarij: quamvis enim bonitas & malitia moralis formaliter sumptæ, sint accidentia actuum humanorum, ipsi tamen actus voluntarij, ut tales & ex natura sua, fundant bonitatem & malitiam; in quo differunt ab artificialibus, quæ per suam substantiam non sunt radix, ex qua resultent diversæ formæ artificiales quibus differant, sed totaliter adveniunt ipsis ab extrinseco principio, & solùm habent secundùm suam substantiam, potentiam obedientialem respectu ipsarum: unde clavis & cultellus v. g. non distinguntur essentialiter per esse clavem & cultellum, etiam radicaliter; sicut distinguntur actus bonus & malus per, esse bonum & malum radicaliter.

12. Ex his etiam facilè intelliges alia D. Thomæ testimonia, quibus ait actus voluntatis esse morales, inquantum procedunt à ratione, seu deliberatione rationis: nam vel particula *inquantum*, in sensu causali, non verò formali sumi debet: vel dicendum est, Divum Thomam non loqui de ratione præcisè proponente objectum cum indifferentia judicij, à qua actus voluntatis habet quòd sit liber, sed de ratione per syndaresim & prudentiæ dictamen ordinante actum voluntatis in debitum finem, quomodo est regula moris: unde sic sumendo rationem, actus voluntatis sunt morales formaliter inquantum ab ea procedunt.

13. Objiciunt secundò contra eandem conclusionem. Positâ in actu libertate, & præciso omni alio, actus est formaliter moralis: Ergo constituitur in esse moris per ipsam libertatem. Consequentia patet, Antecedens probatur: Tum quia positâ libertate actus est regulabilis per legem; moralitas autem ut sic, in nullo alio, nisi in hac regulabilitate, potest consistere: Tum etiam quia positâ libertate, ponitur principalis proprietas moralitatis in communi, quæ est imputabilitas; nam actus imputatur, vel est imputabilis, præcisè ex eo quod est sub dominio & potestate causæ; est autem sub ejus dominio & potestate, inquantum liber formaliter: Ergo &c.

14. Confirmatur: Nihil fingi potest, quod sit genericum & commune speciebus moralitatis, nempe bonitati & malitiæ, nisi ipsa ratio liberi; nec enim aliquid est determinabile per bonum & malum, nisi ratio liberi: Ergo illa est genus moralitatis.

15. Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Minorem: moralitas enim non est ipsa regulabilitas per principia moralia, sed subjectio actualis ad hujusmodi principia, sive regulas moris; regulabilitas verò est sola capacitas ad recipiendam hujusmodi subjectionem, quæ capacitas eadem esset, etsi nulla extaret regula morum. Enimverò ita se habet, proportionaliter tamen, esse morale, sicut esse artificiale: esse autem artificiale non consistit in regulabilitate per principia artis; quia hæc regulabilitas convenit rebus ante omnem artem per suam substantiam, sed consistit in habitudine per modum actualis subjectionis ad regulas sive principia artis, quæ subjectio supponit prædictam capacitatem sive regulabilitatem: similiter esse morale non consistit in regulabilitate per principia moris, sed in actuali subjectione ad hujusmodi principia.

16. Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, imputabilitatem quantùm ad esse immediatè sequi ad libertatem; quia ex eo quod actus est liber, potest poni vel non poni in esse: imputabilitatem verò ad condignitatem laudis vel vituperij, quæ est proprietas moralitatis in communi, non sequi nisi ad subjectionem actûs ad regulas morum, secundùm quod est illis conformis vel difformis; nam lege deficiente, nec actus imputatur, nec punitur, quia *ubi non est lex, nec prævaricatio.* Unde quando dicitur, quòd actus est imputabilis præcisè ex eo quod est sub dominio vel potestate causæ, distinguendum est: est imputabilis quantùm ad esse, concedo: quantùm ad condignitatem laudis aut vituperij, nego. Vel aliter distingui potest eadem propositio, & concedi de potestate & dominio subjecto regulis & legi, & negari de dominio regulis morum non subjecto: nec enim punietur aut præmiabitur actus dominij voluntatis, si non sit lex aut regula, juxta quam, vel contra quam faciat.

17. Ad confirmationem nego Antecedens: potest enim assignari aliquid commune speciebus moralitatis, seu bonitati & malitiæ, scilicet respectus ad objectum, ut cadit sub ordine & regulis rationis, sive per conformitatem, sive per difformitatem: siquidem tam difformitas quàm conformitas in actu, sive tam bonitas quàm ma-

litia moralis, reſpectum important ad objectum talibus regulis ſubjectum; unde in tali reſpectu, à conformitate vel difformitate abſtrahente, & per differentias illas boni & mali moralis conſtitutivas contrahibili, conſiſtit ratio generica moralitatis; non verò in ipſa libertate, quæ ſolum ſe habet per modum radicis & fundamenti moralitatis, aut per modum materiæ regulabilis, & dirigibilis à regulis morum, ſeu potiùs ut conditio ſe tenens ex parte materiæ moralis: ſicut in artificialibus res externæ, ut lapides, & ligna, ſe habent ut materia regulabilis per artem. Quare ſicut in artefactis hæc tria diſtinguntur, ſcilicet materia regulabilis, regulæ artis, & forma ipſa artificioſa, quæ eſt per conformitatem ad hujuſmodi regulas: ita in moralibus hæc tria debent diſtingui, nimirum regulæ morum, quæ ſunt recta ratio & lex, præſertim divina; ſubjectio ſive ordo ad hujuſmodi regulas, qui eſt ratio formalis conſtitutiva moralitatis; & materia regulabilis, quæ nulla alia eſt, quàm ipſi actus liberi voluntatis, qui cùm ſint indifferentes ut benè vel malè fiant, poſſunt & debent ſubjici regulis morum, & ab ipſis dirigi & regulari.

18. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Moralitas actuum humanorum ſumitur ab aliquo extrinſeco, nempe à libertate, vel à lege, aut ab objecto in quod tendunt: Ergo conſiſtit in denominatione extrinſeca, non verò in aliqua forma intrinſeca.

Confirmatur: Moralitas in objectis non eſt aliquid intrinſecum, ſed vel eſt ens rationis, vel extrinſeca denominatio: Ergo etiam in actibus; illi ſiquidem debent proportionari objectis.

Confirmatur ampliùs: Eſſe morale in aliis rebus, v. g. in valore monetarum, in dominio rerum, aut pretio rerum venalium, eſt pura denominatio extrinſeca, aut merum ens rationis: Ergo & in actibus humanis; nulla enim poteſt aſſignari ratio diſcriminis.

19. Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens: nam actus humani non denominantur morales immediatè à libertate, aut à lege, vel ab objecto, ſed ab ordine ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt ipſis intrinſecus, ut patet ex ſupra dictis.

20. Dices, ordinem illum non ſemper eſſe realem, ſed interdum eſſe ſolum reſpectum rationis: Ergo ſi ab illo ordine actus humani dicuntur morales, denominatio moralis in actu humano ſumeretur ab aliquo ente rationis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Ordo realis debet eſſe ad terminum realem, ac realiter exiſtentem: Sed actus humani non ſemper dicunt ordinem ad objectum reale, & realiter exiſtens, ut patet cùm aliquis appetit res futuras, aut impoſſibiles: Ergo ordo actuum humanorum ad objectum non ſemper eſt realis.

21. Reſpondeo negando Antecedens, Ad cujus probationem dicendum, quòd licèt ordo prædicamentalis requirat terminum exiſtentem, tranſcendentalis tamen poteſt verſari circa non exiſtens, & circa non entia; ut conſtat in Logica, quæ licèt ſit ſcientia realis, verſatur tamen circa ſecundas intentiones, quæ in objectis nihil reale ponunt: item dignitates & honores, juriſdictionem, præcedentiam, & alia ſimilia realibus actibus deſideramus, & ambimus, & tamen non ſunt niſi denominationes rationis.

Unde patet reſponſio ad primam confirmationem: eſto enim in objecto eſſe morale ſit ens rationis, vel extrinſeca denominatio (de quo infra) habitudo tamen ad illud, ſubindeque moralitas formalis, poteſt & debet eſſe realis, & intrinſeca. Neque inter actum & objectum requiritur proportio in eſſe rei (habitus enim Logicæ, ut dicebamus, eſt intellectui intrinſecus & realis, & tamen ejus objectum eſt ens rationis) ſed ſufficit proportio in ratione attingentis & attingibilis, quæ optimè ſalvatur, etiamſi objectum ſit denominatio extrinſeca, vel ens rationis, & licèt habitudo ad illud terminata, ſit realis & intrinſeca. Patet etiam ſolutio ad ſecundam confirmationem, & diſparitas inter eſſe morale monetæ v. g. & eſſe morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium, directè & immediatè à voluntate vel intellectu humano ſumitur; moralitas autem actuum humanorum, licèt leges divinas & humanas ſupponat, ab illis tamen immediatè non ſumitur, ſed ab ordine tranſcendentali, quem hujuſmodi actus dicunt ad objectum, ut regulis morum ſubjectum, qui ordo eſt realis, & illis intrinſecus.

22. Objicies quartò: Idem numero actus ſine aliqua reali mutatione poteſt fieri de bono malus, imò & de non morali moralis: Ergo moralitas non eſt aliquid reale & intrinſecum, ſed ens rationis, aut extrinſeca denominatio. Antecedens patet in eſu carnium, continuato à feria quinta in feriam ſextam, qui ſine reali mutatione, propter extrinſecam mutationem temporis, efficitur malus; & in motu primo, qui ſi continuetur, advertente ratione, de non morali fit moralis, ſicut de non libero liber. Conſequentia verò probatur: tum quia eſſe reale non ſupervenit ſine mutatione reali: tum etiam exemplo dexteritatis in columna, quæ dexteritas non eſt in ea aliquid reale, ſed denominatio extrinſeca, quia ſine aliqua reali mutatione fit de non dextera dextra.

23. Reſpondeo negando Antecedens: quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de non morali in moralem, mutatur intrinſecè in eſſe moris, quia tunc ſuſcipit novum modum realem, ſeu novum reſpectum ad objectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, ut de relatione ad finem dicit D. Thomas hîc art. 4. ad 1.

24. Objicies ultimò contra tertiam concluſionem: Moralitas actûs conſiſtit in habitudine ad objectum, vel ad rationem, tanquam ad menſuram: Sed habitudo menſurabilis ad menſuram eſt relatio prædicamentalis: Ergo moralitas actuum humanorum in relatione prædicamentali conſiſtit.

25. Reſpondeo conceſsâ Majori, diſtinguendo Minorem: habitudo menſurati ad menſuram eſt prædicamentalis, quando reſpicit terminum ut purè terminum, concedo Minorem: quando reſpicit terminum ut objectum ſpecificativum ſui, vel cauſativum, nego Minorem: unde cùm habitudo ad objectum, in qua moralitas actuum humanorum conſiſtit, non reſpiciat illud ut purum terminum, ſed ut ſpecificativum & cauſam formalem extrinſecam, non eſt relatio prædicamentalis, ſed tranſcendentalis. Quod ut magis percipiatur, Advertendum eſt, actus humanos & morales, duplicem habitudinem ad objectum regulis morum ſubjectum impor-

tare; unam transcendentalem, quâ illud ut specificativum & causam formalem extrinsecam respiciunt; aliam prædicamentalem, quæ idem objectum per modum puri termini & correlativi attingit: prima priùs in objecto intelligitur, unde & fundat aliam quæ est prædicamentalis, & actum humanum in ratione moralis formaliter constituit. Sicut scientiæ duplicem dicunt habitudinem ad objectum, unam transcendentalem, per quam specificantur; aliam prædicamentalem, quæ est mensurabilis ad mensuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem ut rationem fundandi præsupponit.

§. III.

Corollaria ex dictis.

16. EX dictis colliges primò, specificativum formale & immediatum moralitatis actuum humanorum, non esse legem, cui subjiciuntur, sed objectum in quod tendunt, ut subditum legi, & ab ea propositum.

Probatur primò: Moralitas comparatur ad actum in esse physico, ut modus & perfectio ipsius, ac proinde debet ipsi proportionari in modo specificandi, sicut ei proportionatur in modo essendi: Sed actus in esse physico specificatur ab objecto: Ergo & in esse moris; cum hoc tamen discrimine, quòd in esse physico specificatur ab objecto, secundùm suam naturalem bonitatem & convenientiam considerato; at in esse moris speciem desumit ab illo ut subjecto regulis morum, & ut regulato per legem ac dictamen synderesis & prudentiæ ordinantis in finem. Unde D. Thomas hîc art. 8. sic ait: *Actus omnis habet speciem ab objecto, & actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.*

Probatur secundò: Actus moralis non respicit legem, nisi mediante objecto, sicut ipsa lex non aliter regulat actum, quàm proponendo objectum prosequendum vel fugiendum, & licèt dictet exercitium actûs, totum tamen hoc est in ordine ad objectum, & per modum attingentiæ ipsius: Ergo id ad quod actus directè & immediatè terminatur, non est lex, sed objectum ut propositum per legem.

Tertiò: Idem actus secundùm speciem respicit distinctas specie leges, puta furtum, divinam, naturalem, & humanam: Ergo non specificatur in esse moris à lege. Consequentia patet: quia res specificata non potest habere majorem unitatem, quàm ejus specificativum.

Denique probatur: Si actus moralis specificaretur à lege, omnes actus qui respicerent eandem legem essent ejusdem speciei: Sed hoc est falsum: Ergo & illud. Major patet, Minor verò probatur: quia restitutio & retentio rei alienæ, invito domino, quæ differunt specie in esse moris, respiciunt eandem legem justitiæ, præcipientem reddere unicuique quod suum est.

27. Dices, hoc argumentum etiam nos urgere: quia actus diversæ speciei in esse moris possunt esse circa idem objectum, sicut furtum & restitutio versantur circa rem alienam.

Respondetur actus diversæ speciei in esse moris, posse esse circa idem objectum materialiter solùm, non verò formaliter; sicut possunt formaliter eandem legem respicere: unde furtum & restitutio respiciunt rem alienam sub diversa ratione formali; nam restitutio respicit eam ut non retinendam invito domino, furtum ut auferendam invito domino: at verò furtum & restitutio respiciunt prædictam legem, quatenus formaliter præcipit unicuique reddi quod suum est.

Colliges secundò, moralitatem quæ in objecto actuum humanorum reperitur, & quæ objectiva dicitur, non esse aliud quàm ipsammet entitatem objecti, ut connotat legem, cui subditur tanquam regulæ & mensuræ ad terminandum actum. 28.

Probatur: Eodem proportionali modo objectum habet esse morale quo voluntas, quia principium & objectum actûs moralis, sicut principium & finis, sibi correspondent: Sed esse morale in voluntate, non est aliud, quàm ejus entitas ut connotat legem, cui subditur in ordine ad suam operationem eliciendam: Ergo eodem proportionali modo moralitas objecti non est aliud, quàm ipsamet ejus entitas, ut connotat legem cui subditur &c.

Explicatur magis: Si voluntas consideretur secundùm se, præcisa omni lege, solùm intelligimus potentiam physicam, & principium actûs liberi; accedente verò determinatione legis, absque alio superaddito, redditur principium proximum moralitatis, ac proinde agens morale: Ergo similiter considerando objectum, seclusâ omni lege, intelligitur ut objectum physicum, terminans actum voluntarium & liberum; accedente verò lege, quâ præcipitur aut prohibetur, absque alio superaddito, constituitur proximè objectum morale, connotando legem, cui subest in ordine ad terminandum actum.

Quod potest ampliùs confirmari: Sicut voluntas non est moralis in essendo, sed in operando solùm (non enim subest legi quòd voluntas sit, aut non sit, sed quod tali aut tali modo operetur, aut non operetur) ita objectum ut sic non est morale in essendo, sed in terminando; nec de eo dictat lex, in pluribus saltem, an debeat esse vel non esse, sed an debeat talis aut talis actus ad ipsum terminari, aut non terminari: Ergo sicut moralitas voluntatis non est aliud quàm ejus entitas, ut in operando subest legi, ita moralitas objecti non erit aliud quàm ipsius entitas, ut subest legi terminando actum.

Quomodo verò entitas objecti, & voluntatis, quæ secundùm se non est intrinsecè moralitas, possit rationem moralitatis intrinsecè habere, absque additione alicujus intrinseci, per solam connotationem extrinsecam legis, facilè intelliges, si consideres quod relatio paternitatis, quæ nato primo filio resultat in patre, eum etiam denominat patrem secundi filij, per solam extrinsecam illius connotationem. Similiter entitas materiæ primæ, connotando formam nondum habitam, sed possibilem haberi, est intrinsecè appetitus desiderij; connotando verò formam præsentem, desinit esse appetitus desiderij, & fit appetitus complacentiæ. Item species Angeli repræsentant singularia, quando existunt, sine ulla intrinseca mutatione, hoc ipso quod ea connotant ut in actu posita. Denique actus necessarius divinæ voluntatis habet intrinsecè rationem actûs liberi, per solam connotationem creaturarum, in aliqua determinata differentia temporis ponendarum. Horum autem omnium ratio est, quia sunt plures formæ,

quæ non tribuerent aliquem effectum formalem, aut denominationem etiam intrinsecam, nisi aliquid extrinsecum connotarent. Unde si quis ita arguat: Vel antecedenter ad legem est in objecto forma constitutiva moralitatis, vel advenit cum lege? Primum dici non potest; aliàs ante legem objectum esset morale. Si verò dicatur secundum, sequitur quod talis forma est separabilis ab objecto, atque adeò realiter distincta. Facilè respondebitur, formam constitutivam moralitatis objectivæ, ante legem esse in objecto, quantùm ad totam realitatem quam in recto importat, non tamen ante legem illud constituere proximè morale, defectu connotati, à quo pendet hæc denominatio. Sicut licèt in specie Angeli semper fuerit forma constitutiva repræsentationis singularium, quantùm ad totam realitatem quam dicit in recto; non est tamen prædicta repræsentatio, nisi cùm singularia existunt, quia hujusmodi existentia est connotatum necessarium ad illam.

ARTICVLVS II.

Quæ sint regulæ moralitatis?

CVM ordo moralis dependeat à regulis morum, & per ordinem ad has regulas bonitas & malitia moralis desumantur, explicatâ actuum humanorum moralitate, consequens est ut ipsius regulas exponamus. Unde sit

§. I.

Duæ regulæ moralitatis explicantur.

29. DICO igitur, duas esse regulas moralitatis; unam remotam & extrinsecam, in mente divina existentem, scilicet legem æternam: aliam proximam & intrinsecam, ac in homine residentem, nempe dictamen nostræ rationis, secundùm quod prædictam legem participat, & ei subordinatur.

Probatur primò ex D. Thoma infrà qu. 71. art. 6. ubi sic ait: *Regula voluntatis humanæ est duplex; una propinqua & homogenea, scilicet, ipsa humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

30. Probatur secundò ratione: Sicut ordo artificialis, ejusque obliquitas & rectitudo attenduntur per comparationem ad finem particularem, quem artifex intendit, ita ordo moralis consideratur per habitudinem ad finem ultimum humanæ vitæ, qui se habet ad hominem, inquantum est agens morale, sicut finis particularis ad artificem, inquantum artifex est, ut docet D. Thomas infrà qu. 21. art. 2. ad 2. Cùm autem solus Deus possit esse finis ultimus hominis, prima regula dirigens ipsum in talem finem, potest solùm in mente divina existere: sicut quia solus Deus est primum principium creaturarum, prima idea, per quam res in esse producuntur, non potest alibi quàm in Deo existere: Sed ratio gubernationis rerum, & directionis illarum in ultimum finem, lex æterna appellatur: ut dicit S. Doctor infrà qu. 90. art. 1. Ergo lex æterna in mente divina existens, est prima regula moralitatis actuum humanorum. Addo quod prima regula debet esse à se indefectibilis in dirigendo & regulando, sicut primum principium est indefectibile in operando: Sed nulla creatura potest habere ex se indefectibilitatem in ordine morali, sicut nulla potest esse ex se impeccabilis: Ergo prima regula hujus ordinis non potest esse aliquid creatum, sed sola ratio directionis creaturæ rationalis in ultimum finem, in mente divina existens, quam *legem æternam* appellamus.

31. Quod autem dictamen rationis nostræ sit proxima regula morum, sic ostenditur: Illa est proxima regula moralitatis, quæ in virtute primæ, & tanquam ejus participatio, dirigit actus morales, sive per quam ipsa æterna lex, & prima regula homini manifestatur, & intimatur ut adimplenda: Sed tale est rationis nostræ dictamen: Ergo illud est proxima regula moralitatis actuum humanorum. Major patet, Minor probatur. Deus qui est primum dirigens in finem ultimum, dirigit res omnes conformiter ad ipsarum naturam, eis communicando vim quandam ipsarum naturæ proportionatam, quæ est quædam participatio primæ & æternæ regulæ in ipsius mente præexistentis, & hæc participatio est ipsis proxima & immediata regula operandi. Unde in rebus corporeis virtus nihil aliud est, quàm naturalis inclinatio, vel instinctus, ratione cujus indefectibiliter tendunt in suos fines; in creaturis verò intellectualibus participatio divinæ directionis non potest in sola inclinatione naturali consistere, quia non sunt ad unum determinatæ, sed ad plura indifferentes: unde debet in illis specialiter participari per aliquid superadditum, quo ipsis denuncientur quæ per legem æternam agenda præscribuntur, & hoc est dictamen rationis: Ergo immediata & proxima regula actuum moralium est dictamen rationis, ut participat legem æternam in mente divina præexistentem. Illud autem non debet esse solùm actus synderesis dictans in communi quid sit faciendum, vel fugiendum, sed etiam actus prudentiæ dictantis in particulari quid sit agendum: quia cùm operationes morales sint in singularibus, & ex singularibus circunstantiis dependeant, cognitio universalis, etiamsi sit practica, nequit in eas influere, aut eas regulare, nisi ut applicata per dictamen particulare hîc & nunc: sicut in speculativis principia universalia, etiam si sint vera & necessaria, non inferunt veram & necessariam conclusionem, nisi applicata secundùm legitimam formam per rectam illationem.

32. Dices: Naturalis ratio non dictat nisi quæ sunt de lege naturæ: Atqui dantur plures actus morales, qui non spectant ad legem naturæ, sed ad positivam, divinam, vel humanam: Ergo dictamen naturale rationis, non est sufficiens regula proxima moralitatis.

Respondeo distinguendo Majorem: non dictat directè & primariò, transeat: non dictat secundariò & ex consequenti, negatur. Nam cùm ratio & lex naturalis dictet parendum esse cuilibet legitimè præcipienti, eo ipso quod quælibet alia lex, sive humana, sive divina, aliquid præcipiat vel prohibeat, ipsa naturalis ratio consequenter dictat illud esse faciendum, vel fugiendum. Addo quod, quando dicitur dictamen rationis nostræ esse proximam regulam morum, hoc non est intelligendum de ratione nostra nudè sumpta, & solo lumine naturali illustrata, sed de ratione ut informata præceptis legis divinæ, *vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem*, inquit S. Thomas qu. 2. de malo art. 4.

Ex his inferes contra Scotum, Suarem, Vazquem, & alios Recentiores, naturam rationalem, ut antecedit dictamen rationis, & quamcumque legem, non esse formaliter regulam moralitatis, quamvis possit quodammodo dici regula radicalis.

33. Probatur: Regula formalis moralitatis debet regulare & determinare modo morali, hoc est proponendo, præcipiendo &c. Sed natura rationalis, ut antecedit dictamen rationis, non hoc modo concurrit, sed inclinando per modum naturæ: Ergo &c. Addo quod, cùm inclinatio naturæ rationalis non sit solùm ad bonum morale, sed etiam ad bonum physicum ordinis rationalis, nec solùm contra illam sit malum morale, sed etiam malum physicum; bonitas & malitia moralis ex prædicta inclinatione, ut antecedente dictamen rationis, nequeunt sufficienter venari, sed solùm ex ipso dictamine rationis, ut participante legem æternam, eique subordinato. Unde natura rationalis, ut tale dictamen antecedit, potest solum dici quodammodo regula radicalis, quia est radix luminis rationis, & tale dictamen illi debetur. Dixi esse quodammodo regulam radicaliter: quia non est ita universalis in ratione regulæ radicalis, sicut dictamen in ratione regulæ formalis: nam dictamen, ut lege divina informatum, se extendit ad actus ordinis supernaturalis, ad quos inclinatio naturæ, directè saltem, non fertur.

§. II.

Solvitur objectio Scoti.

34. OBIICIES cum Scoto: Omne judicium supponit aliquam mensuram sive regulam, in qua ejus certitudo fundetur: Sed non est in quo fundetur certitudo judicij sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, præter naturam ipsam rationalem: Ergo debet in ea fundari; ac proinde ipsa est prima regula moralitatis.

35. Confirmatur: Plura sunt, quæ ex sola habitudine convenientiæ, aut disconvenientiæ ad naturam humanam sunt bona, vel mala, antequam lege aliquâ præcipiantur, vel prohibeantur, qualia sunt quæ præcipiuntur, aut prohibentur lege naturæ.

36. Confirmatur ampliùs: Si nulla daretur lex præcipiens, aut prohibens aliquos actus humanos, adhuc nihilominus homo esset agens morale, & operaretur benè, dando eleemosynam, malè autem, furando, aut mentiendo: Atqui tunc sola natura rationalis esset prima regula moralitatis: Ergo & modò

37. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem: id enim in quo fundatur certitudo judicij, sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, non est ipsa natura rationalis (cùm hæc, ut vidimus, non possit sufficienter determinare prædictum judicium ad genus moris) sed est ipsa æterna & increata Dei lex, à qua tanquam à prima regula ordinis moralis accipit certitudinem, ut in ejus virtute possit proximè regulare actus humanos, & ad ultimum finem dirigere. Unde ad primam confirmationem dicendum est, ea quæ solâ lege naturæ sunt præcepta, vel prohibita, esse moraliter bona, vel mala, per ordinem ad legem æternam, quæ est prima totius bonitatis & malitiæ moralis regulæ, & cujus lex ipsa naturalis, seu dictamen naturale rationis, est quædam intimatio & participatio, ut docet D. Thomas hîc qu. 19. art. 4. ubi sic habet: *Quod ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde Psal. 4. dicitur: multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine: quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, inquantum est lumen vultûs tui, id est, à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multò magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna, quàm à ratione humana, & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.* Et quo patet solutio ad secundam confirmationem: sublata enim omni lege positiva, divina & humana, homo adhuc diceretur agens morale, & benè aut malè moraliter operans, per ordinem ad legem Dei æternam, quæ est prima totius moralitatis, seu bonitatis & malitiæ moralis, regula. Si verò supponatur primam hanc legem ac regulam operandi tolli, tunc facta hac suppositione impossibili, destruetur omnis moralitas formalis (quia sublato primo alicujus generis, à quo cætera essentialiter dependent, ea pariter destrui necesse est) & remanebit sola moralitas fundamentalis, consistens in capacitate, quam actus humani habebunt ut regulentur à legibus, si ponantur.

DISPVTATIO II.

De speciebus moralitatis.

Ad quæstionem 18. D. Thomæ.

MORALE genus, de quo disputatione præcedenti tractatum est, vulgari divisione dividitur in duas species, bonitatem scilicet, & malitiam moralem, de quibus breviter agendum est: postea resolvemus, an in eas adæquatè dividatur, vel sit tertia alia species media inter utramque.

ARTICVLVS I.

In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

1. SICVT in explicanda ratione generica moralitatis, varia sunt Authorum placita, ita & in exponenda ratione bonitatis moralis, quæ est prima ac præcipua ejus species, diversæ sunt eorum sententiæ. Prima est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem omnium circunstantiarum seu conditionum, quæ secundùm rectam rationem necessariæ sunt ut actus interior simpliciter & absolutè denominetur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus in 2. dist. 40. quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem uniuscujusque rei, quæ nihil aliud est,

quàm collectio perfectionum omnium, quæ tali rei juxta naturam ejus debentur. Favet Divus Thomas hîc qu. 18. art. 1. ubi explicat bonitatem actûs moralis, per hoc quod habeat plenitudinem essendi, & nihil illi deficiat ex his quæ suo esse congruunt, sicut debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c.

Secunda opinio asserit rationem formalem bonitatis moralis consistere in relatione conformitatis ad naturam rationalem, quatenus rationalis est, ut ad primam regulam; & ad rectam rationem, ut ad regulam proximam; quam relationem vult esse rationis, & denominationem quandam extrinsecam, desumptam à regula afficiente objectum per modum formæ extrinsecæ, & dante illi esse regulatum & mensuratum. Ita Vazquez hîc disp. 95. cap. 10. & alij Recentiores.

Tertia ponit rationem formalem & specificam boni moralis in aliquo modo absoluto, actui humano superaddito. Hæc attribuitur Cajetano infrà qu. 71. art. 6. & 72. art. 1. Sed ille loquitur de modo absoluto, habente transcendentalem respectum ad objectum, & contraponit ly *absolutum*, purè relativo, seu relationi prædicamentali, non transcendentali: unde non recedit à communi sensu Thomistarum, bonitatem moralem in habitudine transcendentali ad objectum moraliter bonum, hoc est, ut conforme rectæ rationi & legi, constituentium.

2. Dico primò: Quamvis ad bonitatem moralem actûs requiratur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt illi debita secundùm rectam rationem, non consistit tamen formaliter in illa collectione.

Prima pars patet, tum ex illo communi Dionysij effato, quo asserit bonum resultare ex integra causa, malum ex quocumque defectu: tum etiam quia bonum idem est ac perfectum; perfectum autem est, cui nihil deest eorum quæ ipsi debentur: Ergo ad bonitatem moralem actuum humanorum requiritur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt ipsis debita.

3. Secunda verò pars, quod scilicet in tali collectione non consistat formaliter bonitas moralis actuum humanorum, probatur primò: Quia, ut dicemus conclusione sequenti, bonitas moralis non consistit in denominatione extrinseca, sed in aliquo intrinseco actui humano: Atqui collectio eorum quæ sunt debita actui, plura extrinseca includit, nempe objectum, finem, circumstantias, &c. Ergo in tali collectione non consistit formaliter bonitas moralis.

4. Probatur secundò: Ratio generica moralitatis realiter distinguitur ab hujusmodi collectione: Ergo & ratio specifica bonitatis. Antecedens patet: ratio enim generica moralitatis importat solùm ordinem ad objectum ut subjectum regulis morum. Consequentia probatur: Gradus generícus & differentialis in unaquaque re identificantur realiter; ac proinde ex reali distinctione unius ab altero tertio, infertur distinctio alterius ab eodem tertio, quia quæ sunt eadem inter se, distinguntur ab uno tertio, ut dicit commune Dialecticorum principium, in quo ars syllogistica fundatur: Ergo si ratio generica moralitatis à prædicta collectione realiter distinguatur, ab ea quoque ratio specifica bonitatis realiter distingui debet.

5. Tertiò: Si bonitas moralis esset prædicta collectio formaliter, non esset propriè species moralitatis: quia species est unum per se; talis autem collectio unum per accidens, cùm plura involvat diversi generis, & in suo genere completa.

6. Denique probatur secunda pars conclusionis: Eodem modo cum proportione loquendum est de bonitate in moralibus, ac in naturalibus: in naturalibus autem sunt duo entium genera; quædam absoluta omnino, hoc est quæ non habent suam quidditatem in commensuratione ad extrinseca, ut lapis, lignum, & similia; alia verò respectiva, aut prædicamentaliter, aut transcendentaliter, ut potentiæ, habitus, & actus. Porro quamvis bonitas entium absolutorum consistat in aggregato ex omnibus quæ ad eorum perfectionem requiruntur, ut fundat relationem appetibilitatis: naturalis tamen entium relativorum bonitas, non potest formaliter esse sita in collectione omnium quæ ad eorum perfectionem requiruntur; quia quædam ad illa requiruntur tanquam extrinsecè connotata, ut objectum respectu actûs, habitûs, aut potentiæ naturalis; in hujusmodi verò extrinsecis non potest bonitas eorum consistere formaliter, sed potiùs in habitudine & commensuratione ad illa: unde non ideò sunt bona his positis, quod in illis formaliter consistat eorum bonitas, sed quia non potest intelligi quod entia respectiva habeant omnia ad suam perfectionem requisita, nisi intelligantur habere commensurationem ad prædicta extrinseca, in qua consistit bonitas, ut patet in habitu, qui non intelligitur habere omnia ad suam perfectionem requisita, nisi quia connotat objectum cui commensuratur. Similiter ergo in moralibus, cùm actus bonus moraliter sit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad sui perfectionem, reperiantur quædam extrinseca, scilicet objectum ut vestitum debitis circunstantiis, evidenter sequitur bonitatem illius non consistere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipsum requiruntur secundùm rectam rationem, sed potiùs in quadam habitudine commensurationis ad ea quæ per modum extrinseci connotati requiruntur, ut dicemus in tertia conclusione. Unde quod positis omnibus quæ recta ratio postulat, quocumque alio præciso, actus intelligatur bonus, provenit ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinseca, non verò ex eo quod in eorum collectione bonitas ipsa consistat.

7. Dico secundò: Bonitas moralis non consistit in aliquo respectu rationis, aut in denominatione extrinseca.

Prima pars patet ex dictis suprà de moralitate in communi: si enim ratio generica moralitatis in aliquo reali consistat, prima ac præcipua ejus species non potest constitui per respectum rationis. Deinde, ut ibidem dicebamus, actus humani sunt moraliter boni, meritorij, & laude digni, independenter ab omni fictione intellectûs, & bonitas moralis ex solo actu intellectûs in eis non resultat: Ergo non consistit in ente rationis, cujus fieri est cognosci, & quod, cessante intellectûs fictione, penitus evanescit.

8. Secunda pars, quod nimirum non consistat in sola denominatione extrinseca, probatur. Veritas quam actus intellectûs desumit ab objecto, est illi intrinseca, & idem dic de specificatione, quam potentiæ, habitus, & actus in genere naturæ sortiuntur ab objectis: Ergo pariter bonitas moralis, quam actus humani desumunt ab objecto ut conformi regulis morum, erit aliquid ip-

fis intrinſecum, & non ſola denominatio extrinſeca. Unde D. Thomas hîc qu. 18. art. 4. ad 2. ait quod *debita proportio ad finem, & relatio in ipſum, inhæret actioni.*

9. Confirmatur: Bonitas moralis in habitibus virtutum eſt quid reale, & ipſis intrinſecum; illi enim realiter & ſpecie diſtinguntur penes diverſas bonitates morales, quibus afficiuntur, quamvis interdùm reſpiciant idem objectum in eſſe phyſico: Ergo etiam in actibus virtutum bonitas moralis erit aliquid reale ipſis intrinſecum. Conſequentia probatur: tum quia qualis eſt habitus intrinſecè, talem facit intrinſecè actum: tum etiam quia aliàs actus virtutis non poſſet habere rationem cauſæ efficientis, aut diſpoſitivæ, reſpectu virtutis moralis ut ſic; utraque enim cauſalitas ſupponit in actibus aliquid reale intrinſecum, proportionatum adhoc ut poſſint cauſare bonitatem moralem virtutis: unde ulteriùs ſequeretur non dari virtutes morales acquiſitas, quia non daretur actus per quos poſſent acquiri; nam per actus in eſſe phyſico non poſſunt comparari, neque etiam per actus in eſſe moris, ſi bonitas moralis non ſit quid reale ipſis intrinſecum: Ergo &c.

10. Dico tertiò, Bonitatem moralem formaliter conſiſtere in reſpectu tranſcendentali ad objectum, ut conſonum regulis morum.

Hæc concluſio ſequitur ex principiis diſputatione præcedenti ſtatutis: cùm enim bonitas ſit ſpecies moralitatis, debet ex parte generis importare idipſum quod importat moralitas, ac proinde modum illum habitudinis, in quo moralitatis eſſentiam collocavimus. Ex parte verò differentiæ, nihil aliud poteſt addere, niſi quod talis habitudo ſit ad objectum ut conſonum regulis morum: tum quia per hoc diſtinguitur à malitia, quæ reſpicit objectum diſſonum: tum etiam quia bonitas cujuſlibet rei eſt conformitas cum ſua regula, ac proinde bonitas actus humani debet eſſe conformitas cum regula talis actûs, quæ eſt recta ratio.

11. Confirmatur: Bonitas moralis, cùm pertineat ad genus menſurabilis & regulabilis per regulas morum, & menſurabile ut tale dicat ordinem ad menſuram, non poteſt conſiſtere in modo aliquo abſoluto, actui humano ſuperaddito, ſed ſolùm in aliquo reſpectu ad ipſius menſuram: Sed talis reſpectus non eſt rationis, ut ſuprà oſtendimus, neque prædicamentalis, cùm non tendat ad terminum ſub ratione puri termini, ſed illum per modum ſpecificativi & cauſæ formalis extrinſecæ reſpiciat, & interdum tendat in objectum non exiſtens, ſicut cùm quis appetit bonum poſſibile: Ergo ſolùm poteſt eſſe reſpectus tranſcendentalis ad objectum, ut conſonum regulis morum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

12. OBIICIES primò contra primam concluſionem: D. Thomas hîc art. 1. ubi expreſsè explicat eſſentiam bonitatis moralis, non meminit habitudinis quam nos ponimus, ſed collocat illam in plenitudine eſſendi, ut ſcilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ ſuo eſſe congruunt, cujuſmodi ſunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c. Ergo non in tali habitudine, ſed in horum collectione, prædicta bonitas conſiſtit.

Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus non eſt neceſſe aliud ponere, quàm collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur, & debent concurrere, ut conſtare poteſt inductione in quacunque re naturali, ut homine, equo, lapide &c. quæ tunc habent bonitatem & perfectionem, cùm nihil illis deeſt ex his quæ ad eorum integritatem & plenitudinem neceſſaria ſunt: Ergo ſimiliter bonitas moralis actuum humanorum conſiſtit in collectione omnium quæ ad eos requiruntur, ſine alio ordine vel habitudine ſuperaddita. 13.

Ad objectionem reſpondeo, quod quando S. Thomas dicit bonitatem moralem actuum humanorum conſiſtere in plenitudine eſſendi, quam conſtituit in collectione objecti & circunſtantiarum debitarum, non loquitur in ſenſu formali, ſed cauſali; & ſolùm intendit quod habitudo ad objectum conſonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter conſiſtit, neceſſariò præſupponit in actu morali debitum objectum, finem, & circunſtantias, eaque omnia exigit ad hoc ut in actu reſultet. Unde articulo ſequenti in reſp. ad 3. concludit quod *ipſa proportio actionis ad effectum eſt ratio bonitatis ipſius.* Et art. 4. ad 2. ait: *Quamvis finis ſit cauſa extrinſeca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipſum, inhæret actioni.* Non ergo conſtituit formaliter bonitatem moralem in plenitudine eſſendi, ſeu collectione objecti, finis, & circunſtantiarum debitarum, ſed in proportione & habitudine ad objectum debitis circunſtantiis veſtitum; & ſolùm vult talem plenitudinem ſeu collectionem ad bonitatem moralem neceſſariò prærequiri, tanquam fundamentum hujus habitudinis & proportionis. Quare exemplum quod adducit de bonitate phyſica, tenet quantùm ad aliquid, non quantùm ad omnia. Paritas in eo conſiſtit, quod ſicut ad hujuſmodi bonitatem requiritur, quod res habeat omnes perfectiones & formas ſibi debitas ſecundùm exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte redditur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus eſt omnibus quæ recta ratio poſtulat, & per cujuſvis eorum defectum, redditur mala & peccaminoſa. Ratio autem diſcriminis eſt: quia in rebus abſolutis, qualis eſt ſubſtantia, regula bonitatis non eſt aliquid extrinſecum, ſed ipſum ſubjectum, & propterea tota bonitas ſumitur ex convenientia ad illud, neque eſt aliud præter ipſas formas, quæ ſubjecto conveniunt: in actionibus verò, quarum totum eſſe eſt in ordine ad objectum, tota bonitas eſt reſpectiva; & propterea aliud eſt quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas reſultet, ſcilicet objectum conveniens, finis rectus, & circunſtantiæ debitæ; & aliud ipſa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu conſurgit. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem. 14.

Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Relatio conformitatis, in qua nos conſtituimus bonitatem moralem actûs, ſæpe eſt ad objectum non exiſtens, ut cùm quis delectatur de aliquo futuro, vel præterito: Ergo non eſt realis, ſed rationis. Conſequentia videtur manifeſta: quia relatio realis exigit terminum realem & exiſtentem, cùm à termino ſpecificetur. 15.

Huic

16. Huic argumento patet ſolutio ex dictis diſputatione præcedenti de moralitate in communi: licèt enim relatio illa conformitatis, in qua bonitas moralis conſiſtit, poſſit eſſe ad objectum non exiſtens, & ſic non ſit relatio prædicamentalis & ſecundùm eſſe, hoc tamen non tollit quod ſit relatio tranſcendentalis vel ſecundùm dici, cùm ipſa non expoſcat neceſſariò terminum realem vel exiſtentem, ſed poſſit ad entia rationis, vel ad res non exiſtentes terminari, ut patet in ordine tranſcendentali quem Logica dicit ad ſuum objectum, vel actus voluntatis ad dignitates & honores quos appetit, qui ſunt mera entia rationis, aut denominationes extrinſecæ. Sicut ergo hoc argumentum Vazquezij non probat non dari actum realem circa objectum non exiſtens, ita nec probat non dari moralitatem realem actûs erga objectum non exiſtens; cùm illud ipſum objectum non exiſtens, poſſit eſſe menſuratum & ſubordinatum regulis rationis, ſubindeque terminare & ſpecificare actum moralem.

17. Objicies tertiò contra eandem concluſionem: Bonitas & malitia actuum humanorum pendet à libera hominum voluntate, aliquid diſponente extrinſecè circa actus humanos: Ergo non eſt aliquid eis intrinſecum, ſed ſolùm denominatio extrinſeca. Conſequentia patet: quia ſic diſponendo voluntas non influit illis aliquid reale aut physicum, ſicut nihil physicum imprimit monetis diſpoſitio principis, eis dantis pretium, ſed ſolùm extrinſecam denominationem. Antecedens etiam conſtat, tum in actibus qui mali non ſunt ex objecto ſecundùm ſe, ſed quia prohibitum eſt: tum etiam in multis actibus malis jure naturæ, qui non important repugnantiam ad rectam rationem, niſi ſuppoſitâ aliquâ conditione dependente à libera hominum voluntate: v. g. furtum, cùm ſit acceptio rei alienæ invito domino, requirit duo quæ pendent à voluntate libera, ſcilicet rem quæ accipitur, eſſe ſub dominio alterius, & dominum eſſe invitum; adulterium requirit alterum eorum à quibus committitur, eſſe matrimonio alicui junctum, quod pendet ex libero conſenſu illius.

18. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: licèt enim à poſitione vel mutatione legis pendeat actus in ratione boni vel mali moraliter, inquantum per eam immutatur objectum in eſſe moris, in ordine ad quod actus humanus habet ſuam moralem bonitatem vel malitiam; ex hoc tamen non ſequitur bonitatem aut malitiam moralem in extrinſeca denominatione conſiſtere: quia, ut ſæpe diximus, actus realis voluntatis, per veram & realem tendentiam poteſt ferri in objectum, ut ſubeſt alicui denominationi rationis, & prout ab illa in ratione menſurabilis dependet; ſicut cùm aliquis deſiderat ſibi dignitatem vel juriſdictionem, quæ eſt extrinſeca denominatio.

19. Objicies ultimò contra ultimam concluſionem: Relationi nihil eſt contrarium, ut ex Ariſtotele in capite de relatione docent communiter Dialectici: Sed bonitati morali contrariatur malitia: Ergo bonitas moralis non conſiſtit in relatione, ſed in modo aliquo abſoluto, actui humano ſuperaddito.

Confirmatur: Bonitas moralis fundat in actibus humanis relationem conformitatis menſurabilis ad menſuram, quæ eſt prædicamentalis & tertij generis: Sed una relatio non poteſt eſſe fundamentum alterius, alioquin daretur proceſſus in infinitum, ut docetur in Logica: Ergo idem quod priùs.

Reſpondeo hoc argumentum, ejuſque confirmationem, ſolùm probare quod bonitas moralis non poteſt in relatione prædicamentali conſiſtere; hæc enim non habet contrarium, nec aliam relationem fundat: relatio verò tranſcendentalis, quæ entitativè eſt aliquid abſolutum, poteſt contrarium habere, & relationem prædicamentalem fundare; ſicut datur contrarietas inter actus & habitus, ac in ipſis fundantur relationes aliquæ ſecundùm eſſe, in quibus tamen non conſiſtit ipſa ratio propria actûs vel habitûs: unde bonitas moralis poteſt conſiſtere, & de facto conſiſtit in reſpectu tranſcendentali ad objectum, ut conſonum regulis morum, qui eſt ratio fundandi relationem prædicamentalem conformitatis menſurabilis ad menſuram, & qui priùs intelligitur in actu quàm talis relatio reſultet.

20.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

21. EX dictis facilè colligitur quid ſit dicendum de malitia morali, quæ eſt altera ſpecies moralitatis, oppoſita bonitati morali: ſuppoſito enim quod ſit forma poſitiva, non poteſt in alio conſiſtere, quàm in habitudine tranſcendentali ad objectum, ut diſſonum regulis morum; cùm debeat in ratione generica moralitatis convenire cum bonitate, ſubindeque ſecundùm gradum genericum importare habitudinem illam, in qua moralitas formalis conſiſtit; in ratione verò ſpecifica debeat conſtitui per habitudinem ad objectum, oppoſitam ei, quæ conſtituit bonitatem moralem: unde cùm bonitas moralis importet habitudinem convenientiæ ad rationem, mediante objecto, malitia moralis debet in ratione ſpecifica conſtitui per habitudinem difformitatis & diſconvenientiæ ad rationem, ſeu per ordinem tranſcendentalem ad objectum ut difforme rectæ rationi. Dixi: *Suppoſito quod malitia ſit forma poſitiva:* quia celebris eſt controverſia circa conſtitutivum peccati commiſſionis, an ſcilicet illud per aliquid poſitivum, vel privativum, aut per utrumque ſimul in ratione mali moralis conſtituatur? De quo fusè agemus in tractatu de peccatis, ubi hæc quæſtio propriam ſedem habet, licèt ab aliquibus hîc pertractetur. *Diſp. 4. art. 1.*

ARTICVLVS II.

Vtrum indifferentia ſit aliqua ſpecies moralitatis, media inter bonitatem & malitiam?

AFFIRMANT Medina, Martinez, Joannes à S. Thoma, Ildefonſus Baptiſta, & alij ex noſtris Thomiſtis: negant verò Curiel, Lorca, Corneio, & Salmanticenſes, cum quibus

Dico, indifferentiam non eſſe aliquam ſpeciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam; ſubindeque actum moralem adæquatè dividi in bonum & malum.

Probatur primò: Omnis ſpecies moralitatis debet eſſe poſitiva, ſeu per aliquid poſitivum conſtitui: Sed indifferentia, quam aliqui actus habent ex ſua ſpecie ſeu objecto, non conſiſtit in aliquo poſitivo, ſed in mera negatione bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas

22.

aliunde quàm ex objecto habendas: Ergo non A constituit ſpeciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam. Major patet: ratio enim generica poſitiva non poteſt per puram negationem contrahi & determinari ad certam ſpeciem, cùm ex ente & non ente non poſſit aliqua ſpecies conſtitui: moralitas autem actuum humanorum in aliquo poſitivo conſiſtit, ut diſputatione præcedenti oſtendimus: Ergo omnis ſpecies moralitatis debet eſſe poſitiva, & per aliquid reale & poſitivum conſtitui. Minor autem, in qua eſt difficultas, ſic probatur. Omnis ſpecies poſitiva debet poſſe ſalvari in aliquo individuo: Sed non poteſt dari aliquis actus indifferens in individuo, ut docet S. Thomas hîc art. 9. & nos infrà diſp. 5. oſtendemus: Ergo indifferentia non eſt ſpecies aliqua poſitiva moralitatis in actibus humanis, ſed ſola negatio bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quàm ex objecto habendas. Unde idem S. Doctor ibidem ſibi hoc argumentum objicit: *Nulla ſpecies eſt quæ ſub ſe non contineat vel continere poſſit aliquod individuum: Sed aliquis actus eſt indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem, ut dictum eſt: Ergo videtur quod aliquis actus individualis poteſt eſſe indifferens.* Et reſpondet: *Aliquem actum eſſe indifferentem ſecundùm ſuam ſpeciem, poteſt eſſe multipliciter: uno modo ſic, quod ex ſua ſpecie debeatur ei quod ſit indifferens; & ſic procedit ratio: ſed tamen iſto modo nullus actus ex ſua ſpecie eſt indifferens; non enim eſt aliquod objectum humani actus quod non poßit ordinari vel ad malum vel ad bonum, per fidem vel circunſtantiam. Alio modo poteſt dici indifferens ex ſua ſpecie, quia non habet ex ſua ſpecie quod ſit bonus vel malus; unde per aliquid aliud poteſt fieri bonus vel malus: ſicut homo non habet ex ſua ſpecie quod ſit albus vel niger, nec tamen habet ex ſua ſpecie quod non ſit albus aut niger, poteſt enim albedo vel nigredo ſupervenire homini aliunde quàm à principiis ſpeciei.* Quibus verbis ponit S. Doctor indifferentiam actuum humanorum, non in aliquo poſitivo quod deſumatur ab objecto, D ſed potiùs in negatione formalitatum, quæ ab objecto deſumuntur, cum non repugnantia ad eas aliunde habendas, ſcilicet à fine aut circunſtantiis: & ſic ſolvit argumentum ſibi propoſitum, & ſalvat non dari actum indifferentem in individuo, licèt aliquis actus dicatur indifferens ex ſua ſpecie: quia non dicitur indifferens ex ſua ſpecie poſitivè, ſed negativè, quatenus ex vi ſuæ ſpeciei, in eſſe entis conſideratæ, nec bonitatem nec malitiam moralem ſibi vendicat, poteſt tamen utramque habere aliunde: Eo modo quo natura humana non habet ſecundùm ſe quod ſit ſingularis, aut univerſalis, poteſt tamen aliunde habere univerſalitatem, nempe ab E intellectu, & ſingularitatem à principiis individuantibus.

23. Probatur ſecundò concluſio: Duæ ſunt tantùm ſpecies moralitatis objectivæ: Ergo & moralitatis formalis. Conſequentia patet: quia moralitas formalis in actibus humanis deſumitur à moralitate objectiva, quæ reperitur in objectis. Antecedens probatur: Objectum non reſpicit rationem & regulam, niſi aut ipſam adæquando, aut non adæquando; ſi eam adæquet, eſt ipſi conforme; ſi non adæquet, difforme: Ergo duplex tantùm moralitas objectiva poteſt reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ ſpecificat bonitatem moralem, & difformitas ſeu deviatio à lege, quæ malitiam moralem conſtituit: & inter illas nullum poteſt dari medium poſitivum, ſed tantùm negativum per negationem utriuſque extremi, ſicut nec inter par & impar, ſimile & diſſimile. Hanc rationem tangit D. Thomas hîc art. 8. his verbis: *Actus humanus quia dicitur moralis, habet ſpeciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod eſt ratio. Vnde ſi objectum actûs includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus ſecundùm ſuam ſpeciem, ſicut dare eleemoſynam indigenti: ſi autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus ſecundùm ſpeciem, ſicut furari, quod eſt tollere aliena. Contingit autem quod objectum actûs non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, ſicut levare feſtucam de terra, ire ad campum, & hujuſmodi; & tales actus ſecundùm ſpeciem ſuam ſunt indifferentes.* Ubi, ut vides, ordinem ad rationem, ex quo eſt tota moralitas, dividit adæquatè in ordinem convenientiæ, qui conſtituit bonitatem, & in ordinem diſconvenientiæ, qui conſtituit malitiam: quicquid verò nec conveniens eſt, nec diſconveniens, ſed indifferens, excludit à prædicto ordine, & conſequenter à linea moralitatis, quæ in eo conſiſtit.

C Dices, inter conveniens & diſconveniens me- 24.
diare indifferens, ſeu non conveniens regulæ, & hoc eſſe tertiam ſpeciem moralitatis, diſtinctam à bonitate & malitia.

Sed contra: Vel hoc quod dicitur non conveniens, ſubeſt actu regulæ rationis, vel non? Si non ſubeſt, eo ipſo nulla dabitur in eo moralitas, quæ eſſentialiter conſiſtit in prædicta ſubjectione; atque adeò indifferentia illa, vel non convenientia, non erit ſpecies moralitatis. Si autem ſubeſt, prædicta non convenientia nequit eſſe ſolùm negativa, ſed privativa, vel contraria, quæ eſt idem ac diſconvenientia: ſicut omiſſio actûs eſt privatio culpabilis & peccaminoſa, quando talis actus ſubeſt legi & cadit ſub præcepto. Neque valet, ſi dicas actum indifferentem cadere ſub lege, non præcipiente aut prohibente, ſed permittente, & ex illa ejus objectum aliquam moralitatem habere. Nam, ut infrà dicemus, actus indifferens non cadit ſub lege poſitivè, ſed ſolùm negativè, inquantum lex non curat de ipſo, & ab eo ſuam diſpoſitionem retrahit; quod ad moralitatem non ſufficit.

§. I.

Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò: Ex D. Thoma hîc art. 25.
8. ad 1. & qu. 1. de malo art. 1. & qu. 2. art. 5. Bonum & malum in moralibus non opponuntur immediatè: Ergo mediat inter illa tertia aliqua ſpecies, quæ non poteſt eſſe alia quàm indifferentia.

Reſpondeo: Bonum & malum non eſſe op- 26.
poſita immediatè ſimpliciter, & abſolutè, quia inter illa abſolutè datur medium, nempe actus humanus phyſicè conſideratus: Sed ſolùm in genere moris, quatenus immediatè dividunt genus illud, ſicut rationale & irrationale dividunt animal.

Objicies ſecundò: Omnis actus ex deliberata 27.
voluntate procedens, eſt moralis: Sed actus in-

differens ſecundùm ſpeciem, ut ire in hortum, colligere flores, levare feſtucam, ex deliberata voluntate procedunt, ut ſupponimus: Ergo ſunt morales, ſubindeque aliquam ſpeciem moralitatis conſtituunt. Minor patet, Major autem probatur ex D. Thoma ſuprà qu. 1. art. 3. in fine corporis ubi ait: *Idem ſunt actus morales, & actus humani:* Sed actus qui ex deliberata voluntate procedunt, ſunt humani, ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ſic dicente: *Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt:* Ergo actus ex deliberata voluntate procedentes, ſunt morales.

28. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: eſt moralis ſecundùm ſpeciem & ex objecto, nego: in individuo, & ex fine, vel aliis circunſtantiis, concedo. Sicut ergo omnis homo in individuo vel eſt albus, vel non albus; ſi tamen homo ſpectetur ſecundùm eſſentiam, neque eſt albus, neque non albus, ſed abſtrahit ab utroque: ita ſimiliter licèt quilibet actus liber in individuo ſit moralis, ſi tamen conſideretur ſecundùm rationem ſpecificam & prout tendit in objectum abſtrahens à bonitate & malitia, non eſt moralis, vel non moralis, ſed abſtrahit ab utroque.

29. Inſtabis: Actus levandi feſtucam v. g. prout præcisè terminatur ad tale objectum, præſcindendo à quacunque alia circunſtantia, fit ex deliberata voluntate: Ergo ſecundùm rationem ſpecificam, & prout terminatur ad tale objectum, eſt moralis, & conſequenter ſub aliqua ſpecie moralitatis. Unde D. Thomas qu. 2. de malo art. 5. in corp. ſic ait: *Si ergo loquamur de actu morali ſecundùm ſuam ſpeciem, ſic non omnis actus moralis eſt bonus vel malus, ſed aliquis indifferens.* Ubi actum indifferentem appellat moralem ſecundùm ſuam ſpeciem: Non ergo ſolùm ex ratione individuali, & ex fine, aut aliis circunſtantiis, ſed etiam ex objecto, & ratione ſpecifica moralis eſt.

30. Reſpondeo, quod licèt actus indifferens, ut talis, & ſecundùm rationem ſpecificam conſideratus, procedat à ratione, ſeu voluntate deliberata, modo phyſico, ſcilicet cum indifferentia ad utrumlibet, non tamen ab ea procedit modo morali, quia ab ea non procedit per principia moralia, & cum determinatione legis: unde ut talis non pertinet ad genus moris, niſi ſolùm initiativè, radicaliter, & indirectè, quatenus adjunctâ aliquâ circunſtantiâ poteſt induere moralitatem; eo modo quo fundamentum pertinet initiativè ad genus relationis, & negatio ad genus formæ quam removet. Et in hoc ſenſu D. Thomas loco citato actum indifferentem vocat moralem ſecundùm ſuam ſpeciem.

31. Urgebis: Ille actus eſt formaliter moralis, qui eſt ſubjectus legi, & circa quem lex habet ſpecialem actum: Sed actus ex objecto indifferentes, ſunt ſubjecti legi, & reſpectu horum lex habet aliquem ſpecialem actum: Ergo ſunt morales formaliter & eſſentialiter, & non ſolùm fundamentaliter & initiativè. Major patet: quia moralitas actûs ſumitur ex ſubjectione ad legem aliquid de eo dictantem. Minor probatur ex D. Thoma infrà qu. 92. art. 2. ubi docet quòd lex habet tres actus, ſcilicet prohibere, præcipere, & permittere. Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum. Quidam ſunt boni ex genere ſuo; & reſpectu horum ponitur legis actus præcipere ſeu imperare. Quidam autem ſunt actus mali ex genere ſuo, ſicut actus vitioſi: & reſpectu horum lex habet prohibere. Quidam verò ex genere ſuo ſunt actus indifferentes: & reſpectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis ſpecialis actus legis, ſcilicet permiſſio.

32. Confirmatur: Nihil eſt in rerum natura, ſive bonum, ſive malum, ſive indifferens, quod actu non cadat ſub divina providentia: Ergo etiam quod non cadat ſub aliqua lege, ſaltem ſub lege æterna, quæ eſt prima regula totius moralitatis: Ergo actus indifferentes ſunt ſubjecti legi, ſubindeque intra genus actuum moralium exiſtunt, & aliquam ſpeciem moralitatis conſtituunt.

33. Pro ſolutione hujus argumenti, ſciendum eſt, permittere dici actum legis poſitivum, & negativum. Dicitur actus poſitivus uno tantùm modo, quando ſcilicet lex diſpenſat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officij, in jejunio, & ſimilibus quæ lex præcipit, & in quibus ſuperior ex juſta & legitima cauſa diſpenſat. Dicitur verò actus negativus quadrupliciter. Primò quando lex non præcipit quod melius eſt: ſic matrimonium dicitur permiſſum, quia virginitas non eſt in præcepto. Secundò quando lex non prohibet: ſic convolare ad ſecundas nuptias dicitur permiſſum, quia non eſt prohibitum. Tertiò quando aliquid non impedit, cùm poſſit: ſic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quartò quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Ad hoc ergo ut aliquis actus ſit in genere moris, debet ejus objectum eſſe ſubjectum legi poſitivè, id eſt ſecundùm actum poſitivum, & non ſufficit quod ſubdatur negativè: actus autem cujus objectum ſubditur legi poſitivè permittenti, eſt bonus, ſi fiat eo modo quo lex permittit; malus verò, ſi fiat alio modo: quia in primo caſu eſt conformis legi diſpenſanti, & tollenti ab objecto deformitatem quam aliàs haberet; in ſecundo verò eſt circa objectum difforme legi. Hoc præmiſſo:

34. Ad argumentum reſpondeo, diſtinguendo Majorem: Ille actus eſt formaliter moralis, qui eſt ſubjectus legi, poſitivè, concedo Majorem: negativè, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Actus indifferentes ex objecto ſunt ſubjecti legi, negativè, concedo: poſitivè, nego. Illi enim dicuntur permiſſi à lege ſolùm negativè, quia lex de illis non curat, nec eos præcipit aut prohibet, ſed eis ſuam diſpoſitionem negat, merè indifferenter ſe habendo circa illos. Unde quando S. Thomas docet permittere eſſe actum legis, vel loquitur de permiſſione poſitiva, quâ lex diſpenſat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v. g. comedere carnes tempore quadrageſimæ, aut nubere cum conſanguinea in ſecundo gradu: vel ſi loquatur de permiſſione purè negativa, non ſumit actum propriè & ſtrictè, ſed lato modo, & prout abſtrahit ab actu vero, qui dicitur talis realiter, & ab actu grammaticaliter dicto, qui in re talis non eſt, ſed ſignificatur ad modum actûs, ut quieſcere, otiari, & ſimilia, quæ licèt verè actus non ſint, imò potiùs ſint carentiæ actûs, tamen ad modum actûs ſignificantur.

35. Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, diſtinguo Conſequens: Nihil eſt quod non cadat ſub lege æterna, ut eſt ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, tranſeat: quod

non cadat ſub lege æterna, prout eſt regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Igitur lex æterna poteſt dupliciter conſiderari: vel ut eſt ratio divinæ voluntatis, quâ regulantur actus ipſius Dei in productione & gubernatione creaturarum: vel ut medio dictamine rationis participatur in nobis, & applicatur ad regulandum actus noſtros, prout à nobis liberè exercentur. Primo modo ſub illa cadunt omnia quæ ſunt in rerum natura, ſicut omnia cadunt ſub providentia & voluntate divina: ſecundo autem modo ea ſolùm cadunt ſub illa, quæ cadunt ſub hominis poteſtate, ſecundùm quod de illis ratio dictat eſſe ab homine facienda, vel non facienda: & quia de indifferentibus ſecundùm ſe nihil dictat, ideò prout ſic non cadunt actu ſub prædicta lege, atque adeò ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam ſpeciem moralitatis.

DISPVTATIO III.

De principiis moralitatis.

Ad eandem quæſt. D. Thomæ.

TRIA aſſignat Divus Thomas artic. 2. 3. & 4. hujus quæſtionis 18. moralitatis principia: nempe objectum, circunſtantias, & finem, de quibus breviter hîc agendum eſt.

ARTICVLVS PRIMVS.

An prima & ſpecifica moralitas in actibus humanis ex objecto deſumatur?

OBIECTVM non ſumitur hîc communiter, & in tota ſua latitudine, pro omni quod objicitur voluntati; ſic enim comprehendit etiam finem & circunſtantias, cùm omnia iſta à voluntate attingantur: ſed ſumitur propriè & ſtrictè, pro eo ſcilicet quod primò & per ſe objicitur actui, & ab eo attingitur; quo pacto diſtinguitur à fine, & à circunſtantiis, quæ ſecundariò tantùm & ex conſequenti ab actu morali attinguntur. Hoc præmiſſo: pro reſolutione difficultatis propoſitæ, ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

1. DICO igitur, Primam & ſpecificam actuum humanorum moralitatem ſumi ex objecto, non quidem in eſſe rei & phyſicè, ſed in eſſe morali, & ut conſonat, vel diſſonat rationi, conſiderato.

Probatur prima pars ratione D. Thomæ hîc art. 2. Sicut in naturalibus prima & ſpecifica bonitas rei naturalis ſumitur ex forma, quæ dat illi ſpeciem; ita in moralibus prima & ſpecifica bonitas moralis attendi debet ex forma, quæ dat ſpeciem actui humano: Sed objectum ſe habet ut forma dans ſpeciem actui morali: Ergo ab eo ſumitur prima & ſpecifica bonitas moralis in actibus humanis. Minor probatur: Omnis motus & via ad terminum, reſpicit ipſum tanquam propriam formam; quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & ſicut determinabile ad determinativum: Sed actus eſt eſſentialiter via & tendentia ad objectum: Ergo &c. Quod diximus de bonitate, dicendum eſt etiam de malitia: *Sicut enim in naturalibus primum malum eſt, ſi res genita non conſequitur formam ſpecificam, puta ſi non generetur homo, ſed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus eſt, quod eſt ex objecto:* ſubdit S. Doctor ibidem.

Confirmatur: Actus moralis eſt eſſentialiter reſpectivus, nedum in eſſe naturæ, ſed etiam in eſſe moris: Ergo debet ſumere primam ſuæ moralitatis ſpeciem ab eo quod primariò reſpicit: Sed primum quod reſpicit, tam in eſſe phyſico, quàm in eſſe moris, eſt objectum; circunſtantias enim attingit ſecundariò tantùm & ex conſequenti: Igitur ſumit primam ſpeciem moralitatis ab objecto. 2.

Quod autem (probatur ſecunda pars concluſionis) eam non ſumat ab objecto in eſſe rei, ſed in eſſe moris conſiderato, patet: quia diverſi actus voluntatis, quorum unus eſt bonus, & alter malus, poſſunt ferri in idem objectum in eſſe rei & entitativo: nam eadem pecunia v. g. poteſt eſſe objectum furti, & reſtitutionis; idem cibus objectum gulæ, & temperantiæ; eadem fœmina matrimonio conjuncta objectum adulterij, & actûs conjugij; quemadmodum in ſcientiis eadem concluſio, ut attingitur & demonſtratur per diverſa media, pertinet ad diverſas ſcientias: unde ſicut unitas ſpecifica ſcientiarum ſumitur ab objecto, non in eſſe rei, ſed in eſſe ſcibilis ſpectato; ita prima & ſpecifica actuum humanorum moralitas eſt ex objecto, non in eſſe rei, ſed in eſſe moris, & ut conſonat vel diſſonat rectæ rationi, conſiderato. 3.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

PLVRES tamen ac difficiles contra hanc concluſionem fieri ſolent inſtantiæ. In primis objicitur: Actus humanus debet ſumere primam ſuæ moralitatis ſpeciem ab eo quod primò reſpicit: Sed primum quod reſpicit eſt finis, objectum enim eſt volitum propter finem, ac proinde finis eſt priùs volitus: Ergo actus humanus primam ſuæ moralitatis ſpeciem non accipit ab objecto, ſed à fine. Unde S. Thomas hîc art. 6. & ſuprà qu. 1. art. 3. docet actus morales ſumere ſpeciem ex fine. 4.

Reſpondeo, primum quod actus humanus reſpicit, eſſe quidem finem operis, qui dicitur finis intrinſecus, & coincidit cum objecto, non verò finem operantis, qui dicitur extrinſecus. Ratio eſt, quia tendentia ad hunc vel illum finem operantis accidit actui humano, & eſſet idem quamvis in illum non tenderet; cùm tamen ordo ad finem intrinſecum inſit illi per ſe & invariabiliter: ut patet cùm quis vult dare eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis; volitioni enim dandi eleemoſynam, ſecundùm ſe ſumptæ, accidit ordinari ad ſatisfaciendum, & eſſet eadem ablatâ hac ordinatione; tendentia verò ad ipſam eleemoſynæ honeſtatem tanquam ad finem intrinſecum, ita ineſt illi per ſe, ut eâ ſublatâ evaneſceret. Unde quando D. Thomas locis citatis docet actus humanos ſeu morales ſumere ſpeciem à fine, loquitur de 5.

fine operis, qui convertitur cum objecto, non verò de fine operantis, qui ab ipso distinguitur. Aut si loquatur de fine operantis, per actum humanum intelligit ipsum actum imperantem, qui finem ut proprium immediatum objectum respicit. Vel etiam dici potest, ipsum loqui de actibus imperatis formaliter & reduplicativè quâ tales sunt: illi enim sub hac formalitate & reduplicatione sumpti specificantur à fine, sicut & ipse actus imperans. De quo fusè disp. sequenti art. 3.

A

6. Objicies secundò: Dantur actus boni ex sua specie, qui nullam habent bonitatem ex objecto, sed solùm ex fine ad quem ordinantur: Ergo prima & specifica bonitas actuum humanorum non sumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur in actu fortitudinis, qui ex proprio objecto, quod est tolerantia passionis aut mortis, nullam habet bonitatem, nisi adjungatur finis extrinsecus alterius virtutis perfectioris, v. g. fidei, aut justitiæ, ut docet idem D. Thomas 2. 2. qu. 124. art. 3. Idem patet in actu virginitatis, cujus propria bonitas sumitur ex fine religionis, qui est cultus Dei, ad quem ordinatur per votum, & ideò secluso voto, & cessante tali fine, virginitas non est specialis virtus, ut tradit idem Angelicus Doctor ibidem qu. 152. art. 3. ad 3.

B

7. Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Caietano 2. 2. qu. 123. art. 7. actum fortitudinis habere suam bonitatem ab objecto proprio & immediato, quod est tolerare passionem aut mortem, non verò à fine operantis, nisi ad summum tanquam à conditione extrinsecè connotata, sine qua hujusmodi objectum non esset bonum honestum. Duobus enim modis potest requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte objecti se tenentis, & per modum conditionis seu extrinseci connotati: tunc requiritur per modum rationis formalis, quando etiam eo posito objectum nullam habet bonitatem, præter bonitatem ipsius; ut cùm aliquis vult ire in agrum ad acquirendam sanitatem, egressus enim iste ad agrum non aliam habet honestatem, præter eam quæ est in acquisitione valetudinis: tunc verò se habet per modum conditionis, seu extrinseci connotati, quando objectum ex propria materia specialem habet honestatem, præter honestatem finis, quam tamen non haberet absque illo vel alio simili connotato; & ita se habent sustinentia passionis aut mortis, & omnimoda abstinentia à venereis: quamvis enim neutrum istorum habeat absolutè honestatem, nisi connotet aliquem honestum finem, ad quem ordinetur, ex hoc tamen quod hujusmodi finem connotet, habet ex propria natura honestatem distinctam ab honestate finis; sustinentia quidem passionis aut mortis, si sit propter fidem, aut justitiam; abstinentia verò omnimoda à venereis, si sit ad vacandum rebus divinis, ex imperio religionis, & ex amore cælestis contemplationis. Ratio verò à priori, ob quam finis imperantis se habet interdum ut ratio formalis, interdum ut pura conditio, est quia objectum habet aliquando specialem difficultatem, quam ratio postulat vinci, & in qua vincenda non potest non esse specialis honestas pertinens ad specialem virtutem: interdum verò non est illa specialis difficultas. Utrumque patet exemplis adductis: nam in eo

C

D

E

quod est pati mortem propter fidem, & abstinere à venereis, ob amorem cœlestis contemplationis, est specialis difficultas, quam ratio postulat vinci, distincta ab ea quam habet confessio fidei, aut amor cœlestis contemplationis; at verò in egressu ad agrum per se loquendo non est difficultas specialis, quam ratio postulet vinci, distincta ab ea quæ reperitur in acquirenda valetudine.

8. Objicies secundò: Actus indifferens ex sua specie, & bonus vel malus in individuo, habet primam bonitatem aut malitiam ex fine, vel aliis circunstantiis; ex suo enim objecto est indifferens: Ergo primam & specificam moralitatem non habent omnes actus humani ex objecto.

9. Omissis variis solutionibus, respondeo primam & specificam actuum humanorum moralitatem desumi ab objecto, quando est de se bonum aut malum, sicque intelligendam esse nostram conclusionem: quando verò objectum non est de se bonum aut malum, sed purè indifferens, prima & substantialis moralitas actûs desumitur à prima circunstantia, quæ determinat formaliter ipsum objectum ad rationem boni aut mali objectivè: unde tunc circunstantia non habet rationem puræ circunstantiæ, seu accidentis respectu actûs, sed transit quodammodo in rationem objecti moraliter specificantis.

10. Objicies tertiò: Actus exterior habet rationem objecti respectu interioris: Atqui actus interior non accipit suam bonitatem aut malitiam ab exteriori, sed potiùs bonitas & malitia actus externi sumitur à bonitate vel malitia actus interni: ut docet D. Thomas infra qu. 20. Ergo actus humani non desumunt suam bonitatem & malitiam ab objecto.

11. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam actus internus specificatur ab externo, ut est in intentione: furtum enim v. g. ut apprehensum, movet voluntatem ad sui appetitionem, & specificat volitionem furti, quam antecedit in ordine intentionis; è contra verò in executione furtum externum, ut emanat ab actu interno, participat malitiam ejus, & est illo posterior in executione. Neque verò est inconveniens concedere, quòd actus externus & internus mutuò sibi communicent bonitatem aut malitiam, secundùm diversas rationes, & in diverso genere causæ; & quod internus desumat illam ab externo, ut est in intentione, & ut à causa formali extrinseca, vel finali; externus verò, ut est in executione, eam ab interno in genere causæ efficientis participet.

12. Dices: Ex hac solutione & doctrina sequitur, actum saltem externum non desumere suam bonitatem aut malitiam ab objecto: si enim illam habeat ab actu interiori, à quo imperatur, non potest illam habere ab objecto, seu materia circa quam versatur.

13. Respondeo actum exteriorem, imperatum à voluntate, habere duplicem bonitatem aut malitiam; unam scilicet ex propria materia, circa quam versatur, v. g. furtum, & restitutio, ex re aliena ut subtrahenda, vel subjicienda possessioni proprij domini; & hæc bonitas aut malitia, nihil aliud est, quàm habitudo proportionis, aut improportionis ad hujusmodi materiam propriam, secundùm quod cadit sub dictamine rectæ rationis: aliam verò ab actu interiori, à quo imperatur; ex actu enim interiori imperante moralitas derivatur ad exteriorem;

prima dicitur moralitas objectiva, secunda formalis appellatur. Unde actus humanus, tam exterior, quàm interior, desumit suam primam & substantialem moralitatem à suo proprio objecto; exterior quidem à materia circa quam versatur, quæ est proprium ipsius objectum; interior verò ab ipso actu exteriori, quem tanquam proprium & immediatum objectum respicit.

14. Instabis, & dices cum Curiele, materiam, circa quam actus externus versatur, non esse ipsius objectum, sed illum, ut est in via & in fieri, habere pro objecto seipsum, ut est in facto esse: Ergo si actus exterior desumat moralitatem à materia circa quam versatur, eam non sumit ab objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur primò: Si materia, circa quam actus externus versatur, esset illius objectum, sequeretur actum internum & externum esse duos actus in genere moris, eò quòd haberent diversa objecta. Secundò, res externa est circunstantia *quid* actus humani: Ergo non est ejus objectum. Tertiò, circa eandem materiam possunt dari actus externi distincti specie in genere moris, sicut furtum, & restitutio versantur circa eandem rem alienam: Ergo materia circa quam actus externus versatur, non est ipsius objectum.

15. Respondeo, negando Antecedens: objectum enim actionis externæ non est ipsamet operatio in facto esse, sed res illa quæ à tali actu, etiam considerato in facto esse, apprehenditur: v. g. objectum avari est pecunia, luxurioſi fœmina, guloſi cibus, beati Deus, qui idcirco beatitudo nostra objectiva appellatur.

Ad primam probationem in contrarium, nego sequelam: quia actus interior habens pro objecto immediato actum externum, habet etiam consequenter pro objecto immediato rem externam, ut sic vel sic attingibilem in ordine ad rectam rationem; idem enim est velle actum, & velle ejus objectum, v. g. velle furari, & velle rem alienam invito domino, unde actus interior & exterior pro uno computantur in genere moris.

Ad secundam probationem, nego Antecedens: nam circunstantia *quid*, non importat ipsam rationem formalem objecti, sed aliquam aliam ipsi accidentalem: sicut res aliena est objectum furti, quòd verò sit sacra v. g. est circunstantia *quid*.

Ad tertiam dicendum, objectum actûs externi esse ipsam rem ad extra, non materialiter & entitativè sumptam, sed ut sic vel sic attingibilem in ordine ad rectam rationem; eo modo quo dicitur in Physica, terminum specificativum motus localis esse locum, non quomodocumque, sed ut attingibilem per talem vel talem viam: unde sicut idem terminus ut attingibilis per diversas vias potest terminare motus specie diversos, v. g. eadem media regio aëris motum sursum & motum deorsum, si unum mobile ad eam ascendat ex infima regione, & aliud à suprema usque ad ipsam descendat: ita pariter eadem res aliena, ut auferenda domino, & ut illi reddenda, actus furti & restitutionis specie diversos terminare & specificare potest.

16. Objicies quartò: Hic actus, *Volo honestè & studiosè vivere*, non determinando in quo objecto, & in qua materia, sed generaliter, est determinatæ speciei; est enim actus singularis & determinatus in genere moris, ac distinctus à cæteris actibus moralibus: Atqui talem specificationem, seu unitatem, ac bonitatem specificam non potest habere ab objecto, quia ejus objectum non est determinatum, sed communissimum; complectitur enim omnia objecta, & materias omnium virtutum, nec gaudet unitate specifica, sed tantùm generica: Ergo moralitas specifica actuum humanorum non desumitur ab objecto.

17. Mirum est quantùm hoc argumentum Authores torqueat, & in quam varios dicendi modos eos dividat: sed his brevitatis causâ prætermissis, respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad ejus probationem dico, quòd licèt objectum istius actus, *volo honestè & studiosè vivere*, in esse rei, sive secundùm rationem *quæ*, sit commune & genericum, est tamen unum specie in esse objecti formaliter, sive secundùm rationem *sub qua* attingitur, eo fere modo quo objectum Metaphysicæ, scilicet ens reale, in esse rei est quid commune & analogum, in esse verò objecti, & prout substat rationi *sub quæ*, est unum specie, sicut docent Philosophi, cùm agunt de unitate specifica scientiarum.

Si autem quæras, quænam sit ratio formalis *quæ* & *sub qua* objecti talis actus?

Respondeo breviter, rationem *quæ* esse bonum honestum ut sic in communi & universaliter sumptum, rationem verò *sub qua* esse honestatem formaliter & reduplicativè quâ talis est, & prout à tali, vel tali honestate in particulari abstrahit: quamvis enim honestè vivere sit quid commune & genericum, quatenus dicit absolutè esse consonum rationi, sicque reperiatur in objectis partialibus sub eo contentis; ut tamen dicit esse consonum rationi per se primò, est unum in specie atoma, quia esse per se primò consonum rationi, ita convenit illi conceptui communi, quòd non prædicatur de aliis objectis partialibus, quæ non sunt per se primò rationi consona, sed tantùm secundariò, & inquantum participant rationem illam communem, ac dicunt rationes particulares talis, vel talis honesti, putà justi, aut temperati, quæ virtutes justitiæ & temperantiæ specificant & distinguunt.

18. Laborant verò hîc Authores in assignando habitu, qui prædicti actûs sit principium: sed frustra, nam ad illum eliciendum nullus requiritur habitus; quia ad amandum bonum honestum naturale in communi, sufficit sola voluntas, quæ hoc ipso quod est potentia appetitiva rationalis, suâpte naturâ inclinatur in bonum consonum naturæ rationali ut sic, in quo ut tali nulla est difficultas; unde nisi descendatur ad aliquod bonum honestum particulare, in quo sit aliqua difficultas, cujusmodi est bonum in ordine ad aliud, non oportet ponere aliquem habitum in voluntate. Dicendum est igitur, hunc actum, *volo honestè & studiosè vivere*, si sit intra ordinem naturæ, procedere à voluntate sola; si verò extendatur ad bonum honestum, etiam supponere habitum gratiæ & charitatis, quia voluntas ex se est improportionata ad actum supernaturalem. Et si quæratur, quid sit dicendum de hoc actu, *Volo turpiter vivere*? Respondeo illum actum non esse possibilem nisi ex motivo alicujus boni utilis aut delectabilis, quia nemo intendens malum operatur, unde sortitur speciem ex motivo seu affectu ad bonum illud particulare, ratione cujus eligitur turpitudo in communi.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnis actus humanus, tam internus, quàm externus, aliquam bonitatem, aut malitiam moralem desumat à circunstantiis?

PARTEM negativam tenet Durandus in 2. dist 38. qu. 1. ubi docet nullam circunstantiam (ut talis est) tribuere actui humano bonitatem aliquam, vel malitiam: quia cùm illam tribuit, transit in rationem objecti, & desinit esse circunstantia. Unde hic Author agnoscit quidem circunstantias morales in ordine ad entitatem actûs cui accidunt, sed in ordine ad actum ut moralis est, dicit non esse circunstantias, sed objecta. Huic sententiæ favet noster Conradus hîc qu. 19. art. 2. ubi concedit quidem actui exteriori, quòd à circunstantiis recipiat bonitatem vel malitiam, sed id negat actui interiori, seu à voluntate elicito; eodem planè fundamento ductus, nimirum quia existimat omnia quæ sunt volita à voluntate, habere rationem objecti, subindeque non posse esse circunstantias.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

19. DICO tamen, omnes actus humanos, etiam internos, desumere à circunstantiis aliquam bonitatem vel malitiam. Ita communiter Theologi cum S. Thoma hîc art. 3. ubi hanc assertionem probat ex analogia ad res naturales, in quibus bonitas & perfectio sumitur non solùm à forma quæ dat speciem, sed etiam ab accidentibus; v. g. in homine bonitas & pulchritudo sumitur non solùm ex forma, sed etiam ex figura, debitâ proportione, & aliis accidentibus: cùm enim quodlibet ens creatum sit potentiale, tota plenitudo essendi ipsius non consistit in essentia, sicut in Deo, sed etiam in accidentibus essentiæ superadditis. Ergo pariter in actione humana bonitas non solùm sumitur ex objecto, quod se habet ad modum formæ tribuentis speciem, ut articulo præcedenti ostendimus, sed etiam à circunstantiis, quæ sunt quædam accidentia ei adjuncta.

20. Ratio verò à priori est, quia tales circunstantiæ possunt importare ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rationem, sive ille sit ejusdem rationis cum eo quem importat objectum, sive diversæ: non solùm enim est disconveniens rationi furari, sed etiam furari in loco sacro, aut in tanta quantitate; atque adeò sicut actus, ex eo quod est tendentia in objectum, ut dicens ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rectam rationem, accipit ab illo bonitatem, vel malitiam; ita & à circunstantia dicente similem ordinem ad rationem, accipit etiam aliquam bonitatem & malitiam. Hinc est quòd SS. Patres, & Philosophi morales, mirum in modum exaggerant malitiam & deformitatem, quam actus mali & peccaminosi sumunt, vel à conditione personæ, vel à circunstantia loci aut temporis. Nam ex conditione personæ aggravari peccatum docet Isidorus lib. sent. cap. 18. *Peccata* (inquit) *quæ incipientibus levia sunt, perfectis viris gravia deputantur. Tantò enim gravius cognoscitur esse peccatum, quantò major, qui peccat, habetur. Crescit enim delicti cumulus juxta ordinem meritorum, & sæpè quod minoribus ignoscitur, majoribus imputatur.* Quem Isidori locum D. Thomas infra qu. 73. art. 10. adhibet ad probandum quod *magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.* Ubi & in corpore articuli varias hujus aggravationis causas congerit, quæ ibidem videri possunt. Hinc etiam Salvianus lib. 4. de gubern. sic in Christianos peccantes graviter invehitur: *Omnis Christianorum culpa Divinitatis injuria est: atrociùs sub sancti nominis professione peccamus. Ipsa errores nostros religio quam profitemur, accusat.* Ex circunstantia verò loci Tullius Antonij, qui in concione quam habebat ad populum evomuerat, fœditatem eleganter exaggerat, his verbis: *Si inter cœnam in tuis illis immanibus poculis hoc tibi accidisset, quis non turpe diceret? In cœtu verò populi Romani, negotium publicum gerens, magister equitum, cui ructare turpe esset, is vomens fructis esculentis, vinum redolentibus, gremium suum, & totum tribunal implevit.*

21. Videri etiam potest D. Hieronymus in epistola increpatoria ad Sabianum Diaconum, qui virginem quandam sacram, è monasterio Bethlehemitico ad stuprum, fugamque sollicitaverat: ibi enim hoc immane scelus, à circunstantia loci sacri, in quo commissum fuerat, mirum in modum exaggerat, his verbis, quibus ipsum alloquitur: *Infœliciſſime mortalium, tu speluncam illam, in qua Dei Filius natus est, & veritas de terra orta est, & terra dedit fructum suum, de stupro condicturus ingrederis? Non times, ne de præsepi infans vagiat, ne puerpera Virgo te videat, ne Mater Domini contempletur? Angeli clamant, Pastores currunt, stella desuper rutilat, Magi adorant, Herodes terretur, Hierosolyma conturbatur, & tu cubiculum Virginis, decepturus virginem irrepis? Paveo miser, & tam mente quàm corpore perhorresco, non possum ultra progredi, prorumpunt lachrymæ antequam verba, & indignatione pariter ac dolore, in ipso meatu faucium spiritus coarctatur. Vbi mare illud eloquentiæ Tullianæ? ubi torrens fluvius Demosthenis? Nunc perfectò muti essetis ambo, & vestra lingua torpesceret: inventa est res quam nulla eloquentia explicare queat; repertum est facinus, quod nec mimus fingere, nec scurra ludere, nec Attellanus possit effari.*

22. Denique de circunstantia temporis eleganter disserunt D. Chrysostomus, & S. Leo Papa: hic enim serm. 7. de passione, scelus Judæorum, eò quòd in festo Paschali Christum occiderint, sic exprobrat: *Quando qui ornare templum, mundare vasa, victimas providere, & legitimis puriſicationibus sacratiorem diligentiam adhibere debuerant, parricidalis odij furore concepto, ad unum opus vacant, & in unum facinus simili crudelitate conjurant.* Ille verò homil. 49. in Matth. crimen Herodis, qui ipso die natalis sui, necem intulit Joanni Baptistæ, aggravat ex circunstantia hujus temporis: *Temporis ipsius importunitas* (inquit) *scelus Herodis mirum in modum amplificat. Nam quando gratias Deo agere oportebat, qui eum illo die in lucem perduxit, tunc nefandiſſimam eidem committit. Quando vinctum ex gaudio solvere debebat, ad vincula iniquiſſima suo jussu mors accessit, &c.*

23. Potest etiam probari conclusio, destruendo præcipuum fundamentum adversæ sententiæ.

Durandus enim & Conradus aſſerunt, actus humanos nullam deſumere bonitatem vel malitiam à circunſtantiis, quia exiſtimant eas, dum actum humanum afficiunt, tranſire in rationem objecti, & ſic non habere ampliùs rationem circunſtantiæ: Sed licèt interdum hoc accidat, ſicut quando actus eſt indifferens ex ſua ſpecie & objecto, & fit moraliter bonus vel malus in individuo (tunc enim, ut articulo præcedenti annotavimus, prima circunſtantia, à qua accipit bonitatem aut malitiam, tranſit in objectum) hoc tamen in aliis caſibus non evenit: Ergo ruit præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Major patet ex dictis initio hujus articuli, Minor verò ſuadetur. Objectum volitionis illam ſpecificans, eſt id quod eſt volitum per ſe, directè, & immediatè, non verò quicquid eſt volitum indirectè, ſecundariò, & mediatè; objectum enim propriè & ſtrictè ſumptum, dicitur id quod primò & per ſe objicitur actui, & ab eo attingitur: Atqui circunſtantiæ non ſunt per ſe, primariò & immediatè volitæ, ſed ſecundariò tantùm, mediatè, & per modum adjuncti, ſeu acceſſorij: Ergo non ſemper tranſeunt in objectum ſpecificans volitionem.

24. Confirmatur: Si circunſtantiæ ſemper tranſirent in rationem objecti ſpecificantis, ſequeretur quod actus intenſus ut quatuor diſtinguerentur ſpecie ab actu intenſo ut ſex; nam illi actus haberent diverſa objecta ſpecificantia. Ex quo ulteriùs ſequeretur, non poſſe hominem continuare actum charitatis ut quatuor, uſque ad intenſionem ut ſex, quæ enim ſpecie differunt, continuari non poſſunt: Sed hæc ſunt falſa & abſurda, atque à communi Theologorum ſenſu penitùs aliena: Ergo &c.

25. Denique ſuaderi poteſt concluſio ex infra dicendis: Nam ut oſtendemus diſp. 5. nullus eſt actus, etiam elicitus à voluntate, indifferens in individuo: Ergo nullus eſt qui non habeat bonitatem vel malitiam accidentalem ex circunſtantiis. Probatur Conſequentia: ratio enim ob quam non poteſt dari actus indifferens in individuo, eſt quia nullus dari poteſt, qui non habeat ſuas circunſtantias, ex quibus fiat bonus, vel malus, ut ibidem patebit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

26. OBIICIES primò: Ut aliquid tribuat actibus humanis bonitatem aut malitiam, debet eſſe volitum: Sed omne quod eſt volitum, eſt objectum volitionis, ſicut omne quod eſt viſum, eſt objectum viſionis: Ergo nihil poteſt tribuere bonitatem aut malitiam volitioni, præter ejus objectum. Et ita videtur docere D. Thomas hîc qu. 19. art. 2. ubi expreſsè docet actum interiorem voluntatis in ſua bonitate dependere tantùm ab objecto: in quo diſtinguit ipſum ab actu exteriori, quem aſſerit dependere in ſua bonitate ab objecto, & à circunſtantiis.

27. Reſpondeo, ut aliquid tribuat bonitatem aut malitiam actui voluntatis, ſufficere quòd ſit volitum utcumque, ſive primariò, & formaliter, ſive ſecundariò & virtualiter, ſive directè ſive indirectè: quamvis autem circunſtantiæ non ſint primariò, formaliter, & directè volitæ, ſed ſolùm objectum eſſentialiter ſpecificans, ſunt tamen volitæ ſecundariò, virtualiter, aut indirectè: cùm enim voluntas ſit potentia ſpiritualis non alligata organo, reflectitur ſupra ſeipſam, & denominat volitum nedum objectum ſpecificativum, & circunſtantias ex parte ipſius ſe tenentes, ſed etiam (virtualiter ſaltem & reflexè) ipſummet actum, & quicquid ſe tenet ex parte ejus. In quo differt à potentia viſiva, quæ cùm ſit corporea, & organo corporali affixa, non reflectitur ſupra ſuum actum, nec proinde ipſum, nec ea quæ ſe tenent ex parte ejus, denominat viſa, ſed ſolùm objectum, & ea quæ ſe tenent ex parte ipſius. Ex quibus patet, quòd voluntatis actus poteſt habere bonitatem aut malitiam, nedum ab objecto, & ab his quæ ſe tenent ex parte ejus, ſed etiam ex his quæ ſe tenent ex parte ipſiuſmet actûs.

28. Ad locum verò D. Thomæ reſpondent aliqui, ipſum loqui de bonitate eſſentiali & ſpecifica actûs interioris voluntatis, hæc enim à ſolo objecto dependet; non verò de bonitate accidentali, cùm hæc ſumatur & dependeat à circunſtantiis.

Sed hæc ſolutio, ſeu expoſitio facilè refellitur: quia D. Thomas ibi apertè ponit differentiam inter actum interiorem & exteriorem, in hoc quod bonitas actûs interioris ſolùm deſumitur ex objecto, bonitas verò actûs exterioris ſumitur etiam ex circunſtantiis: ſi autem loqueretur tantùm de bonitate eſſentiali & ſpecifica, non poſſet tale diſcrimen ſubſiſtere; cùm conſtet non ſolùm actum interiorem, ſed etiam exteriorem, habere bonitatem vel malitiam eſſentialem ex ſolo objecto, aut materia circa quam verſantur, ut furtum ex re aliena; ex circunſtantiis verò ſolùm bonitatem, vel malitiam accidentalem deſumere.

29. Alij reſpondent S. Thomam non velle, quòd tota bonitas actûs interioris ſumatur ex ſolo objecto, ſed ſolùm quod ad bonitatem actûs interioris bonitas objecti ſufficiat, etiamſi deſint circunſtantiæ: ſi tamen hæ adſint, bonitatem vel malitiam illi tribuunt.

Sed hæc quoque interpretatio facilè impugnatur: tùm quia pariter ad bonitatem actûs exterioris ſufficit bonitas objecti, quamvis nullæ ſint circunſtantiæ: tùm etiam quia D. Thomas non ſolùm aſſerit objectum ſufficere ad bonitatem actûs interioris, ſed dicit hanc à ſolo objecto pendere.

30. Tertia expoſitio eſt aliorum, qui volunt S. Thomam nomine *actûs interioris* intelligere primum actum voluntatis circa finem, qui dicitur ſimplex volitio: hic enim (inquiunt) propter ſuam ſimplicitatem, & quia abſtrahit ab executione, ſolùm dependet ab objecto in ſua bonitate & malitia, non verò à circunſtantiis. Verùm (præterquam quod etiam talis actus habet ſuas circunſtantias morales, à quibus ſumit aliquid bonitatis aut malitiæ, ut intenſionem, & durationem) manifeſtum eſt, D. Thomam de eo ſolùm actu non loqui, ſed etiam de intentione, electione, aliiſque actibus internis, qui circa finem aut media verſantur: cùm in nullo alio loco de principiis moralitatis actûs interioris, diſputet, quàm in illa quæſt. quare ſi omnes actus à voluntate elicitos, ſub nomine actûs interioris non comprehenderet, diminutè & inadæquatè procederet in hoc morali tractatu.

31. Unde etiam excluſa manet aliorum ſolutio, qui dicunt, D. Thomam nomine *actûs interioris*, intelligere ſolùm actum voluntatis imperantem, qui propriè interior eſt: hîc enim (inquiunt)

habet

habet ſolùm bonitatem ab objecto, quia quod A
eſt finis & circunſtantia actûs imperati, tranſit in objectum imperantis. Manet, inquam, excluſa hæc ſolutio : tum quia non ſolùm actus imperatus, ſed etiam imperans habet bonitatem & malitiam ex circunſtantiis, ut patet cùm ex intentione adulterandi in loco ſacro, volitio furandi imperatur ; illa enim intentio gravius peccatum eſt, & ſpecialem habet deformitatem & malitiam ex tali circunſtantia loci : tùm etiam quia probabile non eſt, D. Thomam loco citato, ubi de principiis moralitatis actûs interioris generaliter diſputat, ſuam doctrinam coarctare & limitare ad ſolùm actum interiorem imperantem, & actus interiores imperatos prætermittere. His ergo ſolutionibus confutatis, B

32. Dicendum eſt, quòd quando S. Thomas docet actum interiorem voluntatis ex ſolo objecto dependere, nomine objecti intelligit non ſolùm id quod voluntas directè, primariò, & immediatè vult, ſed etiam quicquid eſt ab ea volitum, ſive immediatè, ſive mediatè, ſive primariò, ſive ſecundariò, ſive per ſe, ſive per accidens, ſive directè, ſive indirectè ; quomodocúmque enim ſit aliquid volitum, aliquo modo voluntatis objectum eſt. Et de hoc objecto ſic univerſaliter ſumpto verum eſt, bonitatem actûs interioris à ſolo objecto dependere : nam C etſi dependeat etiam à circunſtantiis, hæ tamen continentur intra objectum voluntatis ſic largè & impropriè ſumptum. Licèt ergo tam actus interior voluntatis, quàm actus exterior aliarum potentiarum, habeant bonitatem & malitiam ex circunſtantiis ; quia tamen hæ non ſunt objectum actûs exterioris aliarum potentiarum, benè tamen actûs interioris voluntatis, eò quòd per ipſum ſint aliquo modo volitæ, bonitas actûs exterioris non ex ſolo objecto dependere dicitur, bene tamen bonitas actûs interioris voluntatis.

33. Objicies ſecundò: Circunſtantiæ ut plurimum ſunt extrinſecæ actui humano, ut patet de loco D & tempore : Ergo non dant illi bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſed tantùm extrinſecè illum bonum aut malum denominant. Conſequentia videtur bona : quod enim dat bonitatem vel malitiam intrinſecam alicui ſubjecto, debet ipſi eſſe intrinſecum.

34. Reſpondeo conceſsô Antecedenti, negando Conſequentiam : ſi enim hic diſcurſus valeret, probaret etiam quòd objectum non daret actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, quia objectum eſt extrinſecum actui, ſicut ſunt extrinſecæ circunſtantiæ. Quemadmodum ergo actus humani deſumunt ab objecto bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſpecificam, & eſſentialem, E quia licèt illud ſit actui extrinſecum, ordo tamen tranſcendentalis ad ipſum, ei intrinſecus eſt, ut articulo præcedenti declaravimus ; ita quoque à circunſtantiis accipiunt bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam, ſed accidentalem ; quia pariter ordo tranſcendentalis, quem dicit actus humanus ad circunſtantias, ei intrinſecus eſt.

35. Quæres, an ex ſingulis circunſtantiis proveniat actui humano aliqua bonitas, vel malitia moralis, vel ſolùm ex aliquibus ?

Reſpondeo nullam eſſe circunſtantiam moralem, quæ non addat aliquid bonitatis, aut malitiæ, ubicumque reperitur in ratione circunſtantiæ moralis ; unde ſi alicubi circunſtantiæ nihil addant bonitatis aut malitiæ moralis, ſignum eſt eas non eſſe circunſtantias morales, ſed phyſica accidentia reſpectu actûs, cui nihil addunt moralitatis. Ratio eſt, quia de ratione circunſtantiæ moralis, ut talis, eſt afficere moraliter, & modificare actum humanum : non poteſt autem actus modificari moraliter, niſi aliquo modo moraliter immutetur ; immutari verò non poteſt moraliter, niſi morale aliquid accipiendo, quod non poteſt eſſe niſi bonitas aut malitia, quæ ſunt duæ ſpecies in quas moralitas adæquatè dividitur.

Confirmatur : Vel actus ex circunſtantiis habet ſpecialem convenientiam aut diſconvenientiam ad rationem, vel non ? Si ſecundum dicatur, circunſtantiæ non ſunt morales, ſed mera accidentia phyſica. Si verò habet ex illis ſpecialem convenientiam vel diſconvenientiam ad rationem, neceſſe eſt ut ab eis etiam ſpecialem bonitatem moralem aut malitiam deſumat, ſubindeque nulla erit circunſtantia moralis, quæ, inquantum talis, non tribuat actui humano, quem afficit & modificat, aliquam bonitatem vel malitiam. 36.

Dices primò : Circunſtantia *Quis*, dicit conditionem ſeu dignitatem perſonæ : Sed dignitas perſonæ non dat aliquam ſpecialem bonitatem aut malitiam actui ; nam ſi duo homines inæqualis ſanctitatis, eandem operationem bonam cum eadem intenſione, ac iiſdem circunſtantiis eliciant, actio illius qui erit majori ſanctitate præditus, non erit melior, nec magis meritoria, quàm operatio alterius, minoris ſanctitatis : ſimiliter ſi idem vir maximæ ſanctitatis peccet vel venialiter, vel mortaliter, ejus peccatum cæteris paribus, non erit gravius, quàm peccatum alterius viri minoris ſanctitatis, aut etiam peccatoris : Ergo à circunſtantia *Quis* non provenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis. 37.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, verum quidem eſſe, quòd quando major dignitas perſonæ ſe habet ſolùm per accidens, & purè materialiter, ac concomitanter ad actionem quam elicit ; tunc ex illa non provenit actui major dignitas moralis ; ſecùs tamen quando illa conditio perſonæ non ſe habet ut purum accidens phyſicum reſpectu operationis, ſed quodammodo per ſe : unde comeſtio Regis v. g. eſt ejuſdem rationis cum comeſtione ruſtici, quia dignitas regia ad talem actionem merè per accidens & concomitanter ſe habet : at verò genuflexio Regis, & genuflexio ruſtici non ſunt ejuſdem dignitatis & valoris moralis, quia genuflexio Regis eſt reflexiva ſupra ſuppoſitum ac regiam dignitatem, quatenus Rex per illam ſe ſubmittit & humiliat, ipſamque dignitatem regiam quodammodo ſubjicit. Ex quo inferunt Theologi in tractatu de Incarnatione, actiones Chriſti Theandricas fuiſſe infiniti valoris : quia cùm eſſent reflexivæ ſupra ſuppoſitum Divinum, inde trahebant infinitam dignitatem. Cùm ergo major ſanctitas ſe habeat per accidens, & merè concomitanter in eo qui ferventiorem ſeu intenſiorem actum non elicit, ab illa non provenit actui humano ſpecialis aliqua bonitas moralis. 38.

Ad aliam probationem ſimiliter dicendum,

quòd major ſanctitas perſonæ ſe habet per accidens ad peccatum, quamvis ratione alicujus adjuncti (putà ratione perfectioris cognitionis, & ingratitudinis, quæ poſſunt intervenire quando peccatum procedit ex malitia) poſſit ad illud ſe habere per ſe. Unde in primo caſu ſanctitas perſonæ non eſt circunſtantia moralis peccati, & ita non facit illud gravius: imò tale peccatum eſt quodammodo levius, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 186. art. 10. dicens: *Si religioſus non ex contemptu, ſed ex infirmitate, vel ignorantia, aliquod peccatum, quod non eſt contra votum ſuæ profeſſionis, committat abſque ſcandalo, leviùs peccat eodem genere peccati, quàm ſæcularis:* & ſubdit rationem, *quia citiùs reſurgit, & minùs in peccato perſeverat.* In ſecundo autem caſu major ſanctitas aut dignitas perſonæ eſt circunſtantia moralis peccati, & ita facit illud gravius, juxta illud Satyrici Poëtæ.

Omne animi vitium tantò conſpectius in ſe
Crimen habet, quantum qui peccat major habetur.

39. Dices ſecundò: Si circunſtantia *Quid*, quæ ſignificat materiæ quantitatem, tribueret actui humano bonitatem aut malitiam, actus qui verſaretur circa materiam infinitæ quantitatis, eſſet infinitæ malitiæ aut bonitatis: v. g. volitio dandi eleemoſynam infinitis hominibus, furandi infinitam pecuniam, aut occidendi infinitos homines: Sed hoc dici nequit, cùm nihil creatum ſit infinitum ſimpliciter: Ergo &c. Minor recipitur ab omnibus, Sequela verò Majoris probatur: Quia ſi quantitas tribuit bonitatem vel malitiam actui, major quantitas tribuet majorem, & infinita infinitam.

40. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quòd quamvis bonitas & malitia actûs creſcant, creſcente bonitate aut malitiâ objecti, non tamen ad æqualitatem quantitatis ipſius, ſed proportionaliter, ad modum quo objectum attingitur à voluntate per talem aut talem actum, & cum tali aut tali affectu ſive conatu: quantumcumque autem objectum ſit infinitæ quantitatis, modus tamen quo attingitur à voluntate, tam ex parte cognitionis, quàm ex parte affectûs & conatûs, ſemper infinitus eſt, ac proinde licèt objectum ſit in quantitate infinitum, nuſquam tamen tribuit actui infinitam bonitatem aut malitiam.

41. Dices tertiò: Intenſio actûs eſt una ex circunſtantiis ejus, quæ dicitur *Quomodo*: Sed illa non tribuit actui ſpecialem bonitatem aut malitiam: Ergo ex omnibus circunſtantiis non provenit actibus humanis bonitas aut malitia ſpecialis. Major patet, Minor probatur. Circunſtantia non poteſt dare bonitatem aut malitiam actui, niſi ſit volita: Sed intenſio actûs non eſt volita ab operante, quia non eſt ab illo cognita; nullus enim cognoſcit quàm intenſus ſit actus quem elicit, & quantam habeat latitudinem gradualem: Ergo intenſio non tribuit actui bonitatem aut malitiam ſpecialem.

42. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, quòd licèt intenſio quantùm ad determinationem gradualem, ſcilicet inquantum habet tres vel quatuor gradus, non ſit cognita ab operante, ab eo tamen cognoſcitur quantùm ad magnitudinem & parvitatem in communi, & ſine determinatione ad gradus; & hoc ſufficit ut ſit ab ipſo volita ſubindeque ut det ſpecialem bonitatem aut malitiam actui.

43. Dices quartò: Si duratio ſeu continuatio actûs, quæ eſt circunſtantia *Quomodo*, augeat ejus bonitatem aut malitiam, ſequitur actum continuatum per horam habere infinitam bonitatem aut malitiam: Sed hoc repugnat, cùm nihil creatum poſſit eſſe infinitum: Ergo &c. Sequela probatur: nam prædictus actus in omnibus & ſingulis partibus vel inſtantibus illius horæ, debet habere novum bonitatis vel malitiæ gradum: Ergo cùm in qualibet hora ſint partes, & inſtantia infinita, habebit in illa infinitos gradus bonitatis & malitiæ, partibus & inſtantibus illius horæ correſpondentes, ſubindeque infinitam bonitatem aut malitiam.

44. Reſpondeo negando ſequelam. Ad cujus probationem dico, quod ſicut partes & inſtantia illius horæ, quamvis ſint infinita, non efficiunt infinitam durationem, ſed finitam, & clauſam intra terminos unius horæ, ita omnes gradus bonitatis aut malitiæ, quos acquirit actus durans per illam horam, quamvis ſint infiniti, & omnibus ac ſingulis partibus vel inſtantibus illius horæ correſpondeant, non efficiunt bonitatem aut malitiam infinitam, ſed finitam & limitatam, ac inter certos terminos comprehenſam. Ratio eſt, quia augmentum regulari debet ſecundùm partes certas & aliquotas, non ſecundùm proportionales & confuſas: in caſu autem argumenti, tam partes durationis, quàm gradus bonitatis vel malitiæ actûs illis correſpondentes, majori ex parte ſunt confuſa & incerta, & ideò quamvis ſint infinita, non efficiunt augmentum infinitum. Quod poteſt explicari ac illuſtrari exemplo calefactionis, vel alterius actionis intenſivæ, quæ etiam ſi continuò duret per ſpatium unius horæ v. g. & in omnibus ac ſingulis horæ partibus vel inſtantibus producat aliquem gradum caloris, atque adeò per totam horam infinitos gradus, non ideò tamen producit calorem infinitum; quia gradus iſti majori ex parte ſunt indeterminati & confuſi.

Addo quod, ad bonitatem & malitiam moralem in actu requiritur advertentia rationis, & volitio operandi: licèt autem ſit diſtincta advertentia rationis ad primum inſtans in quo voluntas incipit operari, & expreſſa volitio in eo inſtanti operandi, & ſimiliter in partibus aliquotis & determinatis, non tamen eſt diſtincta advertentia ad ſingula inſtantia continuativa, nec ad ſingulas partes proportionales, neque expreſſa volitio in illis operandi; cùm tam inſtantia continuativa, quàm partes proportionales, confuſo modo fluant & tranſeant.

45. Quæres utrum, quando actus uno tantùm inſtanti durat, habeat aliquam bonitatem aut malitiam ex circunſtantia durationis?

Reſpondent aliqui, quos tacitô nomine refert Curiel hîc art. 3. dubio unico §. *ad tertium reſpondetur*, durationem non eſſe circunſtantiam moralem, augentem vel minuentem bonitatem aut malitiam actûs, niſi continuetur ultra primum inſtans in quo incipit actus. Rationem aſſignant, quia quilibet actus ad ſui exiſtentiam, & moralitatem ſpecificam & ſubſtantialem, quam deſumit ab objecto, requirit aliquam durationem, quæ non poteſt eſſe minor quàm unum inſtans: Ergo ſi aliquis actus duret

tantùm uno inſtanti, non habebit bonitatem aliquam aut malitiam ex circunſtantia durationis, ſed ſolùm ex objecto. Sed hæc opinio, licèt videatur plauſibilis, vera tamen non eſt: nam ſicut voluntas operatur benè aut malè in genere moris, bonitate aut malitia ſubſtantiali, quia habet objectum bonum aut malum; ita operatur benè aut malè bonitate aut malitiâ accidentali, quia ejus operatio exercetur cum plena advertentia rationis in hoc inſtanti: Ergo licèt actus uno tantùm inſtanti duret, habet tamen aliquam bonitatem aut malitiam ex circunſtantia durationis.

46. Confirmatur: Quilibet actus dum incipit, habet ſpecialem aliquam difficultatem, ſive ſtatim deſinat, ſive non, quam non habet poſtquam ſemel incœpit; ad quod alludit Poëta, dum dicit: *Dimidium facti qui benè cæpit habet:* ſicut etiam dum continuatur, habet aliquam difficultatem, quam adhuc non habet dum incipit; ob quam rationem ad perſeverandum in bono requiritur ſpecialis virtus, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 137. art. 1. Sed hæ difficultates diſtinctæ ſunt ab ea quam habet actus ex objecto: Ergo ratione utriuſque habet actus aliquid bonitatis ſupra eam quam deſumit ex objecto, ſicque licèt uno tantùm inſtanti duret, habet aliquam bonitatem aut malitiam ex circunſtantia durationis.

47. Ex dictis inferes cum D. Thoma art. 10. & 11. hujus quæſtionis, circunſtantias interdum mutare ſpeciem bonitatis vel malitiæ moralis, aliquando eam non mutare, ſed duntaxat augere intra eandem ſpeciem.

Probatur: Ubi eſt ſpecialis aliqua conformitas vel difformitas ad regulas morum, ibi eſt nova ſpecies bonitatis aut malitiæ moralis: Sed circunſtantiæ interdum habent ſpecialem conformitatem vel difformitatem ad regulas morum, diverſam omnino & alterius lineæ ab ea quæ eſt in objecto, ut patet cùm aliquis furatur ad fornicandum; deformitas enim, quæ eſt in fornicatione, eſt diverſæ rationis & ſpeciei ab ea quæ reperitur in furto: Ergo circunſtantiæ interdum trahunt actum humanum ad moralitatem diverſæ ſpeciei ab illa quæ eſt in objecto.

Quod autem aliquando non mutent ſpeciem bonitatis aut malitiæ, ſed eam duntaxat augeant intra eandem ſpeciem, patet eadem ratione: interdum enim circunſtantiæ non dicunt ſpecialem ordinem conformitatis vel difformitatis ad regulas morum, ſed tantùm modificant ordinem objecti ad eaſdem regulas; ſicut cùm quis elicit actum odij vel amoris intenſiſſimum; intenſio enim actûs non trahit ipſum ad moralitatem diverſæ rationis & ſpeciei ab ea quam habet ex objecto, ſed tantùm ipſam auget & modificat.

ARTICVLVS III.

An actus humani deſumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, ſpecie diverſam ab ea quam habent ex obiecto?

48. LICET finis ſit una ex circunſtantiis, de quibus diſputavimus articulo præcedenti, ſcilicet circunſtantia *Cur*: nihilominus quia præcipua eſt, & habet rationem principij reſpectu humanarum actionum, de illo ſeorſim ac ſpecialiter agimus; S. Doctorem imitantes, qui ſpecialiter de hac circunſtantia diſſerit art. 4. hujus quæſtionis, ubi quærit *an actio humana ſit bona vel mala ex fine?* Diſputant autem Interpretes, an nomine finis intellexerit finem operis vel operantis? Cui difficultati breviter reſpondeo, haud dubiè D. Thomam nomine finis intellexiſſe finem operantis, ſive extrinſecum, non autem finem operis, ſive intrinſecum. Ratio eſt, quia D. Thomas loquitur de fine ſecundùm quod diſtinguitur ab objecto, aliàs actum ageret, & bis idem repeteret, cùm art. 2. quærat *utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ab objecto?* Sed finis diſtinctus ab objecto eſt finis operantis, non verò finis operis; iſte enim coincidit cum objecto, & eſt ille in quem actio ſuâ naturâ immediatè tendit: Ergo D. Thomas loquitur de fine operantis, non verò de fine operis. Hoc præmiſſo: pro reſolutione difficultatis propoſitæ

Dico primò: humana actio interdum ultra bonitatem, vel malitiam, quam ſumit ex objecto, habet aliam ex fine operantis. Dixi *interdum*, quia aliquando non datur in actione humana finis operantis diſtinctus à fine operis, ut cùm quis facit eleemoſynam ex ſolo fine miſericordiæ, qui eſt ſubvenire alienæ miſeriæ, vel reddit debitum ex amore juſtitiæ.

Concluſio ſic explicata probatur primò authoritate D. Thomæ, qui eam expreſsè docet hîc art. 4. in corp. ubi ait: *Actiones humanæ, & alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem abſolutam quæ in eis exiſtit.* Et ſubdit: *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex conſiderari poteſt. Vna quidem ſecundùm genus, prout ſcilicet eſt actio, quia quantùm habet de actione & entitate, tantùm habet de bonitate. Alia verò ſecundùm ſpeciem, quæ accipitur ſecundùm objectum conveniens. Tertia ſecundùm circunſtantias, quaſi ſecundùm accidentia quædam. Quarta autem ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.* Ubi S. Doctor bonitatem naturalem actionis vocat genericam, non quia ſit genus ad alias bonitates (potiùs enim comparatur ad illas ſicut ſubjectum ad accidentia) ſed quia conſequitur rationem genericè communem actionis phyſicè ſpectatæ. Bonitatem verò moralem, quæ eſt ex objecto, *abſolutam* appellat, non quòd non dicat habitudinem tranſcendentalem ad objectum, ſed ut diſtinguat illam à bonitate, quæ eſt ex fine operantis; hæc enim non convenit actioni, niſi prout ab agente ordinatur ad ulteriorem finem; cùm tamen illa ipſi conveniat antecedenter ad ordinationem in ulteriorem finem. 49.

Probatur ſecundò concluſio ratione D. Thomæ. Quælibet res ſicut ſe habet ad eſſe, ita & ad bonitatem; unde quorum eſſe ab alio non dependet, etiam bonitas eorum non dependet ab alio, ut patet in Perſonis Divinis: Sed ſicut eſſe rei dependet ab agente & forma, ita bonitas & eſſe actionis humanæ dependet à fine; cùm omnis actio humana ſit propter finem: Ergo præter bonitatem quam habet ex objecto, aliam deſumit à fine extrinſeco, ad quem ordinatur ab agente, quæ nihil aliud eſt quàm habitudo actûs ad talem finem ut rectæ rationi conſonum. Unde qui facit aliquid ex voto, ultra honeſtatem operis, addit honeſtatem & meritum religio- 50.

nis, & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis vel adulterij.

51. Ad majorem hujus conclusionis intelligentiam, advertendum est, quòd ut actus recipiat bonitatem à fine operantis, non sufficit quòd talis finis sit bonus absolutè, sed insuper requiritur quòd sit proportionatus actui, qui in ipsum ordinatur, aliàs vitiatur actus: unde licèt celebrare, vel orare, sit actus bonus ex objecto; & curare de bonis temporalibus, sit finis bonus: tamen si quis oret, vel celebret propter temporalia, tanquam propter finem principalem, actus redditur malus ex improportione finis, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 83. art. 6. ad 1. 3. & 4. B Ratio à priori est, quia bonum morale est idem quod conveniens rationi: Sed rationi non convenit, quòd majus bonum ad minus ordinetur tanquam ad finem: Ergo actus qui refertur ab operante in finem minùs bonum, quàm sit ille ad quem ex natura sua ordinatur, non est bonus moraliter, sed malus.

52. Ex quo inferes eum, qui exercet aliquem actum honestum (quales sunt actus qui ad conservationem individui vel speciei ordinantur) propter solam delectationem, peccare: quia bonum nobilius ac superius, nempe honestum, refert ad inferius & minùs perfectum, nimirum ad bonum delectabile. De quo fusiùs infra, cùm de indifferentia actuum humanorum C agemus.

53. Dico secundò: Bonitas aut malitia, quam actus humanus desumit à fine operantis, est diversa specie ab ea quam habet ab objecto.

53. Patet etiam hæc conclusio: quia bonitas ex objecto est unica, invariabilis, & essentialis actui: bonitas verò ex fine operantis est multiplex, & variabilis ex beneplacito operantis, & accidit actui: Ergo istæ bonitates specie differunt. Idem constat de malitia: cùm enim quis furatur ut fornicetur, malitia fornicationis, quæ huic actui ex ordinatione in finem illum advenit, specie differt à malitia injustitiæ, quam habet ex objecto, & quæ ipsi essentialis est, & D ab eo inseparabilis.

54. Dices, Bonitas, vel malitia, desumpta ex fine, est generica respectu bonitatis, quæ desumitur ex objecto, ut docet D. Thomas hîc art. 7. Sed bonitas generica non distinguitur specie à bonitate specifica, neque realiter, sed solùm ratione, ut animal ab homine: Ergo bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non distinguntur specie.

55. Sed contra primò: D. Thomas hîc art. 4. ad 3. docet unam istarum bonitatum ab alia separari, alia manente; quod & experientiâ constat, cùm operans possit actum eleemosynæ ordinare, vel E non ordinare ad pœnitentiam: Sed hoc esset impossibile, nisi realiter distinguerentur: Ergo &c.

56. Deinde genus & species per se ad invicem ordinantur: Sed bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non ordinantur per se; cùm ordo in finem operantis, per accidens adveniat actui ex beneplacito ejus: Ergo non se habent ut verum genus & species. Unde, cùm D. Thomas loco citato docet, quòd bonitas quæ est ex fine, est veluti generica, loquitur de genere similitudinariè & metaphoricè dicto.

57. Quæres ad complementum hujus quæstionis, utrum ut actus sit bonus moraliter, sufficiat bonitas finis proximi, seu objecti; an verò necessariò ultra illam requiratur, quod ad aliquem finem remotum, putà ad Deum ordinetur? A

58. Respondeo quòd quando actus est bonus, & honestus ex fine proximo, seu objecto, non indiget ordinari in ulteriorem finem, ad hoc ut sit moraliter bonus, sed sufficit quòd non apponatur finis malus, vel alia mala circunstantia: v. g. qui dat eleemosynam, intendens solùm honestatem eleemosynæ, hoc est sublevare alienam miseriam, & non apponens alium finem, facit opus moraliter bonum; & similiter qui jejunat ut carnem subjiciat rationi, & sic de aliis. Ratio est, quia talis actus ex fine proximo, seu objecto habet honestatem, & bonitatem moralem: Ergo ut sit moraliter bonus, non est necessarium quòd illam à fine extrinseco participet.

Addo quod sicut lapis ex natura sua tendit in centrum, ut in terminum & finem sui motûs, nisi violenter sursum impellatur ab agente extrinseco, ita quodlibet opus, ex objecto & ex natura sua bonum & honestum, tendit in Deum ut luminis rationis, ac totius boni honesti auctorem, nisi violenter ab homine in finem malum referatur: unde qui elicit actum honestum & bonum ex objecto, nullam apponendo malam circunstantiam, censetur, interpretativè saltem, operari propter Deum; quod ad bonitatem moralem actuum humanorum sufficit. Sed de hoc fusiùs in tractatu de gratia, cùm ostendemus contra Jansenium omnia opera infidelium non esse peccata. *Disp. 1. art. 3.*

DISPVTATIO IV.

De Concursu multiplicis Moralitatis in eodem actu.

EXPLICATIS principiis moralitatis, restat agendum de concursu & comparatione diversarum specierum moralitatis respectu ejusdem actus, ut constet quo pacto sint aut non sint in eo compossibiles, & quem ordinem observent. Unde sit

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, putà bonitatem ex subjecto, & malitiam ex fine operantis, vel è contra?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

SVPPONO contra Gabrielem, & quosdam alios, eundem numero actum à voluntate elicitum, posse successivè esse moraliter bonum, & malum, sive transire de bono in malum, & è contra. Bonum enim & malum morale se habent respectu actûs voluntatis, sicut verum & falsum respectu actûs intellectûs: Sed idem numero actus intellectûs potest successivè esse verus & falsus, ex sola variatione objecti, ut 1.

hic actus, *Petrus ſedet*, eſt verus, Petro ſedente, & poſtea falſus, ipſo ſurgente & ſtante: Ergo pariter idem numero actus voluntatis poteſt ſucceſſivè eſſe bonus & malus, per moralem mutationem objecti, quod in uno tempore eſt bonum & conforme legi, in alio malum ac ei difforme. V. G. poteſt homo velle veſci carnibus tempore licito, & hanc volitionem ſine interruptione continuare eo tempore quo eſus carnium non eſt licitus: tunc verò manet idem actus in eſſe phyſico (cùm ſit continuus & non interruptus, ut ſupponimus) & tamen fit diverſus in eſſe moris, & tranſit ab una ſpecie moralitatis in aliam. Unde D. Thomas qu. 2. de malo art. 4. ad 7. ſic ait: *Nihil prohibet aliquid eſſe idem numero ſecundùm unum genus, quod tamen ſecundùm aliud genus, non ſolùm numero, ſed ſpecie differt: ſicut ſi ſit aliquod corpus continuum, in una parte album, & in alia parte nigrum, eſt unum numero, inquantum eſt continuum, ſed differt non ſolùm numero, ſed ſpecie, inquantum eſt coloratum. Et ſimiliter ſi in aliquo actu continuo primò feratur intentio ad bonum, poſtea ad malum, ſequitur quod ſit unus actus numero ſecundùm ſuam naturam, ſed tamen differt ſpecie ſecundùm quod eſt in genere moris.*

Tota ergo difficultas ad hoc devolvitur, an idem actus voluntatis ſimul & eodem tempore poſſit diverſas ſpecies moralitatis habere, & eſſe ſimul bonus & malus ex diverſis principiis, putà bonus ex objecto, & malus ex fine; ſicut cùm quis dat eleemoſynam propter vanam gloriam; vel è contra malus ex objecto, & bonus ex fine, ut dum quis furatur ad dandam eleemoſynam? Quod ut magis declaretur, & ſtatus difficultatis clarè percipiatur, certaque ab incertis ſeparentur:

2. Supponendum eſt ſecundò, actionem humanam quæ ab operante ordinatur in finem malum, etiam ſi ejus objectum bonum ſit, non eſſe bonam ſimpliciter, ſed ſimpliciter malam. Hoc admittunt omnes Authores, & docet expreſsè D. Thomas hîc art. 4. ad 3. ubi ait: *Non eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant, quia quilibet ſingularis defectus cauſat malum: bonum autem cauſatur ex integra cauſa, ut Dionyſius dicit 4. cap. de Divin. nomin.* Solùm ergo difficultas eſt & controverſia inter Theologos, an ſicut in naturalibus poteſt idem ſubjectum retinere bonitatem quoad aliquid, & eſſe malum quoad aliud; ut ægrotare pedibus, & non manibus; habere pulchros oculos, & naſum deformem; & ſicut in artificialibus poteſt idem opus ſecundum unam partem eſſe pulchrum, & regulis artis conforme, & ſecundùm aliam difforme, ac diſtortum, & regulis artis diſſonum: ita in moralibus eadem actio humana poſſit eſſe bona ex objecto, & ſimul mala ex fine operantis, aut ex alia circunſtantia; vel quando malus finis aut circunſtantia adjungitur objecto bono, totam ejus bonitatem moralem tollat, ita quod actus ille tunc non poſſit dici bonus ſecundùm quid, ſeu ex objecto. Eadem difficultas currit, cùm actus eſt malus ex objecto, & bonus ex fine. Pro reſolutione

3. Dico primò: Quando objectum eſt bonum, & finis malus, aut alia circunſtantia (ut cùm quis dat eleemoſynam propter vanam gloriam, vel reddit debitum uxori in loco ſacro) non ſunt duæ ſpecies moralitatis, ſed unica, nempe malitia, quæ ex malo fine aut circunſtantia redundat in objectum, ejuſque bonitatem moralem omnino deſtruit. Eſt contra Cajetanum hîc art. 8. & 9. & tomo 1. opuſc. tract. 17. reſponſione 14. quem ſequuntur ex noſtris Marcus à Serra hîc art. 4. & ex extraneis Lorca, Granado, & alij.

4. Probatur primò concluſio ex D. Thoma qui variis in locis eam videtur apertè tradere: nam in 2. diſt. 38. qu. 1. art. 4. ſic ait: *Cùm aliquis vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam, hic eſt unus actus voluntatis, & hic actus totus malus eſt, licèt nunquam ad omne id quod in eo eſt, malitiam habeat.* Et hîc qu. 19. art. 7. ad 2. *Voluntas* (inquit) *non poteſt dici bona, ſi ſit intentio mala cauſa volendi: qui enim vult dare eleemoſynam propter inanem gloriam conſequendam, vult id quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali, & ideò prout eſt volitum ab ipſo eſt malum, unde voluntes ejus eſt mala.* Et in reſp. ad 3. *Sive voluntas ſit ejus quod eſt ſecundùm ſe malum, & ſub ratione boni, ſive ſit boni ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala.*

5. Reſpondent Adverſarij, D. Thomam loqui de bonitate ſimpliciter, & non negare quod dare eleemoſynam propter vanam gloriam, ſit actus bonus ſecundùm quid, ſeu ex objecto.

6. Sed contra primò: D. Thomas loco citato expreſsè dicit, quod quando aliquis *vult id quod de ſe eſt bonum ſub ratione mali, volitum ab ipſo eſt malum.* Et ibidem art. 2. ad 2. ait quod velle bonum quando non debet, ſi referatur ad volitum, tunc voluntas non eſt boni, *quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non eſt velle bonum:* Sed illud volitum eſt objectum: Ergo ex D. Thoma quando actus à fine operantis, vel ab alia circunſtantia vitiatur, non remanet bonus etiam ex parte objecti, ſed totus malus eſt, licèt non totaliter, ſeu ex omnibus principiis quæ ad illum concurrunt. Unde idem S. Doctor in 2. diſtinct. 38. quæſt. 1. art. 4. ad 4. dicit: *Cùm aliquis vult dare eleemoſymam propter inanem gloriam, hic eſt unus actus voluntatis, & hic actus totus malus eſt, licèt non ab omni eo quod in eo eſt malitiam habeat.*

7. Contra ſecundò: D. Thomas hîc art. 5. ad 4. docet quod cùm aliqua circunſtantia actum, qui ex objecto eſſet bonus, reddit malum, talis circunſtantia ſumitur ut differentia eſſentialis objecti, & ſpecificat actum illum, ac proinde dat illi primam moralitatis ſpeciem: ſi autem prædictus actus haberet ſimul bonitatem ex objecto, ab eo primariò ſpecificaretur, nec circunſtantia daret ſpeciem eſſentialem, ſed accidentalem, ut patet: Ergo D. Thomas denegat huic actui bonitatem etiam ex parte objecti.

8. Contra tertiò: Idem S. Doctor 2. Ethîc. lect. 7. docet ex Ariſtotele bonum in moralibus uno ſolùm modo dici, nempe ſimpliciter, idque explicat exemplo ſagittarij, qui uno ſolùm modo poteſt ſcopum vel punctum ſibi præfixum attingere, & multipliciter ab illo deviare: *Rectitudo operationis* (inquit) *uno ſolo modo contingit, peccatum autem in actione contingit infinitis modis: & inde eſt quod peccare eſt facile, quia multipliciter hoc contingit; ſed rectè agere eſt difficile, quia non contingit niſi uno modo: & ponitur exemplum, quia facile eſt recedere à contactu ſigni, id eſt puncti, ſive in centro circuli, ſive in quacunque alia ſuperficie determinatè ſignati: ſed tangere ſignum eſt difficile, quia contingit uno modo.* Ergo ex D. Thoma actus non poteſt eſſe bonus moraliter, niſi ſit bonus ſimpliciter;

ſeu ex omnibus principiis ad illum concurrenti-
bus, nempe objecto, fine, & circunſtantiis debitis; ſubindeque non poteſt eſſe bonus ex objecto, & malus ex fine operantis, aut ex aliis circunſtantiis.

9. Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali, quam inſinuat idem Doctor Angelicus locis ſuprà citatis. Cùm aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & ut ſpecificat, non eſt bonum, ſed potiùs malum: Ergo non poteſt dare actu ſpeciem boni. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Quando aliquis dat eleemoſynam propter vanam gloriam, tunc eleemoſyna ſecundùm ſe & abſolutè non terminat hunc actum electionis, ſed ut habet rationem medij ordinati ad malum finem, ſcilicet acquiſitionem vanæ gloriæ; electio enim habet pro objecto medium ut conducens ad finem, & ad illum ordinatum: Atqui eleemoſyna ut habet rationem medij ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam, non eſt objectum bonum, ſed malum; cùm ſub hac ratione ſit inſtrumentum mali, & materia in qua exercetur vana gloria, ſub ſpecie miſericordiæ & charitatis, licèt quantùm ad ſublevationem alienæ miſeriæ habeat effectum eleemoſynæ: Ergo cùm aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & prout illum actum ſpecificat, non eſt bonum, ſed potiùs malum.

10. Confirmatur: Licèt electio priùs ratione terminetur ad medium, quàm ad finem, in genere cauſæ formalis, tamen in genere cauſæ finalis priùs terminatur ad finem: unde cùm cauſa finalis ſit ſimpliciter prior, eò quod agens non agat niſi motum à fine, hinc eſt quod ſimpliciter loquendo, cùm aliquis eligit medium de ſe bonum ad obtinendum malum finem, v. g. eleemoſynam propter vanam gloriam, præcedat malitia finis, & refundatur in objectum ſeu medium, ejuſque bonitatem extinguat. Unde Ambroſius Epiſt. 84. ad Demetriadem: *Inflatio & ambitio, & propriorum bonorum ſuperba defenſio, poſſunt deſtruere eleemoſynas, poſſunt evacuare martyria, ſi & magnas opes amore quis humanæ laudis effundat, & ſeva ſupplicia non ea fortitudine quam Deus tribuit, ſed ea quam de ſe præſumpſit, excipiat.* Hinc etiam hypocriſis, ſeu appetitus vanæ gloriæ, fermento comparatur Lucæ 12. *Nam ſicut modicum fermentum totam farinæ cui injicitur maſſam corrumpit, univerſamque mox conſperſionem ſuo ſapore commaculat: ſic etiam ſimulatio, cujus ſemel animum imbuerit, tota virtutum ſinceritate & veritate fraudabit,* inquit Venerabilis Beda lib. 4. in Lucam cap. 52.

11. Confirmatur ampliùs: Ut aliquis actus ſit bonus, etiam partialiter & inadæquatè, debet regulari per dictamen rectæ rationis & prudentiæ, quæ eſt proxima & immediata regula actuum humanorum, ut diſp. 1. oſtendimus: Sed electio medij de ſe boni ad obtinendum malum finem, jejunij v. g. vel eleemoſynæ, ad captandam vanam gloriam, vel alterius actus ex objecto boni, & ex circunſtantia mali, non regulatur per dictamen rectæ rationis & prudentiæ: Ergo nullam habet bonitatem moralem, etiam partialem & inadæquatam. Major patet, Minor probatur. Prudentia & recta ratio dictant bonum benè eſſe faciendum, & bonum fieri malè, ſeu ex malo motivo, non eſſe bonum: Sed quando aliquod bonum fit ex malo fine, fit ex malo motivo, quia finis dat motivum agendi, & quando fit cum mala circunſtantia, non fit benè, ſed malè: Ergo tunc non fit conformiter, ſed difformiter ad rectam rationem & prudentiam.

12. Probatur tertiò concluſio alia ratione deſumpta ex doctrina D. Thomæ hìc art. ad 4. ubi docet quod omnis circunſtantia mala, adveniens actui ex objecto bono, tranſit in rationem objecti, niſi deſtruat bonitatem, quæ ex objecto ſumenda erat: Ergo actus aliquâ malâ circunſtantiâ vitiatus, nullam retinet bonitatem moralem ex objecto. Minor probatur: Circunſtantia non poteſt tranſire in rationem objecti, niſi etiam tranſeat in rationem ſpecificativi, quia ex objecto ſumitur ſpecificatio, etiam in moralibus: Sed non poteſt tranſire in rationem ſpecificativi, niſi deſtruat bonitatem ſpecificam, quæ ex objecto ſumenda erat: aliàs talis actus haberet duplicem eſſentiam ſeu ſpeciem omnino oppoſitam, & quarum una non poſſet ſubordinari alteri: Ergo circunſtantia mala non poteſt tranſire in conditionem objecti, niſi ipſius bonitatem deſtruat.

13. Hanc concluſionem probant etiam aliqui ab inconvenienti quod videtur ſequi ex adverſa ſententia: Si enim (inquiunt) idem actus ſimul eſſet bonus & malus moraliter, eſſet etiam ſimul meritorius vitæ æternæ, & alicujus ſupplicij, quod videtur abſurdum. Sed hæc ratio non urget: tum quia reſponderi poteſt, quod ſicut non repugnat in eodem actu ratio boni & mali moralis ſecundùm diverſa, ita nec ratio meriti & demeriti: tum etiam quia ad meritum vitæ æternæ requiritur quod actus ſit ſimpliciter bonus, & Deo gratus, ac ex imperio charitatis ſaltem virtualiter in Deum referatur: neutrum autem convenit actui bono ex objecto, & malo ex fine operantis; ille enim in ſententia Adverſariorum eſt bonus tantùm ſecundùm quid, & cùm ſit peccatum, ſaltem veniale, non poteſt per charitatem referri in Deum; cùm peccatum veniale, licèt non auferat à ſubjecto in quo eſt, habitualem ordinem charitatis, ab ea tamen imperari nequeat, nec in Deum formaliter aut virtualiter referri: quia ſicut actus charitatis eſt converſio in Deum, & peccatum mortale averſio ab illo ut ultimo fine, ita veniale eſt quædam ab illo diverſio, ut docetur in tractatu de peccatis. An verò actus bonus ex objecto, & malus ex aliqua circunſtantia, ſit meritorius alicujus præmij temporalis, diſputant Theologi in tractatu de merito.

14. Dico ſecundò: Quando objectum actûs eſt malum, & finis bonus (ut cùm quis furatur ad dandam eleemoſynam) non ſunt ibi duæ ſpecies morales, una mali ex furto, & alia boni ex eleemoſyna, ſed una duntaxat mali ex objecto, nempe ex furto. Hæc concluſio ſequitur ex principiis in præcedenti ſtatutis: ſi enim malitia deſumpta ex fine operantis, vel ex alia circunſtantia, inficit totum actum, & omnem ejus bonitatem deſtruit, à fortiori ea quæ derivatur ex objecto, quæ eſt præcipua ac eſſentialis, idem præſtabit, omnemque bonitatem moralem actûs pariter deſtruet.

Deinde, ſicut eſt contra dictamen prudentiæ, eligere aliquod bonum medium ob malum finem; ita & aſſumere malum medium ad obtinendum bonum finem, quia non ſunt facienda mala ut eveniant bona.

Addo quod, ſicut ſe habet principium in ſpeculativis, ita & finis in practicis, ut ſæpè docent Ariſtoteles & D. Thomas: unde ſicut principium ſpeculativum certum, applicatum ad concluſionem per medium ſophiſticum, non cauſat aſſenſum ſcientificum, ſed erroneum; ita finis bonus, intentus per medium malum, non cauſat actum bonum, ſed malum. A

Denique, ſicut in eo qui dat eleemoſynam propter vanam gloriam, eleemoſyna, inquantum eſt materia & inſtrumentum vanæ gloriæ, non eſt objectum bonum, ſed malum (vitiatur enim à fine, & ad ſpeciem ejus trahitur, ut in prima ratione præcedentis concluſionis expendimus) ita in eo qui furatur ad dandam eleemoſynam, eleemoſyna non eſt bonus finis, ſed malus, quia eſt cauſa furandi, & ratio eligendi malum medium, à quo vitiatur, & ad ſpeciem ejus trahitur: Ergo ſicut primus actus eſt omnino malus, non verò mixtus ex bonitate & malitia, ita & ſecundus. Unde D. Thomas hîc qu. 19. art. 7. ad 3. ſic ait: *Sive voluntas ſit ejus quod eſt ſecundùm ſe malum, & ſub ratione boni; ſive ſit boni ſub ratione mali, ſemper voluntas erit mala: ſed ad hoc quod ſit bona, requiritur quod ſit boni ſub ratione boni, id eſt quod velit bonum, & propter bonum.* B C

§. II.

Solvuntur objectiones.

85. OBIICIES primò contra primam concluſionem: D. Thomas hîc art. 4. cùm enumeraſſet in corp. quadruplicem actûs bonitatem, in ſolut. ad 3. addit: *Nihil prohibet actioni, habenti unam prædictarum bonitatum, deeſſe aliam, & ſecundùm hoc contingit actionem, quæ eſt bona ſecundùm ſpeciem ſuam, vel ſecundùm circunſtantias, ordinari ad finem malum, vel è converſo; non tamen eſt actio bona ſimpliciter, niſi omnes bonitates concurrant.* Ubi ponderanda ſunt hæc verba, *habenti unam prædictarum bonitatum*: his enim S. Doctor apertè videtur docere, quod actio humana poteſt habere unam bonitatem moralem, putà ex objecto, & tamen carere aliis quæ deſumuntur ex fine, vel circunſtantiis, ſubindeque ſimul eſſe bona & mala. Unde in 2. diſt. 36. qu. unica art. 5. in fine corp. ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum malè fieri propter indebitas circunſtantias.* D

86. Reſpondeo quod quando S. Doctor dicit quod actioni habenti unam bonitatem, putà ex objecto, contingit deeſſe aliam, ſcilicet ex fine, & ob iſtius defectum reddi peccaminoſam, ly *habenti*, non facit ſenſum compoſitum, quaſi actio ſimul cum prædicto defectu talem bonitatem conſervet, ſed reddit ſenſum diviſum, & ſolùm ſignificat, quod quantùm eſt de ſe habiturus erat actus talem bonitatem, niſi adveniſſet malitia ex fine illam impediens. Sicut ſi diceretur, habenti ſanitatem contingit diſtemperari humores, non eſſet verùm in ſenſu compoſito, ita ut cùm de facto eſt diſtemperies, revera ſit ſanitas, ſed ſolùm in ſenſu diviſo, quia ſcilicet adeſſet tunc quantùm eſt ex aliis principiis, niſi diſtemperies accidiſſet. Eodem modo intelligi & explicari debet alius locus deſumptus ex libro 2. Sententiarum. Quod autem hæc interpretatio ſit legitima, patet ex locis quæ pro noſtra aſſertione adduximus, in quibus, quacumque parte actus ſit malus, denegat ei S. Thomas omnem bonitatem, ſubindeque docet bonitatem ex objecto, & malitiam ex fine, in eodem actu non poſſe componi, ſeu ſimul reperiri: unde cùm ait actui habenti unam bonitatem, deeſſe aliam, hoc neceſſariò debet intelligi in ſenſu diviſo, ſicut expoſuimus; præſertim cùm idem S. Doctor locis ſupra citatis doceat circunſtantiam malam tranſire in rationem objecti, atque adeò ipſam bonitatem objectivam deſtruere. E

87. Objicies ſecundò: Cùm quis dat eleemoſynam propter vanam gloriam, ille actus eſt ſimul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis: Ergo ſimul habet duas ſpecies moralitatis, nempe bonitatem & malitiam. Conſequentia patet, Antecedens etiam eſt evidens quantùm ad ſecundam partem. Probatur verò quantùm ad primam: Primò quia nullus actus poteſt eſſe malus ex objecto, niſi habeat objectum malum: Sed talis actus non habet objectum malum; nam finis ob quem fit, non eſt ejus objectum, ſed circunſtantia: Ergo non eſt malus ex objecto.

88. Secundò: Cùm quis inſtante præcepto dandi eleemoſynam, dat eleemoſynam ob inanem gloriam, implet præceptum: Ergo talis actus eſt bonus ex objecto. Conſequentia patet: cùm enim præceptum ſit de actu bono, impleri nequit niſi per actum bonum, ſaltem ex objecto.

89. Tertiò: Si talis actus eſſet malus ex objecto, haberet duplicem malitiam, unam ex fine, ſcilicet inanis gloriæ, aliam ex objecto depravato, ſcilicet ex eleemoſyna vitiata: Sed hoc dici nequit; aliàs qui daret eleemoſynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur abſurdum: Ergo &c.

90. Quartò: Qui urgente præcepto dandi eleemoſynam, eam tribuit ob inanem gloriam, meliùs facit, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum: Ergo ille actus non eſt omnino malus, ſed retinet aliquam bonitatem, eam ſaltem quam habet ex objecto.

91. Denique: Volitio dandi eleemoſynam ob inanem gloriam elicitur à virtute miſericordiæ: Ergo eſt bona moraliter, ſaltem ex parte objecti. Conſequentia liquet: quoniam virtus moralis non poteſt non reſpicere bonum honeſtum, quod eſt proprium ejus objectum. Antecedens verò probatur: Tum quia qui habet habitum miſericordiæ, majorem habet facilitatem ad prædictum actum eliciendum, quàm qui huiuſmodi habitu carer; quod ſignum eſt hunc actum à virtute miſericordiæ procedere: Tum etiam quia talis actus repetitus auget facilitatem ad veros actus miſericordiæ, atque adeò ipſam virtutem miſericordiæ: Sed virtus non augetur niſi actu à ſe elicito: Ergo talis actus à virtute miſericordiæ elicitur.

92. Huic argumento, quod eſt præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ, reſpondetur negando Antecedens, quantùm ad primam partem. Ad primam probationem in contrarium dicendum, quod licèt objectum hujus actus, *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, materialiter & in eſſe entis ſit bonum, formaliter tamen ac in eſſe objecti, & ut actum illum terminat ac ſpecificat, non eſt bonum, ſed malum: tum quia habet rationem medij ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam, unde non eſt conforme, ſed difforme dictamini rectæ rationis & prudentiæ, ut in prima ratione declaravimus: tum etiam quia tunc circunſtantia finis mali tranſit in rationem objecti ſpecifican-

tis, ſicut in ultima probatione oſtendimus.

23. Ad ſecundam probationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam. Ad cujus probationem reſpondeo ex D. Thoma infrà qu. 100. art. 9. & 10. leges eſſe in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis præcisè quoad ſubſtantiam & entitatem phyſicam, vel (quod idem eſt) quoad bonitatem objectivam materialem; ut quæ præcipiunt ſuccurrere indigenti, audire ſacrum, & ſimiles: aliæ verò dantur de fine & modo prædictorum actuum, & conſequenter de eorum honeſtate & bonitate formali; cujuſmodi ſunt illæ quæ diſponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipſam juſtificationem & munditiam interiorem, ut credere, ſperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiſcere rem alienam &c. Leges igitur quæ dantur de ſola ſubſtantia actûs (qualis, ut dixi, eſt illa quæ præcipit ſuccurrere indigenti) adimpleri poſſunt per actum qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiam bonam, ſeu objectum materialiter bonum verſetur. Unde hæc inſtantia ſolùm probat objectum hujus actus, *Volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, eſſe bonum materialiter, & in eſſe entis, non autem oſtendit illud eſſe bonum formaliter, & in ratione objecti ſpecificantis.

24. Ad tertiam probationem reſpondeo, aliquos exiſtimare in illo actu duplicem eſſe malitiam, unam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleemoſynæ vitiatæ; tunc enim non manet vera eleemoſyna, ſed fit materia vanæ gloriæ, ac inſtrumentum ſuperbiæ. Unde Auguſtinus in regula, ſeu Epiſt. 109. ait quod *ſuperbia bonis operibus inſidiatur ut pereant*; & Chryſologus loquens de hypocriſi, dicit: *Crudeli arte virtutes necat mucrone virtutum, jejunium jejunio perimit, orationem oratione vacuat, miſericordiam miſeratione proſternit.* Veroſimilius tamen videtur non duplicari ibi malitiam, nec aliam dari diſtinctam à ſuperbia, ſeu vana gloria, quæ, ut ſuprà oſtendimus, totum illum actum vitiat, adinſtar fermenti, quod totam farinæ cui injicitur maſſam corrumpit, vel tineæ, quæ totum ex quo naſcitur pannum corrodit. Unde Chriſtus Matth. 6. dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebroſum erit:* ubi per oculum intelligunt SS. Patres intentionem finis, quæ ſi ſit mala, reddit totam actionem malam & tenebroſam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit.

25. Ad quartam reſpondetur, quod etſi qui urgente præcepto dandi eleemoſynam, eam tribuit ob inanem gloriam, minùs peccet, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum, non tamen, propriè & formaliter loquendo, meliùs facit: quia neuter formaliter benè facit; & ideò comparativum *meliùs* eſt de ſubjecto non ſupponente. Sicut minùs peccat qui dormiens adimplet, ſeu non frangit præceptum non furandi, quàm qui illud violat: non tamen propriè meliùs facit; quia dormiens, nullam exercens operationem, nihil boni facit, & ubi non eſt bonum, melius eſſe non poteſt.

26. Ad ultimam nego Antecedens: nam virtus moralis non concurrit niſi ad actus regulatos judicio prudentiæ: volitio autem dandi eleemoſynam ob inanem gloriam, non regulatur dictamine prudentiæ, ut ſuprà oſtendimus: ergo illa non procedit ab habitu miſericordiæ, ſed vanæ gloriæ. Ad primam probationem in contrarium dicendum eſt, majorem illam facilitatem, quam experitur is qui habet habitum miſericordiæ, ad prædictum actum, non provenire per ſe ex hujuſmodi habitu, ſed per accidens: quia dum per ſe diſponit potentiam ad proprium actum, per accidens removendo impedimenta ex parte materiæ, reddit ipſam potentiam facilem ad actus in materia ſimiles, quamvis formaliter non ſint actus virtutis, ſed vitij: ad eum modum quo habens habitum miſericordiæ acquiſitæ, facilior eſt ad eliciendos actus infuſæ; non quia virtus naturalis per ſe influat in actus infuſæ, ſed quia cùm prædictæ virtutes conveniant in materia, licèt non in ratione formali, eo ipſo quod acquiſita per ſe habilitet potentiam ad proprios actus, tollit impedimenta quæ ex parte materiæ retardare poſſent ad alios quoſcunque in tali materia eliciendos. Per quod patet ad ſecundam probationem: nam etſi volitio dandi eleemoſynam ob inanem gloriam, non ſit formaliter actus virtutis, poteſt tamen per accidens modo explicato augere facilitatem ad veros actus miſericordiæ, tollendo impedimenta ex parte materiæ.

27. Objicies tertiò: Actus credendi myſteria ſupernaturalia ut à Deo revelata, elicitur à virtute fidei, ſubindeque eſt bonus ex objecto: Sed ille poteſt ad malum finem ordinari, ut ſi aliquis credat propter vanam gloriam: Ergo idem actus poteſt eſſe ſimul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis.

28. Confirmatur: Si aliquis vellet ſuſcipere baptiſmum, aut pati martyrium ex vana gloria, talis volitio eſſet mala, utpote relata ad malum finem, & bona, utpote diſpoſitio ad juſtificationem, quæ per baptiſmum aut martyrium obtinetur: Ergo idem actus bonitatem & malitiam moralem ſimul habere poteſt.

29. Ad objectionem reſpondet Joannes à S. Thoma, quod ille qui credit ex motivo vanæ gloriæ, vel ex alio temporali, credit ex fide acquiſita, quæ innititur teſtimonio humano: ſicut hæreticus myſteriis quæ non diſcredit, non aſſentitur ex vera fide ſupernaturali, ſed ex motivo & teſtimonio humano; quia ſcilicet talia myſteria ſibi videntur credibilia. Rationem aſſignat, quia (inquit) actus veræ fidei, debet à gratia excitante procedere: quando autem aliquis credit ex motivo vanæ gloriæ, talis aſſenſus, cùm ſit peccatum, ſaltem veniale, non poteſt produci à gratia excitante, quæ non poteſt in actus malos influere: ergo nec poteſt eſſe actus veræ fidei. Verùm hæc ratio non videtur bona: malitia enim actûs non obſtat quominus ille ſit ex motione divina ſupernaturali, quæ poteſt attingere entitatem actûs mali, præſcindendo ab ejus malitia & deformitate, ut patet in ſacerdote conſecrante hoſtiam propter ſortilegium, aut alium malum finem: nam licèt talis conſecratio ſit mala & ſacrilega, procedit tamen ab auxilio ſpeciali Dei, moventis & applicantis ſacerdotem ut ſuæ virtutis inſtrumentum.

30. Verius ergo & probabilius eſt, prædictum actum à fide infuſa procedere: cùm enim eſſentialiter ſit virtus intellectualis per ſe primò ſpeculativa, nec ſecundùm ſe reſpiciat objectum ſub ratione boni, ſed ſub ratione primi veri, non videtur deſtrui ejus actus per hoc quod ad finem extrinſecum pravum referatur: quia talis relatio, licèt repugnet bonitati morali, non tamen certitudini & infallibilitati, quæ eſt eſſentialis fidei. Juxta quam doctrinam ad argumentum

tum reſpondetur, actum credendi propter vanam gloriam non habere bonitatem moralem ex objecto, etſi eliciatur à virtute fidei; quia non eſt de ratione actûs fidei habere bonitatem moralem ex proprio objecto, vel aliunde, ſed tantùm veritatem & infallibilitatem.

31. Ad confirmationem dicendum, quòd ſi aliquis ex inani gloria vellet ſuſcipere baptiſmum, conſequeretur quidem ex vi ſacramenti, & ex opere operato, aliquem ejus effectum, ſcilicet characterem, ad quem non alia requiritur diſpoſitio, quàm voluntas eum ſuſcipiendi; non reciperet tamen gratiam ſanctificantem: quia baptiſmus eam non confert adultis, niſi mediante aliqua diſpoſitione, quæ ad minùs ſit attritio ſupernaturalis, ut magis communiter docent Theologi in tractatu de ſacramentis. Si autem velis ſequi eorum ſententiam, qui dicunt volitionem ſuſcipiendi baptiſmum ſufficere ut gratiam conferat, dicere poteris, illam voluntatem non concurrere ad gratiam per modum diſpoſitionis, ſed per modum conditionis, ſicut ad characterem; & ſic non requiri quod ſit bona moraliter. Qui autem vellet pati martyrium ob inanem gloriam, nec gratiam, nec aureolam martyrij conſequeretur: quia tale martyrium non eſſet verum, ſed apparens; cùm verum martyrium debeat eſſe effuſio ſanguinis propter Chriſtum, aut fidei defenſionem. Unde Hieronymus ſuper illud ad Galat. 1. *Non efficiamini inanis gloriæ cupidi*, ait: *Martyrium ipſum, ſi ideò fiat ut admirationi & laudi habeamur à fratribus, fruſtra ſanguis effuſus eſt.* Imò aliqui exiſtimant, profuſionem vitæ & ſanguinis in tali caſu eſſe peccatum mortale: quia licèt inanis gloria ſecundùm ſe ſit tantùm veniale, tamen prodigere vitam ex inani gloria, vel alio pravo fine, eſt mortale: ſicut abſque aliquo bono fine morti ſe exponere.

32. Objicies quarto: In naturalibus poteſt eadem res eſſe bona ex uno capite, & ſimul mala ex alio; nam idem homo poteſt eſſe boni auditûs, & mali viſûs; habere pulchras manus, & pedes deformes: Ergo & in moralibus eadem actio poterit ſimul eſſe bona ex objecto, & mala ex fine, vel è contra. Conſequentia probatur: quia ut ait S. Thomas art. 1. hujus quæſtionis: *De bono & malo in actionibus oportet loqui, ſicut de bono & malo in rebus.*

33. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dico de bonitate & malitia in moralibus, quantùm ad multa loquendum eſſe, ſicut de bono & malo in naturalibus: nam ſicut in rebus naturalibus, una eſt bonitas eſſentiæ, alia accidentis; ita in moralibus, una bonitas deſumitur ab objecto, alia à circunſtantiis, quæ ſunt veluti accidentia actuum humanorum. Item ſicut bonitas totalis conſurgit ex plenitudine eſſendi in eſſe naturali, ita & in eſſe morali. Sed diſcrimen eſt in eo, quod in naturalibus malum unius partis non inficit aut deſtruit bonitatem alterius; unde bonitas ex eſſentia poteſt ſimul eſſe cum malo accidenti, & bonitas unius partis, cum malo alterius: in moralibus verò, malitia quæ eſt ex fine, vel aliis circunſtantiis, totum actum inficit, & omne bonum ejus deſtruit, ut ſuprà oſtendimus; ſicque impoſſibile eſt, bonitatem ex objecto ſtare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex objecto: ſicut docent Theologi in tractatu de virtutibus, quod virtutes morales, licèt inter ſe ſint eſſentialiter diſtinctæ, tamen ita ſunt connexæ, ut nulla adſit, ſi una deficiat.

34. Objicies ultimò contra ſecundam concluſionem: Iſte actus, *volo furari ut dem eleemoſynam*, eſt bonus ex fine, & malus ex objecto: Ergo habet ſimul duas ſpecies moralitatis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Idcircò iſte actus, *volo dare eleemoſynam propter inanem gloriam*, eſt malus ex fine, quia ordinatur ad malum finem, & ex tali ordinatione vitiatur: Sed iſte actus, *volo furari ut dem eleemoſynam*, non ordinatur ad finem malum à quo vitietur: Ergo non eſt malus, ſed bonus ex fine.

Confirmatur: Iſti duo actus, *volo jejunare ut dem eleemoſynam*, & *volo furari ut dem eleemoſynam*, habent eundem finem, ſcilicet eleemoſynam: Sed hic finis tribuit priori actui bonitatem ſuam: Ergo & poſteriori.

35. Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens, quantùm ad primam partem. Ad cujus probationem dicendum, quod licèt in iſto actu, *volo furari ut dem eleemoſynam*, eleemoſyna non ſit medium ad malum finem, ſicut in priori actu, quo quis vult dare eleemoſynam propter vanam gloriam, ſubindeque non ex eo vitietur; benè tamen ex eo quod ſit finis movens ad malum medium, & malitia medij redundet in finem, ejuſque bonitatem deſtruat. Unde

Ad confirmationem dico quod licèt iſti actus, *volo jejunare ut dem eleemoſynam*, & *volo furari ut dem eleemoſynam*, materialiter habeant eundem finem, non tamen formaliter: nam in ſecundo actu malitia medij vitiat finem, & in ipſum refunditur, ita ut finis non ſit eleemoſyna abſolutè, ſed ut cauſa furti; ex quo efficitur mala malitiâ furti.

ARTICVLVS II.

An poſſit idem actus moralis habere duplicem ſpeciem, quæ ſimul ſit bona, vel ſimul mala?

36. OSTENDIMVS articulo præcedenti, eundem actum non poſſe ſimul habere duas ſpecies moralitatis inter ſe oppoſitas, bonitatis ſcilicet & malitiæ: nunc breviter diſcutiendum eſt, an poſſit habere ſimul duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ: v. g. dum aliquis vult jejunare ad ſatisfaciendum pro peccatis, quæritur an ejus actus ſit ſimul in ſpecie abſtinentiæ & pœnitentiæ: vel dum quis vult furari ut fornicetur, vel occidere ut furetur, an talis actus ſit ſimul in ſpecie furti & fornicationis, vel in ſpecie homicidij & furti?

37. Partem negativam tenet Vazquez hîc diſp. 51. cap. 3. ubi negat eundem numero actum humanum poſſe eſſe in duplici ſpecie bonitatis moralis, quarum una ſit ex objecto, alia verò ex fine; quamvis concedat poſſe eſſe in duplici ſpecie malitiæ moralis; & in ſuam ſententiam pertrahere conatur Ferrarienſem, & aliquos ex Nominalibus, quos tamen Salmanticenſes & alij Moderni ab hac opinione vendicant. Unde vix eſt qui prædictæ ſubſcribat ſententiæ, præter Vazquem, cui proinde adaptari poteſt illud Geneſ. 16. *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum.*

Dico igitur, unum & eundem actum poſſe ſimul habere duas ſpecies bonitatis, vel duas

ſpecies malitiæ, unam ex fine, & aliam ex objecto.

38. Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 4. ubi ait: *Actiones humanæ habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem abſolutam quæ in eis exiſtit.* Ubi per *bonitatem abſolutam*, intelligit eſſentialem, deſumptam ex objecto, ut diſputatione præcedenti annotavimus. Et ſtatim ponit quadruplicem bonitatem, quæ poteſt reperiri in actu, inter quas enumerat bonitatem ex objecto, & ex fine, tanquam diſtinctas. Idem habet art. 6. & 7. ubi ad 1. ait, *quòd ſecundùm ſubſtantiam ſuam non poteſt aliquid eſſe in duabus ſpeciebus, quarum una ſub altera non ordinetur. ſed ſecundùm ea quæ rei adveniunt,* B *poteſt aliquid ſub diverſis ſpeciebus contineri; ſicut hoc pomum ſecundùm colorem continetur ſub hac ſpecie, ſcilicet albi; & ſecundùm odorem, ſub ſpecie benè redolentis.* Denique 3. contra gent. cap. 138. clariſſimè docet noſtram ſententiam, his verbis: *Contingit unum actum duorum vitiorum eſſe, dum actus unius vitij ad finem alterius vitij ordinatur; ut cùm quis furatur ut fornicetur, actus quidem ſecundùm ſpeciem ſuam eſt avaritiæ, ſecundùm intentionem verò, luxuriæ. Eodem modo in virtutibus contingit, quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: ſicut cùm quis dat ſua ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex* C *ſua ſpecie eſt liberalitatis, ex fine autem, charitatis.*

39. Probatur ſecundò ratione: Bonitas & malitia moralis actûs ſumuntur ex conformitate vel difformitate ad rationem: Sed unus & idem actus poteſt eſſe conformis vel difformis rationi duobus modis inter ſe diverſis; poteſt enim habere conformitatem vel difformitatem ad rationem ex parte objecti quod immediatè reſpicit, & ex parte finis ad quem ordinatur, ut patet in exemplis adductis: nam cùm quis tribuit eleemoſynam ad ſatisfaciendum pro peccatis, in iſto actu datur objectum, nempe ſublevatio alienæ miſeriæ, quod ex ſe eſt rationi conſonum; deinde datur honeſtas pœnitentiæ, ſpecie diverſa ab D honeſtate miſericordiæ: item cùm quis furatur ad fornicandum, in illo actu duplex reperitur deformitas; una ex objecto, ſcilicet ex re aliena quæ tollitur; altera ex fine ad quem ordinatur, nimirum fornicatione: Ergo idem actus duas ſpecies bonitatis, vel duas ſpecies malitiæ, ſimul habere poteſt.

40. Probatur tertiò: Actus terminatus ab bonum objectum, & bonum finem, v. g. velle jejunare ad ſatisfaciendum pro peccatis, procedit à diſtinctis virtutibus, à temperantia ſcilicet, & pœnitentia: Ergo habet ab utraque ſuam ſpecialem bonitatem. Conſequentia patet: actus E enim pertinere non poteſt ad aliquam virtutem, niſi attingat objectum ſub ratione formali illius, in qua ratione ſpecialis bonitas & honeſtas neceſſariò imbibitur. Antecedens verò probatur: Actus terminatus ad bonum objectum, & bonum finem, elicitur ab una virtute, ab ea ſcilicet ad quam pertinet objectum, & imperatur ab alia, ad quam pertinet finis; ut electio jejunandi ad ſatisfaciendum pro peccatis, elicitur à temperantia, & imperatur à pœnitentia: Ergo procedit à diſtinctis virtutibus, nempe ab una elicitivè, & ab alia imperativè. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 124. art. 2. ad 2. ait: *Martyrium eſt actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.* Et qu. 32. art. 1. ad 2. *Nihil prohibet* (inquit) *actum qui eſt propriè unius virtutis elicitivè, attribui alteri virtuti ſicut ordinanti & imperanti ad ſuum finem. Et hoc modo dare eleemoſynam, ponitur inter opera ſatisfactoria: inquantum miſeratio in defectum patientis, ordinatur ad ſatisfaciendum pro culpa. Secundùm autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem ſacrificij, & ſic imperatur à latria.*

Confirmatur hæc ratio, & ſimul præcipuum Adverſarij fundamentum convellitur. Si prædictus actus non procederet à diverſis virtutibus, maximè quia ab illa ſola eliceretur, ad quam pertinet finis, eâ nullo modo concurrente, ad quam pertinet objectum: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major eſt præcipuum fundamentum Vazquezij: Minor verò probatur. Primò Licèt potentia vel habitus poſſint imperare actum, qui eſt extra ſuum objectum adæquatum, non tamen poſſunt ipſum elicere; v. g. voluntas poteſt imperare viſionem, ſed non elicere, quia viſio eſt extra objectum voluntatis, & neceſſariò dependet à viſu: Sed jejunium v. g. vel martyrium eſt extra objectum adæquatum charitatis, vel pœnitentiæ, quæ ſolùm reſpiciunt dilectionem Dei, vel dolorem de peccatis: Ergo neutrum poteſt elici à charitate, vel à pœnitentia, ſed ab ipſis duntaxat imperari. 41.

Probatur ſecundò eadem Minor: Actus habens objectum bonum, & bonum finem, habet ſpecialem difficultatem ex objecto, diſtinctam ab ea quam habet ex fine: Ergo præter influxum ſeu imperium virtutis, ad quam pertinet finis, requiritur ſpecialis influxus illius ad quam pertinet objectum. Antecedens patet; jejunium enim, vel martyrium, ſpecialem habet difficultatem ex objecto, diſtinctam ab ea quæ in actu charitatis, aut dolore de peccatis invenitur. Conſequentia verò probatur: tum quia ubi eſt ſpecialis difficultas ex parte actûs, opus eſt ſpeciali virtute ex parte principij: tum etiam quia ſicut quælibet virtus habet determinatam materiam, & determinatam rationem formalem in tali materia, ita verſari debet circa determinatam difficultatem in eadem materia. Unde impoſſibile eſt virtutem ad quam pertinet finis, extendi ad difficultatem quam actus habet ex objecto, pertinente abſolutè ad aliam virtutem diſtinctam. Et hæc eſt ratio fundamentalis connexionis virtutum moralium ſub ſtatu perfecto; quia nulla earum ſine aliis eſt ſibi ſufficiens ad perfectum actum, ob alias difficultatis in aliis materiis, quæ ipſum impedire poſſunt: poteſt enim aliquis impediri v. g. ab exhibendo Deo cultum religionis, nedum ex intrinſeca difficultate hujus operis, ſed etiam ex affectu ad pecunias, vel voluptates à Deo avertentes, aut ex timore mortis: unde niſi habeat virtutem liberalitatis domantem affectum ad pecunias, virtutem temperantiæ ſuperantem affectum ad voluptates, & virtutem fortitudinis vincentem paſſionem timoris, non poterit perfectum actum religionis exercere; quia per ſolam virtutem religionis non poterit ſuperare difficultates, quæ reperiuntur in ſubjiciendo rationi affectum ad pecunias & voluptates, vel paſſionem timoris. 42.

Tertiò Minor principalis ſuadetur: Ex frequentatione actus imperati non ſolùm intenditur virtus imperans, ſed etiam virtus ad quam 43.

pertinet actus imperatus; v. g. si à charitate imperentur actus fortitudinis, exercendo tales actus imperatos fortitudinis, crescit non solùm charitas, sed etiam fortitudo: Ergo tales actus fortitudinis, non solùm à charitate ut imperante, sed etiam à fortitudine ut eliciente procedunt. Consequentia est manifesta: quia actus solùm intendunt habitum à quo procedunt.

44. Quartò eadem Minor potest probari ex variis absurdis & inconvenientibus, quæ sequuntur ex adversa sententia. Si enim actus boni & honesti ab ea solùm virtute procederent, ad quam pertinet finis, eâ ad quam pertinet objectum nullo modo concurrente, sequeretur primò superfluas esse virtutes morales, tam acquisitas, quàm infusas: quia actus qui versanti circa propriam materiam ipsarum, sunt ordinabiles in finem charitatis, ac proinde omnes possent immediatè à sola charitate elici. Ex quo ulteriùs sequeretur, in Christo nullum fuisse actum ab aliqua virtute morali elicitum, sed actus solius charitatis: quod est plusquam falsum: tum quia apertè repugnat Scripturæ, in qua actus misericordiæ, humilitatis, patientiæ, obedientiæ, & aliarum virtutum passim illi attribuuntur: tum etiam quia omnes aliæ virtutes à charitate fuissent in eo superfluæ, & consequenter non debuissent ipsi infundi; sicut propter hanc superfluitatem non fuerunt ipsi infusæ fides, spes, & pœnitentia, ut in tractatu de incarn. docetur. Sequela manifesta est: Quia omnes actus Christi imperabantur actualiter à charitate, & in finem ipsius actualiter referebantur: Ergo si actus boni & honesti ab ea solùm virtute procedant, cujus est finis ad quem ordinantur, omnes actus Christi Domini fuere à sola charitate eliciti. Sequeretur etiam ex eodem principio, quod charitas non posset dici forma omnium virtutum: nam ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 8. charitas dicitur forma virtutum, quia imperat earum actus, ipsasque applicat ad eos eliciendos: subindeque, si actus virtutum moralium ab eis immediatè non elicerentur, sed à sola charitate, à qua in finem supernaturalem diriguntur, ipsa non posset dici forma aliarum virtutum, nec eas informaret & perficeret, sed potiùs destrueret ac expelleret.

Disp. 12. art. 3.

45. Probatur quintò: Si omnes actus boni & honesti ab ea solùm virtute procedant, ad quam pertinet finis, eâ nullo modo concurente ad quam pertinet objectum, non erit melius, seu majoris meriti, ad finem charitatis seu pœnitentiæ eligere opera excellentioris virtutis, quàm opera virtutis inferioris: quia in illis non erit bonitas aliqua moralis illius virtutis assumptæ, desumpta ex ordine ad objectum, sed omnis bonitas talium actuum erit desumpta ex fine virtutis imperantis ad quem ordinantur. Unde non erit majoris meriti eligere martyrium ob amorem Dei, quàm velle dare eleemosynam, vel jejunare uno die: quod plusquam absurdum est.

46. Nec valet quod ait Vazquez, cæteris paribus, melius esse eligere opus excellentioris virtutis, non quia inde peculiaris bonitas specie diversa oriatur, sed quia medium illud, cùm sit magis idoneum, facit intentionem meliorem. Non valet, inquam, nam quòd medium excellentioris virtutis assumptum ab alia, v. g. à charitate, sit magis idoneum, hoc non potest sumi ab ipsa charitate imperante; cùm ejus imperium sit æquale respectu omnium mediorum, ut supponimus: Ergo debet sumi ex majori perfectione, quam ex propria specie & objecto habet actus excellentioris virtutis: sicut quod lux magis participetur in crystallo quàm in ligno, non oritur ex parte lucis, quæ æqualiter se offert, sed ex parte crystalli & ligni, quæ sunt magis vel minùs dispositæ ad recipiendam lucem: Ergo si actus præstantioris virtutis est aptius medium ad finem charitatis, & ideò majus meritum efficit, debet habere specialem bonitatem ex objecto, distinctam ab ea quæ ex imperio charitatis & directione in finem supernaturalem ei advenit.

47. Denique suaderi potest conclusio alia ratione fundamentali. Actus habens bonitatem ex objecto, non amittit illam ex relatione ad ulteriorem finem bonum, sed non obstante tali relatione eam retinet: Ergo duplici bonitate gaudet, unâ ex objecto, & aliâ ex fine extrinseco ad quem refertur. Consequentia patet, Antecedens probatur. Forma superior, etiamsi sit ordinis supernaturalis, non destruit, sed magis perficit inferiorem ipsi subordinatam: At bonitas virtutis imperantis, maximè si est charitas, est forma superior & quasi universalis ad omnes actus quos imperat: Ergo eorum bonitatem moralem non destruit, sed potiùs ipsam fovet ac perficit.

48. Confirmatur: Bonitas non destruitur nisi per suum contrarium, scilicet per malitiam: At ex eo quod actus refertur & ordinatur in meliorem finem, & ad superiorem virtutem, non fit malus, sed potiùs melioratur & perficitur, ut patet in exemplis suprà adductis: Ergo ex relatione ad ulteriorem finem actus non amittit bonitatem quam habet ex objecto & fine proximo.

49. Dices cum Vazque, eo ipso quod actus ordinetur ad ulteriorem finem, ejus bonitatem objectivam destrui, quia hoc ipso talis bonitas non est volita ratione sui, sed ratione alterius, quod est contra rationem virtutis, cujus honestas propter seipsam debet diligi, ut colligitur ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. asserente, *Quod ut actus justitiæ sit bonus, non sufficit quòd sit circa rem justam, sed requiritur primò quod fiat scienter, secundò ex electione, tertiò propter ipsum.* Et lib. 6. cap. 12. inquit, *quod actus virtutis primò debet fieri non ignoranter, secundò non ab invito, tertiò ob hoc*, id est, *propter ipsius virtutis honestatem.* Hoc est præcipuum ac fere unicum hujus Authoris fundamentum.

50. Sed contra: Quia, ut dicebamus, bonum superius non consumit aut destruit bonum inferius, ex eo quod istud illi subordinetur, & ad illud referatur; bonum enim bono non est contrarium, sicut nec verum vero: imò potiùs ex tali subordinatione & relatione bonum inferius perficitur; quia inferiora perficiuntur ex subordinatione & conjunctione cum superioribus, ut corpus ex unione cum anima, luna ex conjunctione cum sole, & instrumentum ex subordinatione ad agens principale: Ergo absurdum est dicere, quod eo ipso quod aliquis actus, ex objecto bonus & honestus, ordinetur in finem extrinsecum bonum, putà jejunium ad satisfaciendum pro peccatis, propriam bonitatem objectivam amittat; aliàs, ut suprà dicebamus, charitas, quæ actus omnium virtutum in finem supernaturalem dirigit, eorum bonitatem objectivam destrueret, subindeque non perficeret, sed extingueret omnes virtutes mora-

les, nec esset earum forma, sed ruina & de- A
strvctio.

51. Confirmatur: Quando aliquis actus virtutis, v. g. temperantiæ, imperatur à charitate, habet meritum non solùm correspondens charitati imperanti, sed etiam temperantiæ ipsum elicienti, sive illud præmium ei collatum intuitu talis virtutis sit accidentale, sive essentiale, de quo in tractatu de merito: Ergo etiam duplici bonitate gaudet, quarum una correspondet objecto quod immediatè respicit, scilicet honestati temperantiæ, altera provenit à fine ad quem à charitate refertur. Consequentia patet: siquidem meritum est propria passio bonitatis moralis: Ergo ubi reperitur duplex meritum, duplex B etiam bonitas moralis reperiri debet. Antecedens verò colligitur ex variis Scripturæ locis, in quibus promittitur præmium operibus misericordiæ, & castitatis, quæ in hac vita exercentur, non solùm quia charitatis sunt, sed etiam quia procedunt ab illis virtutibus: dicitur enim Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum: esurivi enim, & dedistis mihi manducare &c.* Similiter virginitati & martyrio, ut sunt actus temperantiæ & fortitudinis, correspondent aliqua præmia accidentalia, quæ aureolæ appellantur, ut in tractatu de beatitudine fusè ostendimus: Ergo &c. C

Disp. 2. art. 6.

52. Ad locum verò Aristotelis, cui maximè Vazquez confidit, respondetur quod cùm Philosophus dicit opus virtutis debere fieri *propter ipsum*, solùm intendit actum virtuosum debere esse non solùm ex scientia, & electione, sed etiam propter ipsam virtutem, seu propter honestatem virtutis, tanquam propter finem saltem proximum & intermedium: si enim aliquis bonum opus eliceret ex passione, vel timore, aut propter lucrum, vel inanem gloriam, non esset actus virtutis, sed vitij. Non negat tamen Philosophus, quod opus illud possit ad ulteriorem finem ordinari, & ex imperio alterius virtutis præstantioris fieri. Ita D. Thomas 2. Ethic. lect. 4. & lib. 6. lect. 10. & in 1. dist. 1. qu. 2. art. D 1. ad 3. ubi sic ait: *Propter se dicitur dupliciter: uno modo secundùm quod opponitur ad propter aliud; & hoc modo virtutes & honestum non propter se diliguntur, cùm etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundùm quod opponitur ad per accidens; & sic dicitur propter se diligi, quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: & hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quærantur, etiamsi nihil aliud ab eis contingeret. Non tamen est inconveniens, ut aliquid propter se ametur, & tamen ad alterum ordinetur.*

53. Ex quo solutum manet aliud fundamentum E adversæ sententiæ, quod potest sic breviter proponi. Quando quis eligit opus pietatis propter pœnitentiam, tale opus non appetitur propter se, sed tanquam medium ad pœnitentiam: Atqui medium quâ tale non habet rationem boni honesti, quæ soli fini convenit, sed tantùm boni utilis: Ergo talis electio non habet honestatem seu bonitatem moralem ab objecto, quod immediatè respicit, sed tantùm à fine extrinseco ad quem ordinatur, subindeque non duplici, sed unica tantùm bonitate gaudet.

Huic, inquam, argumento jam patet solutio: dicendum est enim, quod opus pietatis, assum- A
ptum propter pœnitentiam, v. g. eleemosyna facta ad satisfaciendum pro peccatis, simul appetitur & propter se proximè & immediatè, ratione propriæ honestatis ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam, ad quam ab operante ordinatur; unde non habet rationem puri medij, nec puri finis, sed finis simul ac medij, seu finis intermedij; & est bonum honestum ratione sui, & bonum utile ratione ordinationis ad pœnitentiam; & consequenter duplicem habet speciem bonitatis moralis, unam ex objecto in quod immediatè tendit, alteram ex fine extrinseco ad quem ordinatur. Quænam autem sit prima & essentialis, dicemus articulo sequenti.

ARTICVLVS III.

A quo actus, ad finem extrinsecum ordinatus, habeat speciem essentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel à fine?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur.

NOTANDVM primò, ad actum moralem 54.
ex objecto & fine, v. g. ad largitionem eleemosynæ in satisfactionem pro peccatis, tres saltem actus concurrere, nimirum intentionem satisfaciendi pro peccatis, volitionem dandi eleemosynam, & exteriorem eleemosynæ largitionem, quæ elicitur à potentia exteriori ex imperio voluntatis. Ex quibus intentio satisfaciendi est actus purè imperans & elicitus; executio exterior habet rationem actus purè imperati; volitio verò dandi eleemosynam est actus simul elicitus & imperatus; elicitur enim à voluntate ex imperio virtutis pœnitentiæ, intendentis satisfacere Deo pro peccatis. De primo actu, scilicet intentione satisfaciendi, nulla est difficultas: illa enim essentialiter specificatur ab honestate satisfactionis, quæ est finis intrinsecus, & immediatum ipsius objectum. Similiter non est dubium de actu exteriori, & purè imperato; cùm enim actus exterior sit unus actus in esse moris cum interiori à quo imperatur, & quem immediatè terminat, idem prorsus judicium de illo ac de isto ferendum est. Tota ergo controversia, & difficultas, procedit de secundo actu, volitione scilicet dandi eleemosynam, ut à pœnitentia imperatur. Pro cujus majori declaratione:

Secundò notandum est, hunc actum posse 55.
considerari dupliciter; vel reduplicativè, ut imperatur à pœnitentia, & procedit ex virtute & intentione ipsius, quasi medium electum ad satisfaciendum; vel specificativè, inquantum est actus misericordiæ, respiciens honestatem sui objecti, quamvis aliunde imperetur & ordinetur ad alium finem ulteriorem. Primo modo habet rationem electionis: sub alia verò consideratione, & per comparationem ad objectum sub ratione honesti & finis intermedij, est intentio. Unde Cajetanus suprà qu. 8. art. 3. dicit talem actum esse unum unitate subjecti, quia est unica operatio entitativè; sed multiplicem numerositate formarum, quoniam sub

una ratione eſt intentio, ſub alia verò electio. His præmiſſis,

56. Circa propoſitam difficultatem variè opinantur Authores: Vazquez enim hîc diſp. 51. cenſet actum moralem, quoties ad extrinſecum finem ordinatur, ab ipſo fine, non verò ab objecto ſpecificari. Curiel verò in alio extremo poſitus, aſſerit quòd actus humanus, etiam formaliter & reduplicativè ut imperatus, habet ſpeciem eſſentialem bonitatis vel malitiæ moralis ab objecto, non verò à fine. Valentia autem hîc puncto 4. docet illum tam ab objecto, quàm à fine ſpecificari. Pro reſolutione,

Dico primò: Actus imperatus, ut talis formaliter & reduplicativè, non ſpecificatur ab objecto, ſed à fine operantis.

57. Probatur breviter: Actus imperatus, inquantum hujuſmodi, reſpicit eſſentialiter finem operantis: v. g. volitio dandi eleemoſynam, ut imperata à virtute pœnitentiæ, reſpicit eſſentialiter honeſtatem pœnitentiæ, & non ſiſtit in ſuo objecto proximo, nempe honeſtate miſericordiæ: Ergo ut ſic ſpecificatur à fine operantis. Conſequentia patet: Reſpectiva enim ſpecificantur ab eo quod per ſe primò & eſſentialiter reſpiciunt: Sed actus humani, tam in eſſe moris, quàm in eſſe phyſico conſiderati, ſunt de genere reſpectivorum: Ergo &c. Antecedens verò ſic oſtenditur: Actus imperatus, inquantum hujuſmodi, reſpicit eſſentialiter id quod reſpicit virtus à qua imperatur: Sed virtus à qua imperatur volitio dandi eleemoſynam, reſpicit eſſentialiter finem, nempe bonum pœnitentiæ: Ergo & ipſa volitio eleemoſynæ, ut imperata à virtute pœnitentiæ. Unde D. Thomas qu. unicâ de virtutibus art. 10. ad 10. ſic ait: *Actus alicujus habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit ſpeciem moralem formaliter loquendo de ipſo actu: unde cùm quis fornicatur ut furetur, actus iſte, licèt materialiter ſit intemperantiæ, tamen formaliter eſt avaritiæ.*

58. Confirmatur: Actus imperatus, ut talis formaliter, eſt ſubordinatus actui imperanti, & quodammodo unus & idem cum eo; unde inquantum hujuſmodi, habet ſuam ſpecificationem eſſentialem ab eo à quo actus imperans ipſam deſumit: Sed actus imperans ſpecificatur à fine operantis, quem tanquam proprium & immediatum objectum reſpicit, ut patebit ex infra dicendis: Ergo & actus imperatus, formaliter & reduplicativè quâ talis, à fine operantis ſpeciem ſumit.

Dico ſecundò: Actus imperatus ſpecificativè ſumptus, non ſpecificatur à fine operantis, ſed ab objecto ſeu fine operis.

59. Probatur primò ex D. Thoma, qui variis in locis clarè & expreſsè hanc concluſionem docet. Nam hîc art. 2. ait: *Sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex ſua forma, quæ dat ſpeciem ei, ita & prima bonitas actûs moralis attenditur ex objecto convenienti.* Et art. 4. recenſens quatuor bonitates, quæ in actu humano reperiuntur, dicit quòd *una eſt ſecundùm genus, prout ſcilicet eſt actio* (quæ eſt bonitas phyſica ſeu naturalis) *alia verò ſecundùm ſpeciem, quæ accipitur ſecundùm objectum conveniens*, quæ moralis eſt: *tertia ſecundùm circunſtantias, quaſi ſecundùm accidentia quædam: quarta ſecundùm finem, quaſi ſecundùm habitudinem ad bonitatis cauſam.* Item ſupra qu. 7. art. 3. ad 2. docet finem operantis non dare actui ſpeciem ſubſtantialem, ſed eſſe circunſtantiam ejus; ut ſi quis fortiter pugnet ob liberationem patriæ, ſpecies eſſentialis illius actûs non ſumitur ex liberatione patriæ, ſed ex bono fortitudinis. Denique in 4. diſt. 16. qu. 3. art. 1. quæſtiunc. 2. ad 3. factâ diſtinctione inter finem operis & operantis, de primo ait: *Iſte finis dat ſpeciem actui, unde vel non eſt circunſtantia &c. Alius verò eſt finis agentis, & hic finis dicitur circunſtantia cur: ab hoc autem actus non recipit ſpeciem propriam, ſed quaſi communem, ſecundùm quod actus imperati induunt ſpeciem virtutis vel vitij imperantis, ſupra ſpeciem quam habent ex actu eliciente.*

60. Probatur ſecundò ratione quam inſinuat S. Doctor locis citatis. Finis operantis eſt circunſtantia actûs imperati abſolutè conſiderati, quæ vocatur circunſtantia *cur:* Sed actûs humani non ſpecificantur à circunſtantiis, nec ab eis bonitatem aut malitiam eſſentialem, ſed duntaxat accidentalem deſumunt; cùm circunſtantiæ ſint veluti quædam accidentia moralia humanorum actuum, ut conſtat ex dictis diſp. præcedenti art. 2. Ergo actus imperati non ſpecificantur à fine operantis, ſed ab objecto, ſeu fine operis.

61. Confirmatur: Si actus imperati ſpecificarentur à fine extrinſeco, ad quem ordinantur, ſequeretur quòd finis operantis nunquam eſſet circunſtantia: Sed hoc eſt falſum & contra communem ſententiam: Ergo & illud. Sequela probatur: Finis operantis, ſi comparetur ad intentionem, & actum imperantem, non eſt circunſtantia, ſed objectum proprium & ſpecificativum, ut ſupra annotavimus: Ergo ſi pariter det ſpeciem eſſentialem electioni, & actui imperato, nunquam erit circunſtantia, ſeu accidens morale actûs humani.

62. Probatur tertiò: Actus imperatus ſpecificatur ab eo quod primò & immediatè reſpicit: Sed primò & immediatè reſpicit objectum, ſecundariò verò & mediatè finem operantis, ut patet in exemplo adducto; volitio enim dandi eleemoſynam, à virtute pœnitentiæ imperata, primò & per ſe reſpicit honeſtatem miſericordiæ; ſecundariò verò & per accidens tendit in bonum pœnitentiæ ad quod ab operante ordinatur, imò talem finem non reſpicit, niſi ut terminata ad proprium objectum, & conſequenter ut ab ipſo ſpecificata: Ergo actus imperatus non ſpecificatur à fine operantis, ſed ab objecto & fine operis.

63. Confirmatur: Ordinatio quâ iſte actus ordinatur ad finem extrinſecum operantis, non mutat ejus naturam: Ergo ſi talis actus ex ſe, & ſecundùm ſe ſumptus, habeat ſuam ſpeciem eſſentialem ex objecto, etiamſi ad finem extrinſecum ab operante ordinetur, eandem ſpeciem ſervabit, & ſolùm addet novum ordinem ad finem operantis, & ratione ejus novam ſpeciem accidentalem. Sicut quia color non mutat eſſentiam hominis, non addit illi novam ſpeciem ſubſtantialem; ſed accidentaliter tantùm illum intra propriam ſpeciem perficit.

64. Probatur quartò: Actus imperati non eliciuntur ab ea virtute, ad quam pertinet finis, ſed ab ea ad quam pertinet objectum, v. g. actus jejunij imperatus à pœnitentia, non elicitur à pœnitentia, ſed ab abſtinentia; martyrium imperatum à charitate, non elicitur à charitate, ſed à fortitudine, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 124. art. 2. ad 2. Ergo actus imperati non ſpecificantur à fine, ſed ab objecto. Conſequentia patet;

quia idem est specificativum actûs, & habitûs à A quo procedit: Ergo si actus imperatus non procedat à virtute, ad quam pertinet finis, sed ab ea ad quam pertinet objectum, non specificatur à fine, sed ab objecto.

65. Denique si actus imperati specificarentur à fine operantis, omnes actiones justi, qui se & omnia sua ex charitate retulit in Deum, essent ejusdem speciei essentialiter, nempe charitatis, & nunquam justus exerceret actum alterius virtutis, subindeque omnes aliæ virtutes à charitate, in eo essent otiosæ & superfluæ: quod est absurdum, ut articulo præcedenti ostendimus. Sequela patet: nam in tali homine omnes actus B quos exercet, referuntur in finem charitatis: Ergo si actus imperati specificentur à fine operantis, non verò ab objecto & fine operis, omnes actus hujus hominis erunt ejusdem speciei essentialiter.

Sequeretur etiam ex eadem sententia, quòd actus fidei informis, & fidei formatæ, non essent ejusdem speciei essentialiter, sed diversæ; quia unus specificaretur ab objecto, alter verò à fine charitatis, à qua informatur: unde fides non esset ejusdem speciei essentialis in homine peccatore, & in homine existente in gratia.

Item sequeretur nullum dari actum indifferentem secundùm speciem: nam cùm non detur actus, quantumcumque ex objecto sit indiffe- C rens, qui ex fine non sit bonus, vel malus, ut ostendemus disputatione sequenti: si finis essentialiter specificet actus humanos, sequitur evidenter, nullum dari actum, qui non sit essentialiter bonus, vel malus, ex sua specie.

66. Ex quibus excluſa manet sententia Valentiæ, asserentis actus imperatos ab objecto & fine operantis simul sumptis specificari: tum quia ex hac sententia eadem absurda & inconvenientia sequuntur, ut consideranti patebit: tum etiam quia una res simplex non potest sumere speciem essentialem à duobus, quæ solùm ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Sed objectum actûs imperati, & finis operan- D tis, ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Ergo actus imperatus, ab objecto & fine operantis simul sumptis specificari non potest. Major est certa: quia cùm species rei simplicis sit ens per se, non potest essentialiter pendere ab eo quod est per accidens. Minor etiam patet: nam eleemosyna v. g. pro voluntate operantis potest ad innumeros fines bonos vel malos ordinari, ut ad amorem Dei, ad satisfactionem peccatorum, ad gratiarum actionem, ad inanem gloriam, &c. Ergo objectum actûs imperati, & finis operantis, per accidens conjunguntur.

67. Ex dictis inferes, quòd factâ comparatione inter duas illas species, quæ in actu imperato E reperiuntur, illa sola quæ sumitur ex objecto est essentialis, alia verò quæ est ex fine, accidentalis. Patet hoc corollarium ex dictis: Primò quia finis operantis est solùm circunstantia actûs: Sed circunstantiæ bonitatem & malitiam duntaxat accidentalem tribuunt: Ergo & finis operantis. Secundò, quia ut supra dicebamus, ordinatio in finem operantis accidentaliter advenit actui, & per accidens cum ejus objecto specificativo conjungitur. Tertiò, quando alicui actui competit duplex species, aut duplex bonitas, illa est essentialis, quæ est ex se invariabilis, & illa accidentalis, quæ competit variabiliter: Sed species, vel bonitas aut malitia, quæ competit actui imperato ratione objecti, est invariabilis; quæ verò convenit ex fine, est variabilis, & potest adesse vel abesse ab actu, ut patet in exemplo eleemosynæ sæpè adducto; bonitas enim vel honestas misericordiæ, quæ ipsi ex objecto convenit, ab ea inseparabilis est; ea verò quæ sumitur ex fine, variabilis est; cùm ille qui vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, perseverando in eadem volitione, possit mutare finem, & intendere v. g. agere gratias Deo pro acceptis beneficiis: Ergo species quæ sumitur ex objecto est essentialis, illa verò quæ est ex fine operantis, accidentalis.

Dices primò: Aristoteles 5. Ethic. cap. 2. 68.
constituit duos casus: primus est, quod aliquis commisit adulterium ut posset furari: secundus, quod alius ècontra furatus est ut frueretur fœminâ, & committeret adulterium. Et concludit, quòd in primo casu operans est magis fur quàm adulter; in secundo verò ècontra est magis adulter quàm fur: Sed operans denominatur fur vel adulter à suo actu: Ergo unus actus debet esse magis furtum, quàm adulterium; alter verò ècontra magis adulterium quàm furtum; subindeque in illis species desumpta ex fine potior est ac principalior eâ quæ sumitur ex objecto.

Respondeo primò, in moralibus operantem 69.
magis denominari ab affectu, vel habitu, à quo actus imperatur, quàm ab ipso actu imperato: unde cùm in primo casu ille qui committit adulterium ut furetur, magis sit affectus ad furtum, quàm ad adulterium, magis dicitur fur, quàm adulter: ècontra verò cùm alter qui furatur ad adulterandum, magis sit affectus ad mœchiam, quàm ad furtum, & ex illa moveatur ad furandum, potiùs dicitur mœchus vel adulter, quàm fur; licèt in primo actu species adulterij sit prima ac præcipua, & in secundo species furti. Solutio est D. Thomæ qu. 8. de malo, articulo 1. ad 15. ubi sic habet: *Dicendum quòd aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel passione, sed ex habitu, sicut de justo & injusto Philosophus dicit in 5. Ethic. Intentio autem hominis provenit ex habitu: & ideò quando aliquis furatur ut mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu; & ideò non denominatur fur, sed mœchus.*

Respondeo secundò: quòd volens adulterari 70.
ad furandum, vel furari ad adulterandum, non solùm denominatur fur, vel adulter à tali actu imperato, sed etiam ab actu imperante, quo vult furari vel mœchari; & quia talis intentio furandi vel mœchandi, imperans alium actum, principalior est, quandoquidem ex illa movetur operans ad actum imperatum, Aristoteles dixit operantem in primo casu esse magis furem quàm adulterum, in secundo magis adulterum quàm furem.

Dices secundò: D. Thomas supra qu. 13. art. 71.
1. affirmat quòd *quando martyrium imperatur à charitate, materialiter est actus fortitudinis, & formaliter est actus charitatis.* Ergo cùm essentia sit id quod est formalissimum in re, censet speciem, quæ in actu imperato desumitur ex fine, seu virtute imperante, esse essentialem, eam verò quæ est ex objecto, esse solùm accidentalem.

Sed nego consequentiam: licèt enim essentia 72.
sit formalissimum rei consideratæ quantùm ad substantialia, tamen si conferatur cum acciden-

tibus ſupervenientibus, materialiter ſe habet A ad illa inquantum ſunt actus ejus; homo enim materialiter ſe habet ad album & nigrum, ad Philoſophum & Arithmeticum, quæ ſunt ſpecies accidentales ejus; & ſic actus fortitudinis exercitus ex imperio charitatis, licèt eſſentialiter ſit fortitudinis, & charitatis accidentaliter, rectè tamen dixit S. Thomas, quòd materialiter eſt fortitudinis, & formaliter charitatis, ut ſignificaret talem actum eſſe elicitivè & ſubſtantialiter à fortitudine, imperativè autem ac directivè à charitate; & hoc exemplo declararet, quòd electio elicitivè & ſubſtantialiter pertinet ad voluntatem, licèt directivè ab intellectu dependeat. B

§. II.

Solvuntur objectiones.

73. OBIICIES primò contra primam concluſionem: Imperium non mutat naturam actûs imperati: Ergo ſi actus imperatus ſecundùm ſe ſpectatus ſpecificetur ab objecto, non verò à fine operantis, etiam ut imperatus, & in finem operantis ordinatus, idem ſpecificativum habebit.

Reſpondeo conceſsô Antecedente, diſtinguendo Conſequens: etiam ut imperatus idem ſpecificativum habebit: ſi ly *ut* ſumatur ſpecificativè, concedo: ſi ſumatur reduplicativè, nego. C Nam, ut ſupra dicebamus, actus imperatus, inquantum hujuſmodi, habet idem ſpecificativum ac ipſe actus imperans, cùm ſit quodammodo unum & idem cum eo: unde ſicut intentio imperans electionem, ſpecificatur à fine, quem ut proprium & immediatum objectum reſpicit, ita & electio, ſi conſideretur formaliter & reduplicativè ut imperata.

74. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: D. Thomas hîc art. 6. ait: *Sicut actus exterior accipit ſpeciem ab objecto circa quod eſt, ita actus interior voluntatis accipit ſpeciem à fine, ſicut à proprio objecto.*

Reſpondeo D. Thomam, nomine *actûs exterioris*, D comprehendere actum omnem imperatum, ſive ille à voluntate, ſive ab alia potentia ſit elicitus; & conſequenter nomine actûs interioris ſolùm actum imperantem intelligere, ut explicat Cajetanus ibidem; & patet, quia in reſp. ad 2. ejuſdem articuli de eodem actu interiori ait: *Comparatur ad exteriorem, ſicut formale ad materiale*; Actus autem qui ſe habet ut formalis, eſt actus imperans, & actus qui ſe habet materialiter, eſt actus imperatus, ut idem S. Doctor ſupra qu. 17. art. 4. docet.

75. Objicies tertiò: Illud primò ſpecificat volitionem eleemoſynæ, atque eſſentialem illi tri- E buit bonitatem, quod eſt ratio formalis volendi eleemoſynam: Sed ratio volendi eleemoſynam reſpectu ejus qui illam vult propter finem charitatis v. g. eſt finis charitatis: Ergo ipſe finis charitatis tribuit actui illi imperato bonitatem eſſentialem. Major eſt evidens: quia actus non ſpecificatur ab objecto materiali, ſed à formali: Ergo quamvis eleemoſyna ſit objectum materiale talis volitionis, ſi tamen finis charitatis ſit ratio formalis volendi eleemoſynam, ab illo ſpecificabitur volitio imperata eleemoſynæ. Minor autem probatur: Quando idem numero actus fertur in medium & in finem, tunc finis eſt ratio volendi medium, ut docet S. Thomas ſupra qu. 8. art. 3. & qu. 12. art. 4. Sed ille idem actus imperatus fertur in eleemoſynam tanquam in medium, & in objectum charitatis tanquam in finem: Ergo finis charitatis eſt ratio volendi eleemoſynam, reſpectu ejus qui ipſam vult propter finem charitatis.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: quod eſt 76. ratio formalis volendi eleemoſynam, proxima & immediata, concedo Majorem: remota tantùm & mediata, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: ratio volendi eleemoſynam, remota & mediata, eſt finis charitatis, concedo Minorem: ratio volendi proxima & immediata, nego Minorem: eleemoſyna enim habet propriam bonitatem, non participatam à fine charitatis, ſecundùm quam movet voluntatem, quamvis non ſine ordine ad finem charitatis; & hæc eſt honeſtas miſericordiæ, quæ eſt ratio formalis proxima & immediata illam volendi.

Inſtabis: Talis actus eſt electio: Sed tota ratio, 77. nedum remota, ſed etiam proxima, movens voluntatem ad eligendum, eſt bonitas finis qui intenditur: Ergo finis charitatis eſt tota ratio volendi eleemoſynam, reſpectu illius qui eam vult propter finem charitatis.

Reſpondeo negando Majorem: nam ut ſupra 78. 2. notabili obſervavimus, talis actus non eſt pura electio, ſed etiam intentio; quia tendit in bonitatem eleemoſynæ ut in finem intermedium; finis autem intermedius, cùm ſimul habeat rationem finis & medij, & bonitate non ſolùm utili, ſed etiam honeſta gaudeat, utrumque actum (intentionem ſcilicet & electionem) ſecundùm diverſas rationes terminare & ſpecificare poteſt. De quo plura diximus contra Vazquem tract. 1. diſp. 1. art. 5.

Objicies quartò: Plura peccata habent ſpe- 79. ciem eſſentialem à ſolo fine, & non ab objecto: nam D. Th. 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diverſis finibus diſtinguit diverſas ſpecies mendacij: ſi quis enim proferat mendacium animo recreandi ſe vel alium, dicitur mendacium jocoſum; ſi ex intentione juvandi proximum, mendacium officioſum; ſi ex intentione illi nocendi, mendacium pernicioſum. Similiter ſi quis verbum injurioſum proferat animo auferendi honorem proximo, eſt contumelia; ſi ex intentione diſſolvendi amicitias, ſuſurratio; ſi ex intentione confundendi audientem, irriſio: Ergo actus humani habent ſpeciem eſſentialem à fine operantis, non verò ab objecto.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: plura 80. peccata habent ſpeciem eſſentialem à fine, prout redundat in ipſum objectum, & intrinſecam cauſat in eo diverſitatem, concedo. Poteſt enim fieri ut finis qui apparet eſſe extrinſecus & operantis, ſit revera intrinſecus & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia objectum & finis intrinſecus mendacij eſt dicere falſum cum intentione fallendi, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 110. dicere falſum cum intentione fallendi in materia jocoſa, conſtituit mendacium jocoſum; in materia pernicioſa, mendacium pernicioſum, & ſic de aliis: ubi vides quomodo intentio fallendi in tali vel in tali materia ingrediatur rationem objecti, & finis intrinſeci. Idem cum proportione dicendum de aliis peccatis linguæ, ut de detractione, ſuſurratione, diſcordia, &c. Alia argumenta quæ contra hanc concluſionem fieri poſſent, diſp. præcedenti, art. 1, ſoluta ſunt.

DISPVTATIO V.

De Indifferentia ad bonitatem & malitiam.

CONSIDERATA bonitate & malitiâ actuum humanorum, de eorum indifferentia ad bonitatem & malitiam agendum eſt, & cum S. Doctore hîc art. 8. & 9. diſcutiendum, an dentur actus indifferentes ex ſua ſpecie &, in individuo? Unde ſit

ARTICVLVS VNICVS.

Vtrum detur aliquis actus humanus, qui non ſolùm ex ſua ſpecie, ſed etiam in individuo, ſeu quoad exercitium ſit indifferens?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

1. NOTANDVM primò: quod ſicut duplex eſt bonitas vel malitia actûs, una eſſentialis quæ deſumitur per ordinem ad objectum, alia accidentalis, quæ derivatur ex fine & circunſtantiis: ita duplex poteſt in eo concipi indifferentia, una eſſentialis & ſpecifica, quæ ſumatur per ordinem ad objectum indifferens; altera accidentalis, quæ derivetur ex ordine ad finem operantis, & alias circunſtantias. Quod ut magis declaretur, & ſtatus hujus celebris quæſtionis clarè percipiatur,

2. Notandum ſecundò, quod ſicut homo poteſt conſiderari dupliciter: primò ſecundùm ſe, & quantùm ad ea ſolùm quæ ipſi eſſentialiter competunt, quâ ratione eſt ſolùm animal rationale: ſecundò ut à parte rei de facto ponitur, cum omni eo quod ipſi competit etiam accidentaliter; & ſic non ſolùm eſt animal rationale, ſed etiam magnus vel parvus, albus aut niger, ſanus vel infirmus, muſicus vel philoſophus: ita pariter actus humanus dupliciter ſpectari poteſt, nempe ſecundùm ſuam ſpeciem & eſſentiam; & ut exercitus à parte rei, ac veſtitus omnibus circunſtantiis. Inquirimus ergo, an poſſit eſſe indifferens utroque modo, ſcilicet per ordinem ad objectum, ſeu in ſua eſſentia & ſpecie; & in individuo, ac penſatis omnibus accidentibus, quæ neceſſariò illum comitantur? Quæſtio autem ſolùm procedit de actu humano, id eſt libero ſeu deliberato: nam quoad actus non humanos, ſeu indeliberatos, maximè qui ex imaginatione procedunt, conſtat nec bonos eſſe moraliter, nec malos, etiamſi abſolutè eorum objecta comparata ad rationem eſſent bona aut mala; quia defectu libertatis, quæ ad moralitatem neceſſariò præſupponitur, ſunt extra totum genus moris, & ſic ad bonum & malum potiùs negativè quàm privativè indifferentes ſunt, ut notavit D. Thomas hîc art. 9. in calce corporis articuli. Hîc etiam ſolùm agimus de indifferentia ad bonitatem & malitiam moralem ordinis naturalis, ſeu quæ ſumitur ex ordine ad finem naturalem: nam loquendo in ordine ad finem ſupernaturalem, dubium non eſt quin dentur actus, qui neque ſunt boni, neque mali, nec meritorij nec demeritorij: v. g. eleemoſyna facta ab infideli, vel à peccatore, ob finem naturalem miſericordiæ, eſt actus moraliter bonus; ſed quia non procedit ex gratia, quæ eſt radix & principium meriti in ordine ſupernaturali, in illo ordine neque meretur præmium, neque ſupplicium, quia nullo modo ad ordinem illum pertinet. His præmiſſis,

3. Circa propoſitam difficultatem triplex verſatur ſententia. Prima eſt Scoti in 2. diſt. 7. docentis nullum dari actum indifferentem ex ſua ſpecie, plures tamen actus in individuo indifferentes eſſe. Secunda D. Thomæ hîc art. 8. & 9. aſſerentis dari quidem actus indifferentes ex ſua ſpecie, nullum tamen eſſe poſſe indifferentem in individuo & quoad exercitium. Tertia Vazquezij & aliorum, admittentium actus ex ſua ſpecie & individuo indifferentes.

§. II.

Prima ſententia reijcitur.

DIco primò, dari actus indifferentes ex ſua ſpecie.

4. Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 8. Actus humanus ſpeciem ſumit ab objecto, ut diſputatione præcedenti viſum eſt: unde ſicut actus illi dicuntur boni ex ſua ſpecie, qui tendunt in objectum de ſe bonum, & è contrario illi ex ſpecie ſua cenſentur mali, qui ex vi objecti habent turpitudinem; ita illi indifferentes ex ſua ſpecie appellantur, qui habent objectum ex ſe ad bonum vel malum indifferens, utpote ſecundùm ſe neque conſonum, neque diſſonum rationi. Hujuſmodi autem eſſe plures actus voluntatis conſtat: nam ambulare, levare feſtucam, ire ad agrum, & hujuſmodi, ex objecto non habent bonitatem aut malitiam, ſed ad utramque indifferentes ſunt; unde ex bono fine honeſtari, & ex malo vitiari poſſunt, juxta illud Auguſtini lib. 2. de ſerm. Domini in monte: *Sunt quædam facta media, quæ poſſunt bono vel malo animo fieri, de quibus judicare temerarium eſt.*

5. Confirmatur: Communiter dicitur quòd aliqui actus humani ſunt boni, quia præcepti, ut abſtinere à carnibus die Veneris; & alij mali, quia prohibiti, ut manducare carnes die Veneris: Ergo ſignum eſt quòd iſti actus ſunt indifferentes ſecundùm ſuam ſpeciem, & quòd poſſunt ex adjunctis circunſtantiis determinari ad bonum vel malum: ſi enim ſecundùm ſuam ſpeciem eſſent determinatè boni aut mali, dicerentur è contrario præcepti quia boni, vel prohibiti quia mali.

6. Sed eſt communis objectio: Inter oppoſita privativè non datur medium: Atqui bonum & malum opponuntur privativè: Ergo inter illa non mediat actus indifferens ſecundùm ſuam ſpeciem.

Confirmatur: Inter verum & falſum reſpectu propoſitionis non datur medium; omnis enim propoſitio aut eſt determinatè vera, aut determinatè falſa: Ergo neque inter bonum & malum reſpectu actûs voluntatis.

7. Reſpondeo primò: quòd licèt bonum & malum in naturalibus opponantur privativè, in moralibus tamen opponuntur contrariè: quia peccatum, quod eſt malum morale, non conſiſtit

sistit in pura privatione, sed in aliquo positivo connotante privationem, ut dicemus in tractatu de peccatis: inter opposita autem contrariè datur medium, ut inter calidum & frigidum, album & nigrum. Quia tamen sententia quæ docet formale peccati, seu malitiam moralem, in sola privatione consistere, probabilitate non caret, & à pluribus Thomistis defenditur, ut juxta hanc sententiam argumentum solvi possit,

Disp. 4. art. 1.

8. Respondeo secundò: quod licèt inter privativè oppositа non detur medium absolutè, benè tamen, si apponatur aliqua reduplicatio aut præcisio: v. g. etsi aër à parte rei sit lucidus aut tenebrosus, & animal videns aut cœcum; si tamen aër secundùm se, & secundùm suam essentiam B consideretur, neque est lucidus neque tenebrosus; & animal secundùm sua prædicata essentialia neque est videns, neque cœcum, sed abstrahit ab utroque. Similiter etiam licèt omnis actus humanus, absolutè & in individuo sit vel bonus, vel malus moraliter, & sic non detur medium, ut dicemus conclusione sequenti, tamen sumendo reduplicativè, seu addendo *ex specie sua*, datur aliquis actus humanus, qui neque est bonus, neque malus, sed indifferens, ille scilicet qui versatur circa objectum, neque consonum neque dissonum rationi.

9. Ex quo patet solutio confirmationis: nam licèt inter verum & falsum, respectu propositionis, C absolutè non detur medium, si tamen fiat aliqua præcisio aut reduplicatio, potest dari medium: propositiones enim de futuro contingenti, prout antecedunt decretum, & dicunt habitudinem ad rem significatam, neque sunt veræ, neque falsæ, sed indifferentes ad veritatem & falsitatem, quia pro illo priori earum objectum nec est futurum, neque non futurum, sed purè possibile, & merè indifferens ad futuritionem vel non futuritionem, ut latè expendimus in tractatu de scientia Dei. Huic ergo indifferentiæ correspondet in actibus humanis indifferentia secundùm objectum ad bonum & malum: sicut determinationi ad verum vel falsum ex decreto, correspondet determinatio ad bonum vel malum in individuo. D

10. Ex hoc etiam facilè solves istud argumentum, quod contra nostram conclusionem fieri solet. Omnis species semper reperitur in aliquo individuo: Sed non potest dari actus indifferens in individuo, ut ostendemus §. sequenti: Ergo nec secundùm suam speciem. Respondetur enim, quod licèt species, quæ actui humano absolutè convenit, in aliquo individuo reperiatur, ea tamen quæ illi competit sub quadam præcisione & statu, quo attingit, vel concipitur attingere objectum sine circunstantiis, non potest ad individua descendere, quia in indivi- E duo inveniuntur circunstantiæ, sine quibus individuatio non datur: indifferentia autem ad bonitatem & malitiam actibus humanis absolutè non convenit, sed sub aliqua tantùm præcisione & reduplicatione, nempe prout solùm objectum respiciunt, & à circunstantiis abstrahunt.

11. Dices: Repugnat actus humanos, etiam sub hac reduplicatione & præcisione consideratos, seu prout dicunt ordinem ad solum objectum, ut à circunstantiis præcisum, esse indifferentes ad bonitatem & malitiam: Ergo repugnat dari actus indifferentes ex sua specie. Consequentia patet, Antecedens probatur. Objectum actuum voluntatis necessariò debet esse bonum; cùm voluntas versetur circa bonum, sicut intellectus circa verum: Vel ergo est bonum honestum, vel utile, vel delectabile? Si est honestum, hoc ipso est bonum morale; si delectabile & non honestum, hoc ipso est malum: si utile, aut sistitur in ipso tanquam in fine, & sic est perversum & malum, quia perversitas est frui utendis, ut ait Augustinus: aut refertur utile in aliquem finem, & sic hoc ipso habet bonitatem aut malitiam; quia ordo ad finem bonum est bonus, & ordo ad finem malum est malus: Ergo non possunt dari actus humani indifferentes secundùm ordinem quem dicunt ad objectum.

12. Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma hîc art. 8. ad 2. objectum actus indifferentis ex sua specie esse bonum bonitate naturali, non verò bonitate morali, quæ consideratur per comparationem ad rationem. Unde cùm quæritur an illud sit bonum honestum, delectabile, vel utile? Respondetur esse bonum honestum, non actu, sed potentiâ, quia potest honestari ex fine, vel ex circunstantiis adjunctis: esse autem actu delectabile vel utile, quia potest alicui fini deservire, & in se etiam aliquid delectationis admittere; sicut loqui, aut ire in campum, de se delectabile est, & potest etiam utile esse ad aliquem finem. Et cùm instatur, & dicitur quòd delectabile non honestum, est malum, distinguendum est: si sit non honestum privativè & contrariè, concedendum: si sit purè negativè non honestum, capax autem honestari ex fine adjuncto, negandum: tale enim delectabile non est malum determinatè & in actu, sed est permissum & indifferens, potestque reddi bonum vel malum ex adjunctis. Similiter objectum illud potest dici utile, non determinatè ad bonum, vel determinatè ad malum, sed indifferenter ad utrumque, quatenus potest ad bonum vel ad malum finem referri, & ex tali ordinatione determinatam bonitatem aut malitiam habere.

§. III.

Alia difficultas resolvitur.

DIco secundò: Non datur, neque dari potest aliquis actus humanus & moralis, qui in individuo consideratus cum omnibus circunstantiis quas actu habet, non sit determinatè bonus, vel determinatè malus, sed verè indifferens ad bonum vel malum morale. Ita præter D. Thomam, & ejus Discipulos, docent plures celebres Theologi, Curiel, Bellarminus, Suarez, Valentia, Azorius, Vega, Navarrus, Sayrus, & alij, quos hîc referunt & citant Joannes à S. Thoma, Ildephonsus, & alij ex nostris Thomistis.

13. Probatur primò ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. 2. de peccat. meritis & remiss. cap. 18. expresè docet quod voluntas non potest in medio quodam ita consistere, quòd nec bona sit nec mala. Et Epist. 19. ait *Cavendum esse, ne quædam facta hominum media dicamus inter recte facta & peccatum.* Quæ testimonia adeò manifesta sunt, ut Vazquez hîc disp. 25. cap. 6. ingenuè fateatur fuisse Augustini sententiam, non dari actum indifferentem in individuo, & dicat sententiam D. Augustini, D. Thomæ, D. Prosperi, Divi Fulgentij, & aliorum Augu-

ſtini Diſcipulorum hac in re non ſibi placere. A

14. Confirmatur : D. Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 39. duos tantùm providentiæ divinæ modos circa opera hominum conſtituit, nempe ſecundùm acceptionem reſpectu bonorum, & ſecundùm permiſſionem reſpectu malorum; quorum etiam meminit D. Thomas qu. 4. de verit. art. 4. & primam, *providentiam approbationis*, ſecundam, *providentiam conceſſionis* appellat : Atqui ſi in individuo, & quoad exercitium darentur actus humani indifferentes ad bonitatem & malitiam, tertius modus providentiæ reſpectu ipſorum deberet admitti; cùm ſub providentia approbationis ſolùm cadant actus boni; ad providentiam verò conceſſionis B ſeu permiſſionis, ſolùm pertineant actus mali : Ergo &c.

15. Probatur ſecundò concluſio ratione D. Thomæ, cujus vis in eo conſiſtit, quòd ſi aliquis actus poſſet eſſe indifferens in individuo, maximè ille qui eſt indifferens ex ſua ſpecie, ſeu ex objecto : Sed actus ex ſua ſpecie, ſeu ex objecto indifferens, non poteſt eſſe indifferens in individuo : Ergo &c. Major patet : quia actus bonus, aut malus ex objecto, eſt neceſſariò bonus, aut malus in individuo. Minor verò probatur : Licèt aliquis actus non habeat ex ſua ſpecie & objecto quòd ſit bonus, aut malus, quia tamen bonitas, aut malitia, non pendet ſo- C lùm ab objecto, ſed etiam à circunſtantiis, quæ ſunt veluti quædam accidentia, oportet quòd quilibet individualis actus habeat aliquam circunſtantiam, per quam contrahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis : nam ſi finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, ſit honeſtus, etiamſi objectum ſit indifferens, actus erit bonus moraliter, ut cùm quis vadit in agrum honeſtæ recreationis causâ : ſi verò finis non ſit honeſtus, eo ipſo talis actus erit malus moraliter; quia eo ipſo quod actus non habet finem bonum, eſt malus : *Cùm enim* (inquit S. D Doctor) *rationis ſit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, ſi non ſit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipſo repugnat rationi, & habet rationem mali.* Ergo actus ex ſua ſpecie, ſeu ex objecto indifferens, non poteſt eſſe indifferens in individuo.

16. Reſpondet Vazquez ubi ſuprà, tripliciter poſſe contingere quòd finis actûs noſtri non ſit bonus : primò contrariè, quia potiùs eſt malus, ut ire in agrum ad furandum; & ſic abſque dubio conſtituit actum malum : ſecundò privativè, quia teneor apponere finem bonum, & non appono; ut ſi celebro ſine intentione conſecrandi; nam illi actui debita eſt talis intentio, quam ſi non appono, pecco : tertiò negativè, quando E ſcilicet non appono finem bonum, ſed non teneor apponere : unde cùm homo non teneatur actui indifferenti ex objecto apponere finem bonum & honeſtum, ſed poſſit illum exercere ob ſolam delectationem, vel naturæ commoditatem, hujuſmodi actus, etiamſi advertenter & liberè fiat, & abſque formali aut virtuali intentione alicujus finis honeſti, non eſt malus, ſed remanet indifferens.

17. Hoc eſt præcipuum, ac ferè unicum hujus Authoris fundamentum, quod facilè poteſt convelli. Primò quia quoties homo operatur cum conſilio & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, non verò ut animal præcisè; ac proinde juxta exigentiam & inclinationem naturæ rationalis per quam operatur : Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis, ſive honeſtum, quod eſt finis naturæ rationalis; inclinatio enim alicujus naturæ, ſemper eſt ad proprium finem talis naturæ; unde ſi non operetur formaliter aut virtualiter in ordine ad bonum honeſtum, hoc ipſo actus ille, non ſolùm negativè, ſed etiam privativè erit non bonus, & non honeſtus, ſubindeque inhoneſtus & malus moraliter.

18. Secundò : Quotieſcumque homo operatur ut homo, & cum conſilio & deliberatione rationis, debet operari conformiter ad regulam, ſeu dictamen rectæ rationis, & prudentiæ : Recta autem ratio & prudentia dictant homini, bonum honeſtum eſſe aliis bonis præferendum, & omnia ejus opera, ſaltem virtualiter, in finem honeſtum eſſe dirigenda, ut ſic ejus vita naturæ ipſius rationali correſpondeat, & in omni ejus libera operatione reluceat pars rationalis, operando altiùs, & ordinando animales operationes ad rationales fines. Unde quando homo propter ſolam delectationem, vel naturæ commoditatem agit, non intendendo, virtualiter ſaltem, bonum honeſtum, non agit ut homo, ſed aſſimilatur jumentis inſipientibus, quibus non eſt intellectus. Hinc Propheta Pſal. 9. dicebat : *Conſtitue, Domine, legiſlatorem ſuper eos, ut ſciant Gentes quoniam homines ſunt :* id eſt, mitte Domine, Verbum tuum, & Sapientiam de cœlis, ut doceat Gentes, & homines peccatores (qui more brutorum vivunt, attendendo ſolùm ad bonum delectabile & ſenſibile) operari conformiter ad naturam humanam, & ſequi regulas rectæ rationis & prudentiæ, ac proſequi bonum honeſtum & rationi conſonum. Sicut ergo dedeceret Regem, vel Principem, cum ruſticis paſcere porcos; ita magis dedecet regiam hominis naturam in actibus porcorum & jumentorum volutari, ac ſiſtere in ſolo bono delectabili & ſenſibili, non referendo illud, virtualiter ſaltem, in bonum honeſtum, & rationi connum. Quod ut magis declaretur,

19. Sciendum eſt, bonum communiter dividi à Philoſophis in honeſtum, delectabile, & utile: inter quæ hoc reperitur diſcrimen, quòd bonum honeſtum eſt tale ratione ſui, & independenter ab utili, & delectabili; utile verò non habet rationem boni, niſi dependenter ab extrinſeca bonitate finis, ſeu boni honeſti, quæ eſt ratio eligendi media; delectabile autem eſt quaſi illecebra boni honeſti, & veluti aliquod ejus condimentum, quod provida & ſapiens natura, in actibus præſertim qui ad conſervationem ſpeciei & individui ordinantur, appoſuit, ut bruta, quæ non poſſunt apprehendere bonum honeſtum, delectabili traherentur : unde bruta intendunt delectabile, natura verò honeſtum, nempe individui vel ſpeciei conſervationem : ſed homo qui eſt rationis compos, & bonum honeſtum apprehendere poteſt, quotieſcumque cum conſilio & deliberatione rationis agit, tenetur, virtualiter ſaltem, intendere bonum honeſtum : ſubindeque ſi in ſolo delectabili ſiſtat tanquam in fine, peccat, & agit more brutorum, & quod in brutis eſt natura, in ipſo eſt vitium. Quare falſum eſt, & à principiis moralis Philoſophiæ penitùs alienum, quod Adverſarij dicunt, nempe hominem poſſe exercere actus ex objecto indifferentes, propter ſolam delectatio-

nem, aut commoditatem naturæ, tanquam propter finem : tum quia pars ſenſitiva & animalis, utpote inferior, debet ſemper ſubeſſe ac ſubordinari rationali ſuperiori, & ab ipſa dirigi & regulari ; tum etiam quia cùm bonum delectabile ſit inferius honeſto, & ordinetur per ſe primò ad illud, ſicut decor & pulchritudo ad juventutem, ut ait Philoſophus in libris Ethic. recta ratio dictat hominem nunquam debere operari propter bonum delectabile tanquam propter finem, ſed illud ſemper eſſe referendum ad bonum honeſtum. Unde SS. Patres, infra referendi, docent actum conjugalem, ob ſolam delectationem factum, eſſe malum, & peccatum, ſaltem veniale, & D. Thomas 2. 2. qu. 168. art. ad 2. ait quod malum eſt ponere finem in delectatione ludi. Et in corp. articuli conſtituit quandam virtutem, quæ dicitur *Eutrapelia*, ſeu jucunditas, cujus munus eſt ponere medium in ludis & jocis, ſeu in delectationibus ex ludis & jocis provenientibus ; ut ſcilicet homo tantùm, & non plus, vel minùs de delectatione ex ipſis ſumat, quantùm ſufficit & requiritur ad animi recreationem, quæ eſt finis honeſtus.

20. Ex his ergo patet vis & efficacia rationis D. Thomæ, quæ poteſt ſic reſumi. Quotieſcunque homo operatur cum conſilio & deliberatione rationis, intendit aliquem finem ; cùm finis ſit objectum adæquatum voluntatis, ſaltem motivum, ut tractatu præcedenti oſtendimus : vel ergo talis finis eſt bonum honeſtum, aut delectabile? utile enim quâ tale, cùm non ſit appetibile propter ſe, ſed ſolùm propter aliud, ad quod deſeruit ut medium, non poteſt habere rationem finis. Si ſit bonum honeſtum, actus erit moraliter bonus, & rationi conſonus : ſi verò ſit purè delectabile, actus erit malus, & rationi diſſonus ; quia, ut oſtendimus, eſt intrinſecè malum & rationi difforme, ſiſtere in bono delectabili tanquam in fine : nam, ut ait D. Thomas ſupra qu. 4. art. 2. ad 2. *Divinus intellectus, qui eſt inſtitutor naturæ, delectationes appoſuit propter operationes :* Ergo nullus poteſt dari actus humanus & deliberatus indifferens in individuo.

21. Dices : Homo non tenetur ſemper agere ex deliberatione rationis, aliàs indeliberatè fricare barbam, aut movere pedem, eſſet peccatum, quod eſt abſurdum : Ergo neque tenetur omnem actionem deliberatam in finem honeſtum ordinare.

Sed contra : Sicut licèt artifex non teneatur facere ſtatuam, ſi tamen eam facit, tenetur ipſam facere juxta regulas artis, & ſi ab illis deviat, peccat in genere artificiali : ita licèt homo non teneatur ſemper agere cum conſilio, & deliberatione rationis, quia non eſt in ejus poteſtate ; cùm ipſius operatio intellectualis dependeat ab extraneis & corporeis principiis, quæ illius non ſubduntur poteſtati, & habeat rationem ſenſibus alligatam ; ſuppoſito tamen quod aliquid deliberatè & humano modo, ſubindeque ut agens morale, faciat, tenetur illud facere conformiter ad regulas morum, quæ ſunt recta ratio & prudentia, & ſi ab illis deviat, peccat in ordine morali : Sed recta ratio & prudentia dictant omnem actionem noſtram deliberatam eſſe virtualiter ſaltem in finem honeſtum dirigendam, ut patet ex ſupra dictis : Ergo licèt homo non teneatur ſemper agere ex deliberatione rationis, tenetur tamen omnem actionem, quam cum conſilio & deliberatione rationis elicit, in finem honeſtum, virtualiter ſaltem, ordinare. Dixi *virtualiter ſaltem*, quia ad honeſtatem & bonitatem moralem actûs humani, non ſufficit relatio habitualis in finem honeſtum, neque requiritur ſemper formalis, ſed ſufficit virtualis, quæ habetur ex vi præcedentis intentionis faciendi omnia virtuosè, & in ordine ad bonum honeſtum, aut propter Deum, quandiu manet in aliquo ſuo effectu. De quo in tractatu de merito. Nec hoc nimis durum, aut ſeveriùs quàm par eſt à Theologo dictum exiſtimes, quandoquidem Poëta Ethnicus, multis Theologis æquior, idipſum agnovit, & S. Thomæ accinit, damnatâ indifferentiâ actuum ſingularium, hoc aureo verſu :

Ni ratio jubeat, digitum exere, peccas.

§. IV.

Alia ratio D. Thomæ exponitur.

22. SECUNDA ratio, quam habet D. Thomas art. 9. in argum. *Sed contra*, magis confirmat præcedentem, poteſtque ſic breviter proponi. Omnis actio otioſa eſt mala moraliter : Sed actio quæ ad finem honeſtum non ordinatur, eſt otioſa : Ergo eſt mala moraliter, & non indifferens ad bonitatem & malitiam moralem. Major probatur : Verbum otioſum eſt malum, & puniendum in die judicij, ut colligitur ex illis verbis Chriſti Matth. 12. *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otioſum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicij.* Unde Tertullianus lib. de patientia ; *Traditum eſt in doctrina Chriſti, manere nos omnis vani, & ſupervacanei dicti reatum.* Et Divus Gregorius homil. 6. in Evang. *Mecum vos admoneo, ut ab otioſo ſermone parcamus, inutiliter loqui declinemus, in ventum verba non defluant, cùm judex dicat : Omne verbum otioſum quod loquuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die judicij.* Ergo à fortiori opus otioſum eſt malum, & in die judicij puniendum. Conſequentia patet : tum quia in opere otioſo non minus vanè occupatur potentia, & conſumitur tempus, quàm in verbo otioſo : tum etiam quia cùm opus quid majus & pretioſius ſit quàm verbum, cæteris paribus, pejus eſt opus otioſum, quàm verbum otioſum. Unde Hieronymus in Pſal. 16. *Si de verbis otioſis redditur ratio, quantò magis de operibus.*

23. Minor verò, quæ aſſerit, actionem quæ ad finem honeſtum non ordinatur, otioſam eſſe, facilè ſuadetur. Actio non dicitur otioſa eò quòd habeat malum finem, aut malam aliam circunſtantiam : Ergo ſolùm poteſt dici otioſa, quia caret fine debito & convenienti, vel ut ait D. Gregorius ubi ſupra : *quia caret aut utilitate rectitudinis, aut ratione juſtæ neceſſitatis.*

Confirmatur ex ſignificatione hujus nominis *otioſum* : ſignificat enim id quod non deſeruit ad finem ſuum præcipuum ; ſic calamus qui non poteſt deſervire ad ſcribendum, aut culter ad ſcindendum, dicitur otioſus & inutilis ; ſic etiam, ſi in ædificio ſit aliqua pars, quæ ad inhabitationem aut ornatum non deſerviat, otioſa cenſetur. Item Matth. 20. operarij dicuntur otioſi, non quia nihil omnino agerent (fortè enim confabulabantur, & deambulabant) ſed quia finem ſuum non exercebant, nempe excolere vineam, & in ea laborare. Denique Sapient. 4. dicitur : *Impiorum multitudo non erit*

utilis: quia ut exponit Lyranus, *Inutile dicitur quod non valet ad finem intentum, ſicut medicina dicitur inutilis, quæ non inducit ſanitatem: omnes autem homines, inquantum ſunt ad imaginem Dei facti, ſunt ad beatitudinem ordinati, propter quod impij ab ea deficientes, dicuntur inutiles.* Ergo ſimiliter actio illa in ordine morali cenſetur otioſa & inutilis, quæ non dirigitur in finem proprium hominis, ut agentis liberi & moralis, nempe in bonum honeſtum, & rationi conſonum. A

24. Hoc argumentum valde ac validè torquet Adverſarios, & ideò variis ſolutionibus ejus vim declinare conantur. In primis aliqui negant Majorem, & dicunt neque verbum, neque opus B otioſum eſſe malum morale & peccatum: nam licèt Matth. 12. dicatur de omni verbo otioſo reddendam eſſe rationem, hoc tamen non debet intelligi de judicio condemnationis, ſed tantùm diſcuſſionis.

Sed hæc reſponſio non ſolùm falſa, ſed etiam temeraria eſt. Primò quia repugnat SS. Patribus ſupra relatis, qui aſſerunt otioſum verbum eſſe peccatum, & condemnandum ac puniendum in die judicij; & patet ex intento Chriſti, ille enim verbis ſupra relatis intendebat oſtendere argumento à minori ad majus, graviter puniendam eſſe blaſphemiam in die judicij, quia in eo homines reddent rationem de verbo otioſo: C quod argumentum non haberet vim, ſi verbum otioſum non eſſet peccatum puniendum in die judicij. Unde Bernardus lib. de triplici cuſtodia manus, linguæ, & cordis: *Si de verbo otioſo reddenda eſt ratio, quantò diſtrictiùs de verbo mendaci, irriſorio, elato, laſcivo, adulatorio, & detractorio?*

Secundò: Omne quod examinandum eſt in die judicij, vel examinatur ad præmium, vel ad ſupplicium: Sed verbum otioſum non eſt examinandum ad præmium, ut patet: Ergo ad ſupplicium, tanquam malum morale.

Tertiò: In vanum & abſque ulla utilitate expendere pecunias, peccatum eſt prodigalitatis: Ergo cùm tempus ſit aliquid pretioſius pecuniâ, D inutiliter illud terere in verbis, aut operibus otioſis, peccatum erit otioſitatis. De quo videri poſſunt Anſelmus ſuper illud Pauli Epheſ. 5. *Redimentes tempus.* Et Bernardus libro citato de triplici cuſtodia, ubi eleganter expendit quàm gravis, pernicioſa, & culpabilis ſit jactura temporis, quod in verbis otioſis impenditur. *Nemo veſtrum fratres* (inquit) *parvi æſtimet tempus, quod in verbis conſumitur otioſis: ſi quidem tempus acceptabile eſt, & dies ſalutis. Volat verbum irrevocabile, volat tempus irremeabile, nec advertit inſipiens quid amittat. Libet confabulari, aiunt, donec hora prætereat, donec pertranſeat tempus. O donec hora* E *prætereat, quam tibi ad agendam pœnitentiam, ad obtinendam veniam, ad acquirendam gratiam, ad gloriam promerendam, miſeratio conditoris indulget. Donec pertranſeat tempus, quo divinam tibi repropitiare debueras pietatem, properare ad angelicam ſocietatem, ſuſpirare ad amiſſam hæreditatem, excitare remiſſam voluntatem, flere commiſſam iniquitatem.*

Denique Fideles omnes timoratæ conſcientiæ, tam docti, quàm idiotæ, exiſtimant verba otioſa eſſe mala, & peccata venialia, & ideò ab illis abſtinent, & in confeſſionibus de eis ſe accuſant, nullo Concilio, Prælato, aut viro docto contradicente: Ergo ſine ingenti temeritate negari non poteſt, verba otioſa eſſe mala, & condemnanda, ac punienda in die judicij. Unde

Reſpondent ſecundò alij, verba quidem otioſa eſſe prava, non tamen opera, & duplicem aſſignant rationem diſcriminis. Prima eſt, quia verbum ex ſe eſt inſtrumentum ad finem ordinatum, ſcilicet mentis manifeſtationem, & ideò hoc ipſo quod caret fine, otioſum eſt & pravum; opus verò non eſt neceſſarium propter aliud, ſed propter ſe. Secunda, quia locutio eſt actio magis rationalis, quàm aliæ actiones externæ; maximè enim propriè convenit homini, quatenus rationalis eſt, & ideò magis requirit finem rationi conſentaneum, quàm aliæ actiones, quæ quodammodo animales dici poſſunt; ut ambulare &c. Ita quidam antiqui, quos referunt S. Thomas in 2. diſt. 40. qu. 2. art. 5. & D. Bonaventura ibidem art. 1. qu. 5. 25.

Sed hæc ſolutio confutata manet ex ſupra dictis: oſtendimus enim quòd ſi verba otioſa ſint mala, etiam opera otioſa prava erunt: tum quia ſi opus ſit vanum & inutile, in illo vanè occupatur potentia, & conſumitur tempus, ſicut in verbo otioſo: tum etiam, quia cùm Deus non minorem expoſcat rectitudinem in factis, quàm in verbis, ſicut in verbis requiritur debitus finis, ita in operibus. Unde ait Hieronymus ſupra relatus: *Si de verbis otioſis redditur ratio, quantò magis de operibus.* Rationes autem diſcriminis, ab illis Authoribus adductæ, frivolæ ſunt. Nam in prima eſt æquivocatio, quia verbum ordinatur ad aliud, ut ſignum ad ſignatum, quo uſu non privatur, etiamſi otioſum ſit, nam etiam per illud explicat homo mentem ſuam, præſertim ſi in locutione ſit veritas, ut ſupponimus: aliud verò eſt totam hanc locutionem & mentis expreſſionem ordinari ad bonum & honeſtum finem, qui non debetur locutioni ut locutio eſt, ſed ut actio humana eſt. Secunda etiam non valet: quia cùm quælibet actio, ut humana eſt, ſit rationalis, non minùs requirit finem honeſtum, & rationi conſonum, quàm locutio.

Tertiò alij reſpondent, conceſsâ Majori, negando Minorem, nempe actionem, quæ ad finem honeſtum non ordinatur, eſſe otioſam: ut enim (inquiunt) aliqua actio otioſa non ſit, ſufficit quòd ad aliquam naturæ commoditatem ordinetur. 26.

Sed contra: Vel per commoditatem naturæ intelligitur conſervatio ſanitatis, ſeu ſuſtentatio, quies, ac recta conſiſtentia corporis: vel delectatio aliqua corporea & ſenſibilis, ex operationibus, quibus ſpecies aut individuum conſervatur, ſequuta? Primum dici non poteſt: quia cùm conſervatio ſanitatis, & ſuſtentatio ac quies corporis, ſit bonum honeſtum, *hoc ipſum quod aliquis agit ordinatè ad ſuſtentationem vel quietem ſui corporis, ad bonum virtutis ordinatur,* ut ait D. Thomas art. 9. ad 3. Unde actiones illæ quæ ad naturæ ſubſidium ordinantur, & quæ ad vitæ vel ſanitatis conſervationem neceſſariæ ſunt, vel utiles, non ſunt indifferentes, ſed honeſtæ, & naturæ rationali conformes; nam homini, etiam ut rationis eſt particeps, convenit ſenſitivæ & vegetativæ parti conſulere, & prudentia dictat his naturæ indigentiis eſſe ſubveniendum, proceduntque iſti actus à naturali in nos ipſos dilectione, quæ

honesta est & bona moraliter. Secundum etiam affirmari nequit: tum quia, ut suprà ostendimus, bonum delectabile nunquam debet esse finis naturæ rationalis: tum etiam, quia si ad tollendam otiositatem verborum aut operum, sufficeret ea ad aliquam naturæ delectationem ordinari, vix ullum esset verbum aut opus otiosum; quia nullum ferè est quod non dicatur aut fiat propter aliquam naturæ delectationem, seu animi vel corporis oblectationem. Unde ut verba aut opera non sint otiosa, necessariò requiritur, ut ad proprium finem naturæ rationalis, id est ad aliquod bonum honestum & rationi consonum, virtualiter saltem referantur.

§. V.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

27. OBICIES primò: Homo non tenetur dirigere omnem actum suum in finem honestum: Ergo ruit primum ac præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Consequentia patet, Antecedens probatur: quia nullum est præceptum ad id obligans: nam vel esset positivum, vel naturale? Non primum, cùm ex Scriptura non constet: Sed neque secundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, ubi naturalia continentur, spectat: Ergo &c.

Confirmatur: Præcepta omnia sunt de actibus virtutum: Sed referre omnia ad finem honestum, ad nullam virtutem pertinet: Ergo de hoc nullum extat præceptum.

28. Confirmatur ampliùs: Rigorosum nimis videtur, & ferè impossibile, obligare hominem ad hoc quod in omnibus suis actionibus, in his etiam quæ ad naturæ commoditatem & individui conservationem pertinent, ut spuere, purgare nares, fricare barbam, &c. semper rectum finem apponat: aliàs continuò peccarent homines, saltem venialiter, cùm continuò tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas referre in bonum finem.

29. Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem, nego etiam Antecedens: quia ut suprà disp. 1. art. 2. explicando regulas moralitatis dicebamus, sicut agentia naturalia determinantur ab Authore naturæ ad proprios actus, naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges & præcepta: Videmus autem quod agentia naturalia recipiunt ab Authore naturæ inclinationem, ut per omnes suos actus tendant ad proprios fines consonos suis naturis: Ergo etiam agens rationale & liberum debuit habere præcepta & legem, ut omnibus suis actibus deliberatis tendat ad finem consonum naturæ rationali, qui est bonum honestum. Neque verò minùs spectat ad naturæ Authorem, dare agentibus liberis pro omnibus suis actibus determinationem moralem, quæ est per præceptum, quàm agentibus naturalibus determinationem naturalem, quæ est per naturalem inclinationem. Ex quo patet, tale præceptum esse naturale. Ad quod autem ex decem contentis in Decalogo reducatur, variè opinantur Authores. Quidam existimant illud esse reducendum ad præceptum dilectionis Dei, nam ratione hujus præcepti tenemur diligere Deum super omnia, & habere eum pro fine ultimo, & consequenter referre in ipsum omnes nostras actiones, saltem mediatè, quod fit ordinando eas ad aliquem finem honestum. Alij dicunt, quod sicut est præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter, & potentias animæ vel corporis in operibus vanis & otiosis inutiliter non occupandi.

30. Verius tamen & probabilius existimo, quod sicut dantur quædam veritates, quæ per se non pertinent ad objectum fidei, sed sunt veluti præambulæ ad illam, ut Deum existere, Deum esse unum, sicut docet D. Thomas 1. p. qu. 2. art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia, quæ non continentur in præceptis Decalogi, sed sunt quasi præambula ad ipsa; sicut est præceptum diligendi seipsum, ad quod reducitur præceptum de non operando absque fine rationabili, inquantum homo, quia rationalis est, & vivit vita intellectuali, ac elevata supra vitam brutorum, debet diligere suam dignitatem, & operari ut homo, non verò assimilari jumentis insipientibus, ut in prima ratione fusè expendimus. Ex quo infertur quod operari absque fine rationi consono, non opponitur alicui virtuti, sed naturali inclinationi hominis operandi ut rationalis est, quæ inclinatio nascitur ex amore naturali sui ipsius, qui non est virtus aliqua, sed alquid majus virtute. Unde patet responsio ad primam confirmationem.

33. Ad secundam dicendum, præceptum illud non esse ita rigidum & difficile, sicut Adversarij existimant: quia, ut suprà annotavimus, non præcipitur ut actualiter omnes actus nostros referamus in bonum honestum, sed sufficit quod referamus virtualiter: idque impletur, quando proponit homo operari ex fine honesto actiones suas; hæc enim relatio manet, quandiu non retractatur. Nec peccatur continuò, ex hoc quod tale præceptum detur: Tum quia multæ actiones, quæ videntur indifferentes, revera tales non sunt, eò quòd in recreationem honestam, aut commoditatem debitam, vel naturæ solatium seu quietem referantur, aut virtualiter relatæ sint: Tum etiam quia plures non fiunt ex deliberatione, sed ex imaginatione, ut fricare barbam, movere pedem, levare festucam &c. præceptum autem referendi actus nostros in bonum honestum, non obligat, nisi quando operamur humano modo, & cum consilio ac deliberatione rationis.

32. Dices, Esto detur tale præceptum, possunt tamen aliqui ejus obligationem invincibiliter ignorare, subindeque ratione talis ignorantiæ ab ejus impletione excusari: Ergo saltem in illis poterunt dari actus humani indifferentes in individuo. Adde quod opinio opposita, quæ negat dari tale præceptum, non caret probabilitate: potest autem quis licitè & tutâ conscientiâ sequi opinionem probabilem, relictâ probabiliori: unde tunc faciens actum indifferentem ex fine etiam indifferenti, non peccabit, quia utetur probabili opinione; neque faciet actum moraliter bonum, quia non intendet, ut supponimus, finem honestum, sed indifferentem: Ergo saltem in aliquo casu poterit dari actus indifferens in individuo.

33. Propter hoc argumentum aliqui dicunt, quod sicut inter duos Reges non potest dari bellum justum ex utraque parte, per se loquendo, per accidens tamen id potest contingere, suppositâ ignorantiâ invincibili ex parte unius, v. g. si unus ex illis invincibiliter ignoret jus quod alter habet in aliquam provinciam, vel civitatem, pro qua bellum geritur: ita similiter (in-

quiunt) quamvis per ſe loquendo repugnet dari actionem humanam indifferentem in individuo, per accidens tamen id poteſt contingere, & de facto contingit in illo duplici caſu in objectione adducto.

34. Sed hæc ſolutio & doctrina diſplicet: tum quia D. Thomas univerſaliter aſſerit, nunquam poſſe dari actum indifferentem in individuo: tum etiam quia ſi ſemel hoc admittatur, omnia replebimus actibus indifferentibus & otioſis; quia poterit quilibet dicere, ſe velle uti opinione probabili Scoti & Vazquezij, & ſic poterit multiplicare actus iſtos, & generare habitum moralem indifferentem, qui neque erit virtus neque vitium: quod repugnat Ariſtoteli & D. Thomæ: nam Philoſophus 2. Ethic. cap. 3. inquit quod habitus morales verſantur circa illa, per quæ homo fit melior vel deterior. Et cap. 12. aſſerit quod habitus exiſtentes in voluntate, vel ſunt virtutes, vel vitia. Idem docet S. Thomas infrà qu. 54. art. 3. & in proœmio qu. 55. ubi dicit nullum habitum moralem eſſe medium inter bonum & malum. Unde

35. Meliùs & faciliùs reſpondetur, negando primum caſum eſſe poſſibilem: quia quamvis ſecundùm rationem ſpeculativam poſſit quis tale præceptum invincibiliter ignorare, non tamen ſecundùm rationem practicam. Ut enim oſtendimus, eſt præceptum ſeu dictamen generale ſynderesis & prudentiæ, omnes actiones humanas & deliberatas in bonum honeſtum dirigendi, ſeu nunquam ſiſtendi in bono delectabili tanquam in fine, & nunquam otioſè aut inutiliter operandi: prima autem principia, tam ſpeculativa quàm practica, ſingulis hominibus ab Authore naturæ inſita ſunt, ut mediis ipſis poſſint ſe tam in ſpeculativis quàm practicis dirigere, unde de illis in nullo homine, quantumvis bardo & ſtupido, ignorantia invincibilis dari poteſt. Ad illud quod ſubditur de opinione probabili, dicendum eſt non eſſe licitum ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, ſed nos teneri eligere id quod probabilius & veroſimilius judicamus, ut in diſſertatione de probabilitate, infrà ſubjicienda, fuſè oſtendemus.

36. Objicies ſecundò: Agere aliquid ſolùm ad delectationem capiendam, ſeu ordinare operationem aliquam ad bonum delectabile tanquam ad finem, non eſt malum, nec rationi diſſonum, ſed merè indifferens: Ergo poſſunt dari actus indifferentes in individuo. Conſequentia patet ex dictis in prima probatione concluſionis, Antecedens probatur. Comedere vel bibere abſque neceſſitate, ſolùm ad delectationem capiendam, ſcilicet ob frigiditatem potûs, vel ſuavitatem cibi, non eſt contra rationem, dummodo id ſanitati non noceat; ſimiliter odorari flores, aut res aromaticas, ob ſolam delectationem ex bono odore capiendam; aut inſpicere pulchras, ob ſolam delectationem quam viſus in earum aſpectu percipit; vel audire muſicam ad capiendam auditûs delectationem, non eſt malum, nec peccatum, quis enim hæc damnet? Ergo agere aliquid ob ſolam delectationem capiendam, ſeu operationem aliquam ad bonum delectabile tanquam ad finem ordinare, non eſt malum, nec rationi diſſonum.

37. Reſpondeo, negando Antecedens: cùm enim operationes non ſint propter delectationes, ſed è converſo delectationes propter operationes, ut docet D. Thomas ſuprà relatus, qui eligit operationem propter delectationem, & propter hanc ſolam operatur, inordinatè agit: unde qui propter ſolam delectationem comedit aut bibit, vel aliquam aliam operationem ſenſitivam elicit, peccat; ut non obſcurè docet Auguſtinus 10. Confeſſ. cap. 31. ubi loquens de tentatione gulæ, ſic ait: *Cùm ſalus ſit cauſa edendi & bibendi, adjungit ſe tanquam pediſſequa periculoſa jucunditas, & plerùmque præire conatur, ut ejus causâ fiat quod ſalutis causâ me facere vel dico, vel volo:* apertè indicans, cùm causâ ſolius voluptatis editur aut bibitur, malum eſſe. Et cap. 33. agens de voluptate aurium, inquit: *Sed delectatio carnis meæ, cui mentem meam enervandam non oportet dari, ſæpe me fallit, dum rationem ſenſus non ita comitatur, ut patienter ſit poſterior, ſed tantùm quia propter illam meruit admitti, etiam præcurrere aut ducere conetur. Ita in his pecco, non ſentiens, ſed poſtea ſentio.* Et infrà: *Cùm mihi accidit, ut me ampliùs cantus quàm res quæ canitur moveat, me peccaſſe confiteor.* Ergo cùm quando aliquid agitur ob ſolam delectationem, hæc ampliùs moveat, quàm res, & non ſit poſterior, ſed præcurrat ac ducat, malum, & peccatum erit.

38. Advertendum tamen, ut delectatio ſit volita propter operationem, atque adeò rectè & ſecundùm ordinem rationis, non eſſe neceſſarium, ut ſemper actu & formaliter intendatur bonum honeſtum, ad quod ex ſua natura tendit bona operatio, ſed ſatis eſſe ut virtualiter ſit intentum: unde quamvis quis accedens ad menſam, non cogitet de conſervatione vitæ, ſed ſolùm de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem propter operationem vitæ conſervativam, ſaltem virtualiter vult, ſicque non inordinatè, niſi fortè, propter immoderatam concupiſcentiam delectationis ciborum, ſuperfluè cibum ſumat. *Ea enim* (inquit Gregorius) *ſumenda ſunt, quæ naturæ neceſſitas quærit, & non quæ edendi libido ſuggerit.* Lib. 30. moral. cap. 27.

39. Ex his intelliges, falſam eſſe, & bonis moribus aduerſam, Joannis Sanctij ſententiam, qui diſp. 23. num 25. contendit *finem ſolius delectationis in conjugatis, nec peccatum quidem eſſe veniale: ſicut non eſt, pulchram proſpectare campum, fragrantem roſam odoratui ob voluptatem admovere, ſuavi melodiæ liberas aures dare.* Hæc enim doctrina apertè repugnat SS. Patribus, præſertim Auguſtino lib. de bono conjugali cap. 6. ſic dicente: *Conjugalis concubitus generandi gratiâ non habet culpam; concupiſcentia verò ſatiandæ, ſed tamen cum conjuge, propter fidem thori, venialem habet culpam.* Et cap. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius eſt criminis, exigere autem ultra generandi neceſſitatem, eſt culpæ venialis.* Item 4. contra Iulian. cap. 14. ait: *Hoc malo* (libidinis) *benè utuntur nuptiæ, cùm conjuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam.* Unde lib. 5. cap. 12. aſſerit, quod *ſi aliter quàm per concubitum poſſet procreari proles, & tamen concumberent conjuges, apertiſſimè libidini cederent, atque illo malo uterentur malè. Cùm verò propter quod ſexus ambo ſunt inſtituti, niſi eorum commixtione non naſcitur homo, propter hoc mixti conjuges, illo malo utuntur benè: ſi autem de libidine quærunt etiam voluptatem, venialiter malè.* Et ſuperiùs lib. 2. ejuſdem operis cap. 10. dixerat, *Conjuges contrahere unde quotidiè dicant: Dimitte nobis debita noſtra, quando modum gene-*

rationi neceſſarium causâ ſolius voluptatis excedunt. Similia habet Gregorius magnus lib. 12. moral. cap. 17. aliàs 20. *Tunc* (inquit) *ſolùm conjuges in admixtione ſine culpa ſunt, cùm non pro explenda libidine, ſed pro ſuſcipienda prole miſcentur.* Et de cura Paſtorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi ſunt conjuges, ut ſuſcipiendæ prolis ſe meminerint causâ conjunctos; & cùm immoderatæ admixtioni ſervientes, propagationis articulum in uſum transferunt voluptatis, perpendant quod licèt extra non eſt, in ipſo tamen conjugio, conjugij jura tranſcendunt. Vnde neceſſe eſt ut crebris exhortationibus moneantur, ut defleant, quòd pulchram copulæ ſpeciem, admixtis voluptatibus fœdant.* Hos duces catervatim ſecuti ſunt Scholaſtici, ſignanter Magiſter ſententiarum lib. 4. diſt. 26. & 31. D. Thomas ibidem qu. 2. art. 2. ubi ait: *Duobus ſolis modis conjuges abſque omni peccato conveniunt, ſcilicet causâ procreandæ prolis, & debiti reddendi, aliàs ſemper eſt ibi peccatum ad minus veniale.*

40. Ex quo patet falſum eſſe quod ait Tamburinus 7. lib. cap. 3. §. 5. num. 5. nempe, *ut omne peccatum etiam veniale vitetur, finis in matrimonij uſu aliquis ex his quatuor eſſe debet; proles in Dei cultu procreanda; carnis concupiſcentia ſedanda; ſanitas propria uxoriſve conſervanda; propria obligatio ſatisfacienda.* Patet, inquam, hoc eſſe falſum: cùm D. Thomas duos ſolùm agnoſcat, propter quos ſine culpa actus conjugalis fieri poſſit, nempe cauſam procreandæ prolis, & reddendi debitum conjugale: & D. Auguſtinus ſuprà relatus aſſerat, quod dùm conjuges de libidine quærunt voluptatem, venialiter peccant.

41. Objicies tertiò: Actus qui fiunt ob ſolam commoditatem naturæ, ut fricare manus ad depellendum frigus, deambulare ad juvandam digeſtionem, & tuendam ſanitatem, & ſimiles, nec ſunt boni, nec mali: Ergo ſunt indifferentes. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Et in primis quod tales actus non ſint boni, videtur manifeſtum: tum quia non fiunt ob honeſtatem virtutis, ſed ob ſolam naturæ commoditatem: tum etiam quia ſi eſſent actus virtuoſi, poſſent eſſe materia voti; quod eſt ridiculum, ſtultum enim eſſet tales actus vovere. Quod autem non ſint mali, etiam patet: quia aliàs eſſent materia ſufficiens confeſſionis: cujus oppoſitum ex eo conſtat, quod nemo de illis ſe accuſat, nec ſacerdos aliquis abſolvit accuſantem ſe tantùm de illis. Unde D. Hieronymus epiſt. 89. ad Auguſtinum, quæ etiam eſt 11. inter epiſtolas Auguſtini, loquens de his actibus indifferentibus, & ad ſolam naturæ commoditatem pertinentibus, inquit: *Bonum eſt continentia, malum eſt luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, digerere alui ſtercora, capitis naribus purgamenta projicere, ſputis rheumata jacere, hoc non eſt bonum, nec malum: ſive enim feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam.*

42. Ad hoc argumentum patet reſponſio ex ſupra dictis: diximus enim ſuprà quod ſi prædicti actus ad ſanitatem & ad rectam corporis humani diſpoſitionem, aliumve honeſtum finem fuerint aliquo modo neceſſarij, vel utiles, in eiſque debitus modus & menſura ſervetur, verè ſunt actus boni & honeſti, ſicut alij quibus ſaluti corporis providemus; unde de ſe ordinantur ad bonum virtutis, ſaltem virtualiter, & dictantur à recta ratione & prudentia, proceduntque à naturali in nos ipſos dilectione, quæ honeſta eſt, & bona moraliter. Non tamen ut plurimum ſunt materia congrua voti: quia hoc debet eſſe de bono meliori, & ſæpè quamvis exercere illos actus ſit bonum, melius eſt mortificationis gratiâ ab illis abſtinere: ſicut licèt ſit bonum carnibus veſci temperatè, non eſt per ſe materia voti, quia melius eſt ab eis propter Deum abſtinere. Si verò prædicti actus ob ſolam delectationem exerceantur, ſunt peccata venialia; ſicut actus conjugalis, propter ſolam delectationem factus, eſt malus moraliter, & veniale peccatum, ut ſuprà vidimus: unde ſicut iſte actus eſt ſufficiens materia confeſſionis, ita & illi qui ad naturæ commoditatem pertinent, quando ſunt deliberati, & propter ſolam delectationem fiunt. Quia tamen ſimiles actus ut plurimum ſine deliberatione ex ſola imaginatione fiunt, & ſi fiant cum conſilio & deliberatione rationis, ad ſanitatem, vel honeſtam recreationem, vel naturæ quietem & ſolatium virtualiter ſaltem referuntur, regulariter ſunt materia dubia, & ideò prudens ſacerdos rarò debet his ſolùm abſolutionem impendere, ſed monere pœnitentem, ut de aliis, licèt jam confeſſis, quæ certò ſcit fuiſſe peccata, ſe accuſet.

43. Ad locum autem D. Hieronymi, in quo vim maximam faciunt Adverſarij, facilè reſpondetur, ipſum ſolùm velle, actus illos naturales, quos ibi recenſet, non eſſe ex ſua ſpecie & objecto determinatè bonos, aut malos, ſed indifferentes: obſervationem verò antiquæ legis, de qua ibi loquitur, ſemper fuiſſe aut determinatè bonam, aut determinatè malam ex ſua ſpecie; nam ante adventum & paſſionem Chriſti erat determinatè bona, poſt ejus paſſionem determinatè mala, cùm legalia per Chriſti paſſionem & novæ legis promulgationem fuerint abrogata. Non aſſerit tamen Hieronymus, actus illos naturales, quos ibi enumerat, prout fiunt in individuo, & ſunt veſtiti ſuis circunſtantiis, eſſe indifferentes, quia poſſunt ex circunſtantiis vitiari: nam ſi quis ſputa in alium projiceret ex contemptu, aut ventrem in loco ſacro purgaret, abſque dubio peccaret: ſicut licèt præcepta & ſacrificia antiquæ legis, ante adventum Chriſti eſſent ex ſe & ex ſua ſpecie determinatè bona, & Deo gratiſſima, tamen ex prauo fine, aut ex aliis circunſtantiis, eorum adimpletio ſæpè fiebat mala, ac Deo inviſa & abominabilis, ut ipſe conqueritur Iſaïæ 1. his verbis: *Quo mihi multitudinem victimarum veſtrarum, dicit Dominus? Plenus ſum: holocauſta arietum, & adipem pinguium, & ſanguinem vitulorum & agnorum & hircorum nolui &c.*

44. Inſtat Vazquez, & contendit, D. Hieronymum loco citato admittere actus indifferentes non ſolùm in ſpecie, ſed etiam in individuo, ſubdit enim, *ſive feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam*; ly autem *feceris* (inquit Vazquez) denotat exercitium actionis in individuo, cùm actus non poſſit fieri niſi in individuo & ſingulari.

Verùm hæc inſtantia frivola eſt: nam ſicut ſi ego, qui cenſeo non dari actum indifferentem in individuo, dicerem: *Ire in agrum, neque eſt bonum neque malum, ſed indifferens: unde ſive vadas, ſive non vadas, neque bonum feciſti, neque malum*, ineptiſſimè quis interpretaretur quod pono actum in individuo indifferentem: ita pariter ineptè arguit Vazquez, dum infert Hieronymum admittere actus indifferentes in individuo, qui

de actibus ſuprà enumeratis dicit: *ſive feceris, ſive non feceris, nec juſtitiam habebis, nec injuſtitiam.* Nam eſto ly *feceris* denotet actum particularem & in individuo, poteſt tamen & debet intelligi Hieronymus de illis operibus ſumptis in particulari, & ut fiunt in individuo, ſecundùm id individuale quod habent ex objecto; ex qua parte verum eſt, prædictos actus, ſive fiant, ſive non fiant, neque ad juſtitiam nec ad injuſtitiam pertinere. Ob hoc tamen non negat quod ex fine, & aliis circunſtantiis, quæ objecto & ſpeciei accidunt, debeant tales actus habere bonitatem aut malitiam, ſuppoſito quod fiant cum deliberatione. A

45. Objicies quartò: Si quis ob exercitium duntaxat propriæ libertatis, aliquem actum ex ſpecie & objecto indifferentem eliceret, v. g. feſtucam de terra levaret, talis actus neque eſſet bonus & honeſtus, neque malus & vitioſus, ſed omnino indifferens; cùm exercere propriam libertatem, non ſit determinatè bonum, aut determinatè malum, ſed purè indifferens: Ergo poteſt dari actus indifferens in individuo. B

46. Reſpondeo, quod ſi aliquis ſemel tantùm aut bis aliquem actum ex ſpecie & objecto indifferentem faceret, eo ſolo fine ut libertatem exerceret, talis actus eſſet bonus & honeſtus; haberet enim finem honeſtum, ſcilicet exercitium propriæ libertatis, quam aliquando exercere, C etiam circa actum ex objecto indifferentem, honeſtum eſt. Si verò ſæpe vellet ob eum duntaxat finem operari, tales actus non eſſent boni & honeſti, ſed mali & otioſi: quia licèt ſemel aut iterum exercere libertatem circa actus indifferentes, honeſtum ſit, & rationi conſonum, ſæpiùs tamen id facere, nullam habet honeſtatem, ſed otioſitatem.

DISPVTATIO VI.

De moralitate actus interioris. D

Ad quæſtionem 19. D. Thomæ.

EGIMVS huc uſque cum D. Thoma qu. 18. de moralitate actuum humanorum in communi: nunc breviter dicendum de moralitate actuum interiorum, qui ſunt præcipuè intentio & electio, de qua S. Doctor qu. 19.

ARTICVLVS PRIMVS.

An bona intentio ex prava electione vitietur, E *& electio prava ex bona intentione rectificetur, vel ſaltem bonitas intentionis, diminuat malitiam electionis?*

1. TRIA hîc inquirimus, ſeu tres difficultates breviter hîc diſcutiendas movemus. Prima eſt, an actus intentionis, qui ex ſe & ex proprio objecto non habet unde vitietur, ſed ex illa parte foret bonus, ex eo quod ſit cauſa malæ electionis reddatur malus: v. g. cùm quis ex intentione efficaci dandi eleemoſynam, furatur ut tribuat eleemoſynam, quæritur an intentio illa ſit mala, ſeu vitiata ex electione hujus mali medij? Secunda difficultas eſt, an intentio boni finis poſſit aliquando totaliter auferre malitiam electionis pravi medij: v. g. an liceat aliquando mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum? Vel utrum virgo, ut invaſorem ſuæ pudicitiæ effugiat, poſſit abſque peccato ſe præcipitare in flumen, aut ſibi manus violentas inferre? Tertiò quæritur, an ſuppoſito quod intentio boni finis non auferat totaliter malitiam pravæ electionis, eam ſaltem aliqualiter minuat; ita ut furtum quod fit ex intentione dandi eleemoſynam, non ſit adeò grave, ſicut eſſet, ſi abſque hujus boni finis intentione fieret.

§. I.

Prima difficultas reſolvitur.

DICO primò: Quando intentio per ſe & neceſſariò cum prava electione connectitur, ab ea vitiatur: ſecùs verò, ſi per accidens tantùm, & ex malitia eligentis, cùm ea conjungatur. 2.

Probatur prima pars: Quando intentio per ſe & neceſſariò cum prava electione connectitur, in eam influit, ipſamque virtualiter continet; nam intentio eſt voluntas circa finem, non quomodocumque, ſed ut acquirendum per media, & ex ipſa movetur operans ad ea eligenda: Sed quod influit in peccatum, ſeu trahit voluntatem ad illud, malum eſt: Ergo intentio quæ per ſe cum prava electione connectitur, eamque neceſſariò infert, eſt mala, & à tali electione vitiatur. Unde S. Bernardus in libro de diſpenſatione & præcepto cap. 17. dicit quod *ut rectus ſit oculus intentionis, duo requiruntur, nempe charitas in intentione, & veritas in electione:* hoc eſt rectitudo finis, & medij electi.

Probatur ſecundò: Actus humani bonitatem aut malitiam moralem deſumunt à circunſtantiis, ut ſuprà oſtenſum eſt: Sed cùm aliquis ex intentione efficaci dandi eleemoſynam furatur, tale furtum eſt circunſtantia illius intentionis: Ergo eam vitiat & corrumpit. Minor probatur: Effectus per ſe ex aliqua actione ſequutus, eſt circunſtantia *Quid:* id etiam quod ad aliquid faciendum præſtat opem & auxilium, eſt ejus circunſtantia, nimirum circunſtantia *Quibus auxiliis:* Sed cùm aliquis ex intentione efficaci dandi eleemoſynam furatur, furtum eſt effectus per ſe ex tali intentione ſequutus, & medium cujus ope & auxilio utitur ad finem illum obtinendum: Ergo ex duplici capite eſt circunſtantia illius intentionis. 3. *Diſp. 12 art. 3.*

Probatur tertiò: Sic ſe habent intentio & electio in practicis, ſicut principium & concluſio in ſpeculativis, ut docet Philoſophus 7. Ethic. cap. 8. Sed quando ex aliquo principio per bonam conſequentiam infertur concluſio falſa, tale principium in ſe falſum eſt: Ergo ſimiliter cùm ex intentione per ſe & neceſſariò infertur prava electio, ſeu eligitur malum medium, talis intentio eſt in ſe mala & vitioſa. 4.

Ex his probata manet ſecunda pars concluſionis: Nam quando intentio non connectitur per ſe cum prava electione, quòd aſſumatur malum medium, non provenit ex vi intentionis, quæ id non exigit, nec ad id determinat voluntatem, cùm illa ſit contenta electione medij honeſti quo finis poſſet obtineri, ſed malum medium provenit ex pravitate voluntatis illud eligentis: Ergo tunc electio talis medij non reddit malam priorem intentionem: ſicut cùm ex defectu arguen- 5.

tis,

tis, ex principio vero deducitur falsa conclu- A
sio, hujus falsitas non redundat in ipsum principium, nec illud reddit falsum, sed in arguentem, qui malè ipsum applicat, & ratione hujus malæ applicationis ex vero falsum deducit. Unde qui habens bona propria efficaciter intendit dare eleemosynam, in tali intentione non peccat, etiamsi ut illam det, postea furetur: quia furtum non sequitur per se ex tali intentione, sed ex prava voluntate & malitia peccantis, nam poterat etiam ex propriis dare eleemosynam. Qui verò non habens unde faciat eleemosynam, nisi ex alienis, eam efficaciter dare intendit, peccat: quia ex tali intentione per se & necessariò B
sequitur furtum, sive acceptio rei alienæ; sicque illa intentio, cùm per se sit ratio volendi malum, est inordinata, & perversa. Similiter qui vendit agnum sacerdoti idolorum, non peccat, etiam si sciat illum idolis immolaturum, quia talis immolatio non per se sequitur ex agni venditione, sed ex prava sacerdotis voluntate: poterat enim illo agno uti ad faciendum convivium amico. Si autem illi vendat vestes cultui idolorum deputatas, procul dubio peccat: quia cùm non possint tales vestes ad alios usus deservire, cultus idolorum per se sequitur ex tali venditione.

6. Confirmatur: Quando malum medium per C
accidens conjungitur fini honesto, non est ejus circunstantia; quia nec est effectus per se ex illo sequutus, nec medium per se ad ejus assecutionem conducens: Ergo tunc intentio non vitiatur ex electione illius. Unde S. Thomas in hac qu. 19. art. 8. in argumento *sed contra*, & in 2. dist. 38. qu. 1. art. 5. concedit dari aliquando rectam intentionem cum mala electione: quod non potest aliter contingere, quàm in casu nostræ conclusionis, quando scilicet intentio non influit per se in pravam electionem, sed per accidens ex malitia operantis ei conjungitur.

7. Objicies primò contra primam partem con- D
clusionis: Intentio secundùm se est prior quàm electio: Ergo non sumit malitiam ex illa, quamvis per se & necessariò cum ea connectatur. Consequentia videtur legitima: quia priùs non dependet à posteriori.

8. Respondeo, quod licèt intentio sit prior actu electionis formaliter sumpto, ipsa tamen electio, ut virtualiter in intentione contenta, non solùm est simul cum actu intentionis, sed etiam aliquo modo prior, quia se habet per modum circunstantiæ ex parte objecti specificantis intentionem, illudque vitiantis, ut suprà ostensum est.

9. Objicies secundò: Intentio eleemosynæ, etiam si fiat ex furto, est in specie misericordiæ; siquidem per talem eleemosynam verè sublevatur miseria proximi, & impletur præceptum dandi il- E
lam, si instet: Ergo talis intentio est bona, & non vitiatur à prava illa electione, cum qua connectitur.

10. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum quod eleemosyna, quæ est virtus, non consistit in sola sublevatione miseriæ, quomodocumque facta, sed prout decet, & sine præjudicio alterius: unde si quis cum damno alterius sublevet alienam miseriam, vel det pauperi mulieri pretium meretricij, quo sublevet ejus paupertatem, non facit actum misericordiæ, sed injustitiæ, vel impudicitiæ. Nec obstat quod per talem actum adimpleat præceptum eleemosynæ ex parte materialis effectûs, qui est sublevatio alienæ miseriæ: quia sunt quædam præcepta quæ non obligant ad modum, sed solùm ad substantiam actûs, & sic adimplentur per actus bonos ex objecto, quamvis sint vitiati ex fine, vel aliâ malâ circunstantiâ.

11. Objicies tertiò contra secundam partem conclusionis: Omnis pravus effectus imputatur causæ liberæ: Sed intentio, quæ durat quando postea eligitur malum medium, est libera, & causa talis electionis; non enim potest esse electio, nisi in virtute intentionis: Ergo iste pravus effectus malæ electionis imputatur intentioni perseveranti, & vitiat illam, quamvis per accidens tantùm talis intentio & electio inter se connectantur.

12. Respondeo primò, quod cùm eligitur pravum medium post rectam intentionem, non eligitur in virtute ejus; quia cùm sit bona, non movet ad malum: sed tunc formaliter vel virtualiter est alia intentio, influens in illam electionem, subindeque per se cum illa connexa, si non quantùm ad specificationem, saltem quantùm ad exercitium, ut explicat Joannes à S. Thoma hîc disp. 11. art. 3. unde tunc hæc intentio à tali electione vitiatur.

13. Secundò respondetur, concedendo quod homo utitur bona intentione præterita, saltem virtualiter manente, ad malam electionem: sed propterea non vitiatur talis intentio, quando cum mala electione per accidens tantùm connectitur, quia talis usus & applicatio non est ex vi intentionis, sed ex malitia eligentis, ut antea declaravimus: sicut si quis actum eleemosynæ ritè factum, postea ordinet ad inanem gloriam, non vitiatur talis actus, quia hoc provenit ex malitia ordinantis, non ex ipsa eleemosyna.

§. II.

Secunda difficultas enodatur.

14. DIco secundò: Intentio boni finis non excusat malitiam pravæ electionis: unde ea quæ sunt intrinsecè mala, ut mendacium, furtum, homicidium, &c. ex nullo bono fine honestari possunt.

Est contra Cassianum Collat. 17. cap. 18. ubi approbare videtur sententiam Abbatis Joseph, dicentis licitum esse mentiri propter aliquem bonum finem, ut ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum. Unde cap. 17. sic ait: *Quando igitur grave aliquid imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia.* Idem sensisse videtur Author operis imperfecti super Matthæum, ad illa verba cap. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere*, & alij quos refert Sixtus Senensis lib. 5. Biblioth. annot. 253. Quæ sententia à SS. Patribus, Theologis, & Iurisperitis damnatur tanquam erronea: Augustinus enim in libro contra mendacium, cap. 1. multis locis sacræ Scripturæ mendacium nunquam posse honestari ostendit. Idem docet Gratianus in decreto 22. qu. 2. Et Alexander III. in cap. *super eò* de usuris, respondens Panormitano Episcopo, sic ait: *Scriptura sacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Videri etiam potest S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. ubi hæc scribit: *Quod est secundùm se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum & licitum; quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia rectè concurrant; bonum enim ex integrâ causâ, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit 4. cap. de Divin. nomin. Men-*

dacium autem est malum ex genere; est enim actus cadens super indebitam materiam: cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est & indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente: unde Philosophus dicit in 4. Ethic. quòd mendacium est per se pravum & fugiendum. Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit. Potestque confirmari ex eo quod communiter dicitur: *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona:* ex quo patet quod intentio boni finis nunquam excusat malitiam pravæ electionis.

§. III.

Solvuntur objectiones.

15. PLVRES tamen & difficiles contra istam conclusionem ex Scriptura & SS. Patribus fieri possunt instantiæ. Primò objici solent verba illa Salvatoris Matth. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Ubi nomine *oculi* significatur intentio; nomine verò *corporis*, opus ex illa profectum: quia intentio se habet ad electionem, ut forma ad materiam, & anima ad corpus. Unde sensus est, quod si intentio fuerit recta, & circa finem honestum, reliquum totius operis honestatem habebit. Idem significari videtur cap. 7. verbis istis: *Non potest arbor bona malos fructus facere:* nam etiam per *arborem bonam*, plures ex SS. Patribus intelligunt bonam intentionem, quæ ut arbor producit fructus electionum: Ergo quandiu homo bonam intentionem habet, non potest malam habere electionem, aut aliquid malum facere. Quare Augustinus præfat. in Psal. 31. ait: *Bonum opus intentio, intentionem fides dirigit: non valde attendas quid homo faciat, sed quid cùm facit aspiciat.* Et Ambrosius lib. 1. officiorum cap. 30. dicit, *Affectus tuus nomen imponit operi tuo:* quasi totum opus ex sola intentione judicari & æstimari debeat.

16. Respondeo primò, admisso nomine *oculi, & arboris*, significari intentionem, & nomine *corporis, ac fructus* electionem, seu quodcumque opus ex ea sequutum; & etiam concesso actum, qui ex intentione bona, quatenus tali, proficiscitur, non posse esse malum, nihil inde contra nos: quia ut conclusione præcedenti ostendimus, intentio eo ipso quod sit causa pravæ electionis, vitiatur, & efficitur prava; unde non est bona, sed mala, non ratione finis sumpti secundùm se, sed ratione medij quo talis finis obtineri intenditur, atque adeò ratione finis reduplicativè ut consequibilis per tale medium: sicut enim secundùm se malum est, velle furari, aut mentiri, ita est malum velle dare eleemosynam ex furto, aut velle tueri vitam mendacio. Solutio est D. Thomæ, Abulensis, & Cajetani, super citatum caput 6. & 7. Matthæi.

17. Respondeo secundò ex Augustino lib. de opere Monachorum cap. 26. & Bernardo lib. de præcepto & dispensatione cap. 17. per *oculum simplicem* non debere intelligi quamcumque bonam intentionem, sed eam solùm quæ fide dirigitur, & charitate informatur; ex hac enim planum est non sequi per se opus malum, quia *charitas non agit perperam*, ut ait Apostolus: & de hac intentione seu affectu per charitatem informato, & per fidem regulato, debent intelligi verba Augustini, & Ambrosij, in objectione adducta.

Adde etiam pro secundo testimonio, nomine *arboris*, posse intelligi voluntatem, non præcisè ut intendentem, sed ut eligentem: quia sicut non radix, sed arbor est, quæ immediatè producit fructum; ita non intentio, sed electio est, quæ immediatè procedit ad opus. Quæ expositio est D. Thomæ in 2. dist. 40. qu. 1. art. 2. ad 1.

18. Objicitur secundò: Multi actus de se mali & peccaminosi, à Scriptura & SS. Patribus ex bono fine excusantur: Ergo intentio boni finis tollit malitiam pravæ electionis. Antecedens probatur tum in mendacio, tum in homicidio: nam Genesis 20. Abraham dixit de Sara uxore sua, quod esset soror ipsius; & tamen non peccavit, ut dicunt S. Augustinus lib. 12. contra Faustum cap. 34. & S. Chrysostomus homil. 52. super Genesim, quia id dixit ad salvandam propriam vitam. Iacob mentitus est patri suo, dicens se esse primogenitum ejus Esaü: & tamen solùm ob intentionem bonam excusari potest, quia scilicet hoc dixit ad obtinendam patris benedictionem. Iudith in pluribus Holoferni mentita est: & tamen videtur non peccasse, quia id fecit ad salvandum populum suum. Item obstetrices Ægyptiæ mentitæ sunt Pharaoni: quæ tamen non videntur peccasse, quia id faciebant ad impedienda homicidia parvulorum: unde dicitur Exodi 1. *Benè fecit Deus obstetricibus:* constat autem Deum non remunerare peccata. Idem probatur de homicidio: nam Exodi 2. Moyses occidit Ægyptium authoritate propria; & ex bona intentione liberandi proximum suum, excusatur. Judicum 16. Sanson seipsum occidit cum multis Philisthæis, columnas templi concutiens: & tamen non peccavit, quia ex zelo Dei id fecit, ut Philisthæos inimicos populi Dei occideret: unde ab Apostolo inter Sanctos connumeratur, ad Hebræos 11. Beata etiam Apollonia, Spiritus Sancti igne succensa, in rogum se projecit, ut narrat ejus historia. Scribit etiam D. Ambrosius lib. 3. de virginibus, Pelagiam Virginem præcipitem se dedisse in flumen, ne à persequente milite violaretur. Idemque laudabiliter fecisse tempore persecutionis aliquas sanctas fœminas, ut invasores suæ pudicitiæ effugerent, refert S. Augustinus lib. 1. de Civit. cap. 6. Propter quod dicit Hieronymus super cap. 1. Jonæ: *Quod non licet propria se occidere manu, absque eo ubi castitas periclitatur:* Ergo sentit quod ex bona intentione servandi castitatem purgatur malitia homicidij.

19. Respondeo negando Antecedens. Et ad illa quæ afferuntur pro mendacio excusando, in primis dico, Scripturam multorum mendacia referre, sed non ea approbare, aut excusare: unde quando obstetrices mentitæ sunt Pharaoni, pro illo mendacio non sunt remuneratæ à Deo, sed pro timore quem habuerunt erga Deum, propter quem infantes Hebræos noluerunt occidere, ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. ad 2. & patet ex illo Exodi 1. *Quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.*

20. Secundò dico, Abraham non fuisse mentitum, cùm dixit Saram esse sororem suam: quia verè soror erat ex parte patris, quamvis non ex parte matris, ut dicitur Genes. 20. licèt voluerit tacere quod esset uxor: unde Augustinus dicit in quæstionibus super Genesim, quod Abraham, dicens Saram esse suam sororem, *veritatem voluit celari, & non mendacium dici.* De Iacob etiam dicendum est, ipsum non fuisse mentitum, dicendo Patri, *Ego sum primogenitus tuus Esaü:* tum quia primogenita illius de jure ei debebantur, & sic se appellabat Esaü, non in

perſona, ſed in jure, ſicut Joannes dictus eſt A Elias, non in perſona, ſed in ſpiritu: tum etiam quia loquebatur propheticè & in ſenſu myſtico, ut ſcilicet deſignaret quod minor populus, ſcilicet Gentilium, ſubſtituendus erat loco majoris, ſcilicet Iudæorum. Unde ait D. Thomas loco citato in reſp. ad 3. *Quod in Scriptura ſacra inducuntur aliquorum geſta, quaſi exempla perfectæ virtutis, de quibus non eſt æſtimandum eos fuiſſe mentitos: ſi quæ tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum eſt ea figuraliter & propheticè dicta fuiſſe.* Iudith quoque in verbis quæ Holoferni dixit, cum magna cautela & prudentia locuta eſt, & aliquibus amphibologiis, non tamen mendaciis, voluit eum deci- B pere; ſicut cùm dixit, quod duceret illum per mediam Hieruſalem, & ne unus canis latraret contra illum, nam revera illum adductura erat per mediam Hieruſalem, ſed mortuum, non vivum, deferendo caput ejus &c. Quod ſi in aliquo verbo fortaſſis mentita eſt, non ex eo laudatur, ſed ex charitate & affectu ad ſalutem populi.

Ad id quod dicitur de homicidio, reſpondetur quod ſi Moyſes eſt excuſandus in occiſione illius Ægyptij, dicendum eſt id feciſſe, vel ex inſpiratione Dei, qui ad hoc ei authoritatem tunc dedit; vel ob juſtam proximi defenſionem, quia videbat fratrem ſuum ſeu proximum injuſtè ab illo Ægyptio affligi & opprimi, & non erat alia via C defendendi ipſum, quàm invaſorem occidendo. Ad caſum de Sanſone dicimus, illum Spiritu Sancto inſtigante id feciſſe, atque adeò licitè, ut docent S. Auguſtinus 1. de Civit. cap. 21. & 26. & D. Thomas 2. 2. quæſt. 64. art. 5. ad 4. Idem dicendum de illis ſanctis fœminis, quæ tempore perſecutionis ſeipſas occiderunt, aut in flumen præcipitarunt, ut invaſores ſuæ pudicitiæ effugerent, ut ibidem tradit S. Doctor.

21. Solùm difficultas eſt in verbis Hieronymi, quibus videtur docere, licitum eſſe ſeipſum occidere ad ſervandam caſtitatem. Duplex tamen huic teſtimonio poteſt adhiberi reſponſio. Prima eſt, Hieronymum ſolùm velle, licere ſe occidere propter periculum caſtitatis, quando id fit ex in- D ſtinctu Dei, qui frequentiùs aut certiùs adeſſe ſolet, cùm intervenit periculum caſtitatis, quàm in aliis caſibus. Secunda eſt, ſenſum S. Hieronymi eſſe, non licere propria perire manu, etſi caſtitas periclitetur. Nam dictio *abſque*, non ſemper ſumitur excluſivè, ſed aliquando affirmativè & copulativè, ut patet ex illo Cant. 4. *Quàm pulchra es amica mea, quàm pulchra es! Oculi tui columbarum, abſque eo quod intrinſecùs latet.* Ubi dictio *abſque* non excludit quod intrinſecùs latet à pulchritudine, cùm legamus Pſalm. 44. *Omnis gloria ejus filiæ Regis ab intus:* ſed ſenſus eſt, etiam pulchra es, præcipuè in his quæ latent. E

Ex dictis inferes, erraſſe, & graviter peccaſſe Origenem; qui ut refert Nicephorus lib. 1. hiſtor. cap. 32. poſt multa perpeſſa ſupplicia pro fide Chriſti, poſtmodum pro ſervanda caſtitate, ne videlicet juvenis quidam Ethiops abuteretur illo, fidem exteriùs negavit.

§. IV.

Tertia difficultas expeditur.

DIco tertiò: Intentio boni finis diminuit malitiam pravæ electionis. Ita communiter docent Theologi contra Almaïnum, Lorcam, & paucos alios.

Probatur concluſio ex communi omnium, 22. non ſolùm Theologorum, ſed etiam fidelium conſenſu: omnes enim ſibi perſuaſum habent, minus peccatum eſſe, mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave malum vitandum, quàm ſola libidine mentiendi. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 2. ſic habet: *Quantò bonum intentum eſt melius, tantò magis minuitur culpa mendacij.* Idem docet Gratianus Can. *primum* 22. qu. 2. ubi ait: *Mendacium tantò eſſe levius, quantò meliorem habet finem.* Similiter nullus fidelium eſt, qui non exiſtimet eum qui furatur ad dandam eleemoſynam, minùs peccare, quàm qui furatur ex cupiditate pecuniæ, juxta illud Auguſtini: *Pejor eſt qui concupiſcendo, quàm qui miſerando furatur.*

Ratio etiam id ſuadet: Tum quia qui furatur 23. ad dandam eleemoſynam, habet voluntatem minùs deordinatam & minùs affectam peccato; cùm non habeat pro motivo furtum ut eſt malum, ſicut alter, ſed ut induit apparenter quandam ſpeciem boni honeſti: Tum etiam quia furtum eſt ab ipſo minùs volitum; cùm non ſit volitum propter ſe, ſed tantùm propter aliud, in quod primariò, principaliùs, & ultimatè tendit affectus: Sed malitia moralis minuitur, cùm minuitur ratio voluntarij: Ergo &c.

Confirmatur: Sicut circunſtantia aggravat peccatum, ita & illud diminuit, ut docet D. Thomas infrà qu. 73. art. 7. Sed intentio finis eſt una ex circunſtantiis: Ergo ſicut aggravare, ita & diminuere poteſt peccatum.

§. V.

Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò: Omnis finis, quantum- 24. vis ſit bonus ſecundùm ſe, tamen ſi moveat efficaciter ad malum medium, vitiatur, & efficitur malus, ut §. 1. vidimus: Ergo non minuit, ſed potiùs auget malitiam pravæ electionis. Patet conſequentia: nam illud quod eſt malum, non minuit, ſed potiùs auget malitiam. Unde Auguſtinus lib. 50. homiliarum, homil. 7. relatus cap. *fortè* 14. qu. 5. ait: *Quod hæc cogitatio, volo furari à divitibus, ut dem pauperibus, diaboli calliditate ſuggeritur; nam ſi totum quod abſtulit tribuat, auget potiùs peccatum quàm minuat.*

Confirmatur: Qui furatur ad dandam eleemo- 25. ſynam, conſtituit ultimum finem in eleemoſyna, & non tantùm in furto, cùm propter eleemoſynam faciendam, tranſgrediatur præceptum divinum non furandi, & à Deo ut ultimo fine avertatur: Ergo graviùs peccat propter intentionem talis finis.

Ad objectionem reſpondeo, quod licèt inten- 26. tio eleemoſynæ, ex qua imperatur malum medium, ſit mala in individuo, habet tamen ſpeciem boni, & ex objecto eſt bona: unde ex hac parte poteſt minuere malitiam pravæ electionis; non quidem per ſe, ſeu per introductionem aut admixtionem alicujus bonitatis, cujus prava electio capax non eſt, nec actus intentionis vitiatus à mala electione poteſt illam communicare; ſed per accidens, quatenus ſcilicet intentio eleemoſynæ facit furtum eſſe minùs voluntarium, & minùs per ſe intentum. Sicut paſſio antecedens, & inducens ad actum malum, licèt ſit mala, minuit tamen peccatum, quia facit illud minùs voluntarium.

Ad locum verò Auguſtini duplex poteſt ad- 27.

hiberi ſolutio. Prima eſt, Auguſtinum ſolùm velle quod ille qui furatur, & dat eleemoſynam ex re furto ſublata, graviùs peccat per accidens, quatenus ſcilicet reddit ſe impotentem ad faciendam reſtitutionem, ex quo nova injuria fit vero domino; & hoc innuunt verba illa: *Si totum quod abſtulit tribuat.* Verùm hæc impotentia non oritur ex ipſa eleemoſyna, quatenus eleemoſyna eſt, ſed ex eo quod ille qui furatur, non habet unde reddat, quod utique eodem modo ſequeretur, ſi rem furatam, non in eleemoſynam, ſed in ebrietatem, ſcortationem, aut aliam rem impenderet: unde eleemoſyna non per ſe, ſed per accidens tantùm influit in illam impotentiam reſtituendi, ſubindeque per accidens tantùm auget peccatum.

Secundò hæc verba, *auget potiùs peccatum quàm minuat*, explicari poſſunt de augmento malitiæ, non quantùm ad gravitatem, ſed quantùm ad numerum peccatorum: ibi enim Auguſtinus agit contra hæreticos, exiſtimantes licitum eſſe facere mala ut eveniant bona, ſicque licitum eſſe furari ad dandam eleemoſynam; & ut talem errorem deſtruat, docet peccatis etiam bona intentione factis, augeri numerum peccatorum; nam cùm talia peccata, etiamſi minora ſint peccatis mala intentione factis, revera peccata ſint, & bona intentione non totaliter excuſentur, ut §. præcedenti docuimus, illis multiplicatis, non minuitur, ſed potiùs augetur numerus peccatorum.

28. Ad confirmationem dicendum cum Cajetano 2. 2. qu. 148. art. 4. dupliciter aliquid poſſe habere rationem ultimi finis reſpectu peccatoris; primò ut quod, tanquam rem quæ ut ultimus finis appetitur; ſecundò ut quo, tanquam rationem propter quam in illa re ratio ultimi finis conſtituitur: v. g. fœmina reſpectu luxurioſi habet rationem ultimi finis ut quod, quia eſt res quæ ut ultimus finis ab eo appetitur; ejus verò pulchritudo, quæ eſt ratio movens & inducens impudicum, ad hoc ut avertat ſe à Deo ut ultimo fine, & ad talem creaturam ſe convertat, habet rationem ultimi finis ſolùm ut quo. Quod ergo habet rationem ultimi finis primo modo, non minuit, ſed auget malitiam peccati: id verò quod tantùm ſecundo modo eſt ultimus finis, poteſt malitiam peccati ſeu pravæ electionis minuere, non quidem ex ea parte quâ malum eſt, vel inducens ad malum, ſed quatenus aliàs ſecundùm ſe induit rationem boni, & facit actum eſſe minùs voluntarium: unde cùm iſto ſecundo modo eleemoſyna habeat rationem ultimi finis, quando movet ad furandum, non auget, ſed minuit malitiam furti.

29. Objicies ſecundò: Si aliquis ex malo fine eligat aliquod medium bonum, v. g. ex intentione adulterij eligat ire ad Eccleſiam, vel dare eleemoſynam, ex bonitate talis medij electi non minuitur, ſed potiùs augetur peccatum malæ intentionis; cùm tunc ex majori inclinatione in pravum illum finem feratur: Ergo pariter bonitas finis intenti non minuit, ſed auget malitiam pravæ electionis. Conſequentia patet à paritate rationis: nam ſicut finis eſt circunſtantia electionis, ita è converſo electio eſt circunſtantia intentionis: Ergo ſi una non minuit malitiam, licèt ſit circa objectum bonum, alia pariter eam non minuet, quamvis ſit circa objectum honeſtum.

30. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcriminis eſt, quia finis eſt circunſtantia *cur*, movens voluntatem ad eligendum, eique præbens rationem formalem volendi; unde ex bonitate rei intentæ poteſt minuere malitiam pravæ electionis, minuendo voluntarium pravum, ut antea expoſuimus: medium autem ſeu electio eſt circunſtantia *quid* reſpectu intentionis, & ſe habet ut ejus effectus, & ut quid conſequens ad ipſam; unde etſi medium ſit bonum ex objecto, non minuitur malitia pravæ intentionis, ſed potiùs tota malitia intentionis, redundat in ipſum medium, tanquam in ejus effectum, omnemque ejus bonitatem deſtruit.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas humana, ut recta ſit, debeat conformari divinæ, non ſolùm in volito formali, ſed etiam in volito materiali?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

NOTANDVM primò: Quod licèt prima regula humanorum actuum, quæ eſt lex æterna, præcipuè conſiſtat in dictamine intellectûs divini; quia tamen efficaciam & vim obligandi ſumit à voluntate divina, D. Thomas hîc art. 9. inquirit utrum bonitas voluntatis humanæ dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam? Et reſpondet affirmativè: quia (inquit) unumquodque rectum & bonum eſt, inquantum attingit ad propriam menſuram: prima autem humanæ voluntatis regula ſeu menſura eſt divina voluntas; cùm illa ſit ipſa rectitudo & ſanctitas per eſſentiam, & ſummum bonum, ac ultimus finis: Ergo ad hoc quod voluntas hominis ſit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ. Unde Auguſtinus in Pſal. 32. exponens illum verſiculum, *Rectos decet collaudatio*, ait: *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult.* 31.

Notandum ſecundò ex eodem S. Doctore art. 10. ejuſdem quæſtionis, quatuor modis intelligi poſſe, voluntatem noſtram conformari divinæ in operando, ſecundùm quatuor cauſarum genera. Primò in genere cauſæ finalis, inquantum voluntas noſtra vult propter eundem finem, propter quem divina. Secundò in genere cauſæ formalis, quia nimirum eadem eſt, ſaltem analogicè, utriuſque forma: & hanc habet quando operatur ex charitate, quæ eſt analoga divinæ dilectionis, ex qua Deus ſemper operatur, participatio. Tertiò in genere cauſæ efficientis, quatenus Deus vult aut permittit noſtram voluntatem velle quod vult, & eam ad volendum applicat; & hoc modo ſemper voluntas noſtra conformatur divinæ; quia ſemper vult quod Deus efficaciter decernit, aut permittit eam velle, ut fusè oſtendimus in tractatu de voluntate Dei, agentes de efficacia divinorum decretorum. Denique in genere cauſæ materialis: & hæc conformitas deſumitur ex parte objecti, quod ſe habet ut materia circa quam; unde reperitur in noſtra voluntate, quando vult idem objectum quod divina. Quod ut magis declaretur. 32.

Notandum eſt tertiò, ex qu. 23. de veritate art. 7. *In objecto voluntatis duo eſſe conſideranda: unum quod eſt quaſi materiale, ſcilicet ipſa* 33

res volita; aliud quod eſt quaſi formale, ſcilicet A *ratio volendi, quæ eſt finis: ſicut in objecto viſûs color eſt quaſi materiale, lux verò quaſi formale, quia per eam efficitur color viſibilis actu; & ſic ex parte objecti duplex conformitas inveniri poteſt, una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, ſive ex parte finis, ut cùm aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus &c.* Hæc appellatur conformitas *in volito formali*; illa verò dicitur conformitas *in volito materiali*. Inquirimus ergo, an duplex hæc conformitas cum voluntate divina ad rectitudinem voluntatis humanæ requiratur? Pro reſolutione

34. Notandum quartò, ſeu potiùs ſupponendum, B quòd quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari non innoteſcit nobis, non tenemur ei conformari. Unde ante cognitam divinam voluntatem Beati Angeli inter ſe pugnant & contrariantur, ut dicitur Danielis 10. Et Eccleſia, quia divinæ providentiæ & prædeſtinationis ſecreta ac decreta ignorat, orat pro omnibus fidelibus ut ſalutem conſequantur æternam; quamvis plures ex illis ſint reprobi, quibus Deus non vult conferre vitam æternam. Item David laudatus eſt à Domino, eò quòd cogitaverat ædificare ipſi templum (quod tamen non erat conforme divinæ voluntati, quæ diſpoſuerat ut non ipſe, ſed filius ejus Salomon templum ei ædificaret) quia David talem divi- C næ voluntatis diſpoſitionem ignorabat. Solùm ergo difficultas eſt, an quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari nobis innoteſcit, teneamur ipſi conformari. Tripliciter autem poteſt nobis innoteſcere & manifeſtari, ſcilicet per revelationem, per præceptum, vel per operationem: nam eo ipſo quod Deus aliquid revelat, præcipit, vel operatur ad extra immediatè per ſeipſum, aut mediantibus cauſis ſecundis, ab ipſo volitum eſſe conſtat: unde præceptum & operatio ad extra inter ſigna divinæ voluntatis numerantur.

35. Denique ſupponendum eſt, quod etiamſi divina voluntas ſit nota quocunque ex his tribus D modis, non tenemur ei conformari ſecundùm appetitum ſenſitivum, vel voluntatem ut eſt natura, ſed poſſumus ei diſſentire, & velle oppoſitum: v. g. licèt infirmus ex effectu evidenter cognoſcat voluntatem Dei eſſe ut infirmetur, non tenetur tamen ſecundùm appetitum ſenſitivum complacere ſibi in illa infirmitate, & eam appetere; quoniam appetitus ſenſitivus naturaliter refugit nocivum & deſtructivum ſuppoſiti, & hæc inclinatio bona eſt, & à Deo; & idem dicendum de voluntate ut natura, quæ etiam reſpicit bonum totius ſuppoſiti. Unde Chriſtus in horto olivarum triſtabatur, & refu- E giebat mortem, ſecundùm appetitum ſenſitivum, & ſecundùm voluntatem ut natura erat, & inclinatio totius ſuppoſiti, cùm de noſtræ naturæ communione dicebat: *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem. Pater ſi poſſibile eſt tranſeat à me calix iſte.* His pro reſolutione difficultatis propoſitæ præmiſſis,

Dico primò: Homo tenetur voluntatem ſuam divinæ conformare in volito formali, ſeu in fine. Concluſio eſt certa, & à nemine negatur, niſi fortè ab illis qui admittunt opera in individuo indifferentia; hæc enim non tendunt in Deum, ſeu bonum divinum, tanquam in finem.

36. Probatur primò: Conformari voluntati divinæ in volito formali, eſt ipſi conformari in ratione communi & generali, propter quam Deus operatur, & quæ eſt bonum commune totius univerſi, ſecundùm quod tale bonum ordinatur ad ipſum Deum, & ad ejus gloriam, ut ad finem: Sed voluntas humana non poteſt in hoc honeſtè & rationaliter diſcrepare à divina, ut patet: Ergo homo tenetur conformari volûtati divinæ in volito formali, ſaltem negativè, hoc eſt non diſcordare poſitivè ab illa in tali volito.

Probatur ſecundò ratione quam inſinuat D. 37. Thomas hîc art. 10. in reſp. ad 1. ubi ait: *Deus quicquid vult, vult ſub ratione boni, & ideò quicumque vult aliquid ſub quacumque ratione boni* (non apparentis, ſed veri, ut explicat Caietanus) *habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantùm ad rationem voliti.* Unde ſic poteſt formari ratio: Ex hoc actus voluntatis humanæ conformatur voluntati divinæ in volito formali, quod tendit in bonum divinum, ſicut voluntas divina, id eſt, tanquam in finem: Sed homo in omni ſua operatione tenetur, virtualiter ſaltem & implicitè, tendere in bonum divinum tanquam in finem: Ergo & conformari voluntati divinæ in volito formali. Major patet, Minor probatur. Quilibet actus humanus & deliberatus debet eſſe honeſtus & bonus moraliter, cùm nullus poſſit dari actus humanus indifferens in individuo, ut diſputatione præcedenti oſtendimus: Sed omne opus moraliter bonum, ex ſe & ex natura ſua tendit in Deum, ſeu eſt propter bonum divinum tanquam propter finem ultimum; cùm procedat à Deo ut primo principio, & ſit quædam participatio bonitatis divinæ: Ergo homo in omni ſua operatione tenetur, virtualiter ſaltem & implicitè, tendere in bonum divinum tanquam in finem. Dixi *virtualiter ſaltem & implicitè*, quia homo non tenetur actu formali & expreſſo omnes ſuos actus in bonum divinum tanquam in finem ultimum referre, ſed ſufficit quod velit operari propter bonum honeſtum, quod ex propria natura tendit in bonitatem divinam, niſi impedimentum malæ circunſtantiæ apponatur.

Dico ſecundò: Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, niſi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifeſtatur. Eſt contra Alenſem, D. Bonaventuram, Nominales, & alios antiquos Theologos, quos refert & citat Ildephonſus 38. hîc diſp. 214. dubio 3.

Probatur primò ex D. Thoma, qui expreſſiſſimè docet hanc concluſionem, multis in locis, præſertim hîc art. 10. ubi ait: *Voluntas humana tenetur conformari divinæ in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum & commune, ſed non materialiter.* Et qu. 23. de verit. art. 8. in corp. *Divinæ* (inquit) *voluntati ſimpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonniſi ſecundùm quod illud volitum conſideratur ſub ordine ad finem: qui quidem ordo ſemper debet nobis meritò diſplicere ſecundùm aliquam aliam conſiderationem, utpotè ſecundùm quod in contrarium finem eſt ordinabile.* Quibus verbis rationem fundamentalem noſtræ concluſionis inſinuat, quæ poteſt ſic breviter proponi. Eadem res volita, quæ eſt objectum materiale voluntatis, poteſt eſſe bona ſecundùm rationem univerſalem, & mala ſecundùm rationem particularem: Ergo poteſt ſimul eſſe rectè volita à Deo ut authore & proviſore univerſali, & nolita

ab homine ut cauſa particulari. Conſequentia patet: quia tam voluntas quæ vult rem ut habet rationem boni, quàm quæ non vult illam ut habet rationem mali, bona eſt. Antecedens probatur: nam, ut inquit S. Thomas, *Voluntas fertur in ſuum objectum, ſecundùm quod à ratione proponitur: contingit autem aliquid à ratione conſiderari diverſimodè, ita quòd ſub una ratione eſt bonum, & ſecundùm aliam rationem non bonum.* Unde ſi intellectus Dei, qui eſt creator & gubernator univerſalis omnium, proponat ejus voluntati aliqua objecta mala & diſconvenientia, putà peſtem, bellum, mortem, aut alias miſerias & calamitates, ut conducunt ad manifeſtationem ſuæ juſtitiæ, aut miſericordiæ, vel ad bonum & pulchritudinem univerſi, illa erunt bona & convenientia reſpectu voluntatis divinæ, mala autem & diſconvenientia voluntati humanæ; quia intellectus humanus, cùm ſit particularis, ea non proponit ſub ratione illa generali boni, ſed ut mala & nociva proprio ſuppoſito cujus voluntas eſt inclinatio: Ergo &c.

39. Hæc ratio illuſtrari poteſt exemplo occiſionis latronis, quæ ſecundùm rationem univerſalem, & relationem ad bonum commune reipublicæ, quâ ratione eam conſiderat Judex, bona eſt; ſicque Judex, dum vult occiſionem latronis, quia juſta eſt, bonam voluntatem habet: ſecundùm rationem verò particularem, quatenùs ſcilicet eſt privatio vitæ latronis, familiæ diſconveniens, quâ ratione eam conſiderant uxor & filij ipſius, mala eſt, ſicque voluntas uxoris, & filiorum, nolentium maritum, aut patrem occidi, eſt etiam bona. Cùm ergo pariter eadem res, v. g. mors hominis, relata ad communem ordinem univerſi, vel propter oſtenſionem divinę juſtitiæ, poſſit eſſe bona, mala verò reſpectivè ad filium hujus hominis, qui ejus patrocinio orbatus manet, & ad quem non attinet communis ordo univerſi, aut divinæ juſtitiæ; poterit ſimul juſtè & rationabiliter eſſe volita à Deo, & nolita ab homine. Unde Auguſtinus in Enchir. cap. 101. ait: *Aliquando bonâ voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult. Tanquam ſi bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bonâ voluntate vult mori.* Similia habet Anſelmus in libro de voluntate Dei, ad medium, & in libro de ſimilitudinibus cap. 159. ubi hæc ſcribit: *Non ſemper debemus velle quod Deus vult, ſed hoc debemus velle quod Deus vult nos velle debere. Voluit enim Deus B. Martinum ab hac vita tollere: ſed ſi ejus diſcipuli hoc tunc voluiſſent, crudeles extitiſſent; at noluerunt quod Deus noluit, ſed voluerunt quod Deus voluit eos velle*
40. *debere, & viam juſtitiæ tenuêre.*

Confirmatur: Omnes res mihi moleſtas & nocivas ſcio in particulari eſſe factas à Deo, ſubindeque ab ipſo volitas, ut venenum, ægritudinem, ardorem ſolis, combuſtionem ignis, muſcas, pulices, culices, ſerpentes &c. & tamen non teneor omnia iſta velle, quia moleſta & nociva ſunt; ſed poſſum ac debeo ea fugere & vitare: Ergo non omni volito materiali teneor conformari, tametſi ſciam in particulari eſſe volitum à Deo, ſed poſſum illud reſpuere, & media ad illud vitandum inquirere, & adhibere.

41. Adverte tamen, quod quando aliquis adhibet hujuſmodi media voluntati divinæ oppoſita, non debet id facere ex intentione repugnandi voluntati Dei, ſeu impediendi efficaciam & ordinationem ipſius providentiæ, aliàs peccaret; ſed ſolùm ut repellat à ſe id quod ſibi nocivum & moleſtum eſt.

Adverte etiam me dixiſſe in concluſione, hominem non teneri conformari voluntati divinæ in volito materiali, *niſi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifeſtatur*: quia hoc eſt diſcrimen inter voluntatem Dei præcipientem, vel prohibentem aliquid, & omnes alias, ut voluntatem beneplaciti, conſilij, permiſſionis, quod hæc voluntas præcipiens, vel prohibens, habet annexam voluntatem obligandi hominem ad agendum vel non agendum aliquid, quod non habent aliæ voluntates. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 104. art. 4. ad 3. ait: *Etſi non teneatur homo velle quod Deus vult, ſemper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle: & hoc homini præcipuè innoteſcit per præceptum divinum: & ideò tenetur homo in omnibus, divinis præceptis obedire.* 42.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò contra ſecundam concluſionem D. Thomas in 1. diſt. 48. qu. unica art. 4. docet, quod licèt voluntas ut natura, & appetitus ſenſitivus, poſſint refugere id quod Deus vult, deliberatâ tamen voluntate tenemur conformari divinæ voluntati in volito. Ubi loquitur apertè de volito materiali: nam reſpectu voliti formalis non habet locum appetitus ſenſitivus, aut voluntas ut natura, cùm non poſſint attingere finem propter quem Deus operatur. Et qu. 23. de verit. art. 8. ad 3. ponit differentiam inter voluntatem Prælati & Dei, aitque, *Quòd voluntas Prælati non eſt regula noſtræ voluntatis, ſicut divina voluntas, ſed præceptum ejus.* Ergo juxta D. Thomam iſta obligatio conformandi nos divinæ voluntati, non eſt regulanda per præceptum, ſed per ſimplicem voluntatem. 43.

Propter hæc teſtimonia Conradus hîc ſuper art. 10. & Suarez tract. 3. diſp. 11. ſect. ultimâ, exiſtimant S. Thomam eſſe in ea ſententia, quòd voluntas humana deliberata, tenetur conformari divinæ in volito materiali. Verùm cùm S. Doctor tam clarè & perſpicuè locis ſupra adductis ſententiam noſtram expreſſerit, de ejus mente non eſt dubitandum, ſed iſta loca debent juxta ea quæ in aliis expreſsè docet exponi. Unde ad primum dicendum eſt, D. Thomam loqui de voluntate deliberata, ut ſequitur cognitionem apprehendentem rationes ſuperiores & divinas; quam voluntatem contraponit appetitui ſenſitivo, & voluntati ut eſt natura, quæ non reſpiciunt ſuperiores rationes, & motiva, quibus divina voluntas movetur, ſed ſolùm particulares & proprias, quæ ſibi naturales ſunt: ſic autem accipiendo voluntatem, tenemur conformari voluntati divinæ in volito etiam materiali; quia tunc volitum illud non conſideratur ſecundùm ſe & abſolutè, ſed prout ſtat ſub ordine ad finem, ad quem Deus illud ordinat, ſubindeque ipſum volitum formale, id eſt motivum ipſius voluntatis divinæ, involuit. 44.

Ad ſecundum reſpondetur, D. Thomam loqui de voluntate divina pro volito formali: quia dicit voluntatem Prælati non eſſe regulam noſtræ voluntatis, ſicut eſt voluntas divina, ſed præceptum ejus: conſtat autem voluntatem divi- 45.

nam esse regulam, non ratione voliti materialis, sed ratione voliti formalis, quia formalis ratio volendi in Deo est ipsa justissima rerum omnium dispositio, cui semper tenemur conformari: ratio autem formalis quâ movetur prælatus, est particularis quædam ratio & dispositio, cui subditus non tenetur conformari, nisi adsit præceptum. A

46. Objicies secundò: Nos petimus in oratione dominica, ut fiat voluntas Dei in terra sicut in cœlo: At in cœlo Beati conformantur voluntati divinæ, non solùm in volito formali, sed etiam in materiali, ut concedit D. Thomas hîc art. 10. ad 1. Ergo & in terra debent viatores voluntatem suam conformare divinæ, etiam in volito materiali: maximè cùm voluntas Dei in omni B suo volito sit justissima, & rectissima, & volitum divinum, utpote primum in tali genere, sit regula, & mensura cæterorum. Adde quod ad perfectam amicitiam requiritur concordia voluntatum, seu quòd amici habeant idem velle & nolle. Denique 1. Regum 16. Dominus increpavit Samuelem, eò quòd lugeret Saülem, quem ipse reprobavérat, dicens: *Vsquequò tu luges Saül, cùm ego projecerim eum ne regnet?* Sed non est credibile Prophetam tunc discordasse à voluntate Dei in volito formali (esset enim opponere se divinæ providentiæ, & peccatum mortale) sed solùm in volito materiali, ex amore Saülis, quem ipse in regem unxerat: Ergo non C solùm in volito formali, sed etiam in materiali, tenemur conformari voluntati divinæ.

47. Respondeo hæc verba orationis dominicæ, *fiat voluntas tua sicut in cœlo & in terra*, vel esse intelligenda de voluntate præceptiva; & per eam nos petere à Deo, ut in omnibus in terra divinis obtemperemus præceptis, sicut Beati in cœlo semper obediunt Deo in omnibus, ut ex Augustino exponit S. Thomas in Catena, super hæc verba, & 2. 2. qu. 83. art. 9. ad 1. & 1. par. quæst. 19. art. 11. Vel si sit sermo de voluntate Dei respectu cujuscunque voliti, solùm denotare nos debere conformari divinæ voluntati in quocunque volito, non secundùm se & absolutè, D sed prout stat sub ordine ad finem ad quem Deus illud ordinat, velleque ut ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod verò in patria omnes conformentur divino volito etiam materiali, est propter illius statûs perfectionem, ubi cognitâ Dei voluntate, operantur solùm secundùm rationes æternas & superiores, & sub illo motivo quo Deus vult res illas: sed nobis operantibus juxta particulares & temporales rationes, licitum est velle oppositum secundùm illas rationes, imò aliquando ad id tenemur, ut infra patebit.

48. Neque obstat quòd voluntas Dei in omni suo volito sit justissima & rectissima: tum quia non tenemur velle omne quod justum & rectum est, E nisi adsit præceptum: tum etiam quia cùm voluntas Dei sit altioris & universalioris ordinis, & respiciat ea quæ vult sub universaliori motivo, quàm voluntas creata, aliquando id quod justum & rectum est respectu Dei, ut universalis provisoris, non est justum nec rectum respectu causæ particularis, ut patet in permissione peccatorum, & damnatione reproborum, quæ Deus rectè & justè vult, & quæ ego velle non possum, quia voluntas mea operatur secundùm rationes particulares, & ad me non pertinet gubernatio universi.

Non obest etiam quòd voluntas nostra debeat conformari primo volito, quod est regula & mensura cæterorum: nam ut ait D. Thomas qu. 24. de verit. art. 8. ad 3. ex his quæ proposuerat in argumento, sed contra: *Primum volitum à Deo, quod est mensura & regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis ejus, scilicet sua bonitas; omnia enim alia non vult, nisi propter hunc finem; & ideò dum voluntas nostra divinæ voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia volita nostra regulantur.* 49.

Ad id quod additur de lege perfectæ amicitiæ requirentis concordiam voluntatum, respondet similiter in resp. ad 2. *Quòd amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem, quàm quoad ipsa volita: plus enim esset amicus febricitanti medicus, qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quàm si vellet ejus desiderio satisfacere de vini potatione, in periculum sanitatis.*

Deinde dico, non eodem modo loquendum esse de legibus amicitiæ cum Deo, & cum hominibus: nam voluntas Dei est universalissima, & complectitur omnia; unde non solùm vult aliquid fieri, sed etiam vult aliquid illi rei contrariari & in oppositum conari: quare cum Deo implet leges amicitiæ, non solùm qui vult aliquid quod à Deo volitum & factum est, sed etiam qui rei illi contrariatur, & conatur ad oppositum (seclusô præceptô) quia id totum complectitur voluntas talis amici. 50.

Ad aliud de Samuele, lugente Saülem, respondeo, verba illa non dici per modum increpationis, quasi peccaverit Samuel lugendo Saülem, sed per modum repulsæ orationis ejus: quia in hoc non erat exaudiendus Samuel pro Saüle; cùm Deus decrevisset eum abjicere. 51.

Objicies tertiò: Homo tenetur conformari volito divino formali, ut diximus in prima conclusione: Ergo & materiali. Probatur consequentia: quia volitum Dei formale non reperitur in abstracto, sed in concreto, & applicatum isti vel illi materiæ: Ergo si homo tenetur conformari volito divino formali, tenetur etiam materiali & particulari volito conformari. 52.

Respondeo concessô Antecedente, distinguendo Consequens: debet conformari volito materiali, secundùm se & absolutè, nego: ut subest formali, & stat sub ordine ad finem, concedo. Solutio est D. Thomæ loco supra adducto ex qu. 23. de verit. art. 8. ubi ait: *Divinæ voluntati simpliciter in fine conformari tenemur: in volito autem non, nisi secundùm quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem, &c.* Unde ibidem in resp. ad 4. & 5. docet quòd hoc modo voluntas humana Christi, & B. Virginis, conformis fuit voluntati divinæ volenti Christum mori: nam quamvis Christus, dicens Matth. 26. *Patermi, si possibile est, transeat à me calix iste*, & B. Virgo dolens de Filij morte, nollent passionem illam in se consideratam, volebant tamen illam, ut erat volita à Deo ob redemptionem generis humani, & prout stabat sub ordine divinæ voluntatis & providentiæ. 53.

Ad complementum hujus quæstionis quæres, an licèt homo non teneatur semper conformari voluntati divinæ in volito materiali, id tamen semper licitum & laudabile sit? 54.

Respondeo id quidem regulariter loquendo esse bonum & laudabile; interdum tamen non licere, sed esse malum & peccatum.

Prima pars patet : Tum quia bonum & laudabile eſt quod nos viatores , quantùm poſſibile fuerit , conformemur in operando Beatis : At Beati non ſolùm in volito formali , ſed etiam in materiali conformantur voluntati divinæ : Ergo talis conformitas , regulariter loquendo , eſt bona & laudabilis ; imò veluti quædam imago & expreſſio , ſeu præguſtatio & participatio futuræ beatitudinis. Tum etiam quia cùm voluntas Dei ſit prima regula totius ſanctitatis , tantò magis homo perficitur & ſanctificatur , quantò intimiùs divinæ voluntati conjungitur. Addo quod in tali conformitate conſiſtit perfectiſſimum exercitium charitatis , ut oſtendunt Granatenſis , Rodriguez , & alij Doctores myſtici.

55. Secunda verò pars ſuadetur : Licèt quodlibet volitum materiale Dei , comparatione ad ipſum Deum ut generalem proviſorem , & univerſi gubernatorem , ſemper ſit melius , non tamen reſpectu noſtri : quia nos aliquando tenemur attendere ad rationem aliquam particularem præcepti , vel nocumenti proximi , vel ſcandali ; & ſic ſæpe erit conveniens quod ſub illis rationibus particularibus , non ipſum , ſed oppoſitum proſequamur.

56. Confirmatur : Si quis videat patrem ſuum mori , & mori in peccato mortali , & per conſequens eſſe damnatum , ex ipſo opere videt id eſſe voluntatem Dei , aliàs non ſic eveniret : Sed non eſt bonum & laudabile quod filius velit mortem & damnationem æternam patris , imò ex charitate & pietate tenetur ei velle & procurare vitam & ſalutem æternam : Ergo tunc non eſt bonum & laudabile convenire cum voluntate divina in volito materiali , ſecundùm ſe & abſolutè ſumpto. Quod addo : quia ſi tale volitum conſideretur ut ſub eſt rationi formali ſub qua volitum eſt à Deo , bonum eſt illi conformari ; omne enim volitum à Deo , ſub illa ratione ſub qua eſt ab ipſo volitum , juſtum & ſanctum eſt : unde Beati in cœlo qui operantur ſolùm ſecundùm rationes æternas & ſuperiores , & nihil volunt niſi ſub eo motivo ſub quo eſt volitum à Deo , complacent ſibi de morte & damnatione parentum , imò & de permiſſione peccatorum , & tota ſerie reprobationis aliorum ſibi revelatæ à Deo , juxta illud Pſalmi 57. *Lætabitur juſtus cùm viderit vindictam , manus ſuas lavabit in ſanguine peccatoris.*

DISPVTATIO VII.

De moralitate actus exterioris.

Ad quæſtionem 20. Divi Thomæ.

PLVRA diſputari ſolent de bonitate & malitia actûs exterioris , quæ ex ſupra dictis facilè intelligi poſſunt : unde pauca de his nobis hîc ſuperſunt dicenda.

ARTICVLVS UNICVS.

An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejuſdem exterioris actus ?

CERTVM eſt de fide, actum exteriorem, interiori ſuppoſito , veram bonitatem & malitiam moralem habere ; cùm illo ſuppoſito ſit liber , & rationi conformis vel difformis. Unde in octo primis Decalogi præceptis , vel præcipiuntur , vel prohibentur actus exteriores : certum eſt autem quod à Deo non prohibentur niſi mala , nec præcipiuntur niſi bona. Item paſſim tam in veteri quàm in novo Teſtamento reprehenduntur plures actus interiores , & alij laudantur : quod evidens argumentum eſt , aliquos eſſe malos , & alios bonos moraliter. 1.

Hôc ſuppoſitô , inquirimus an actus exterior addat bonitatem vel malitiam ad interiorem , à quo imperatur ; vel extrinſecè tantùm ab eo bonus aut malus denominetur , ſicut urina extrinſecè tantùm dicitur ſana à ſanitate quæ eſt in animali ? 2.

Scotus quodlib. 18. art. 3. exiſtimavit actum exteriorem addere bonitatem vel malitiam actui interiori , quantumcunque efficaci ; ita ut plus bonitatis moralis habeat voluntas dandi eleemoſynam cum actu dandi , quàm extrinſecùs impedita ; & plus malitiæ voluntas occidendi hominem , occiſione ſecutâ , quàm impeditâ. Eandem ſententiam tuentur ejus Diſcipuli , Liquetus , Tartaretus , Baſſolius , Rada , & alij quos refert & ſequitur Franciſcus Felix tractatu de bonit. & malit. cap. 9. difficult. 1. Quibus ex parte ſubſcribit Vazquez hîc diſp. 37. cap. 5. ubi docet actus omnino externos , ut furari , occidere , &c. eſſe formaliter malos primariò & per ſe , & non ſolùm per denominationem à malitia internorum ; de bonitate verò aſſerit eam non inveniri formaliter , niſi in actu voluntatis.

Oppoſitum docuere Magiſter Sententiarum in 2. diſt. 42. & ibi Albertus Magnus , S. Bonaventura , Richardus , Durandus , & D. Thomas hîc art. 4. cum omnibus ejus Diſcipulis , quos ſequuntur plures ex Recentioribus. Unde

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

DIco igitur : Actus exterior , qui eſt mera executio interioris actus voluntatis , non addit illi bonitatem vel malitiam ſimpliciter in ordine ad præmium vel pœnam eſſentialem , ſed ſolùm ſecundùm quid , & in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem ; ſicque non ſimpliciter , ſed ſolùm ſecundùm quid hominem meliorem aut pejorem efficit. 3.

Prima pars hujus concluſionis in primis colligitur ex Scriptura , & SS. Patribus : Deus enim Geneſ. 22. dixit Abraham : *Quia feciſti hanc rem , & non peperciſti filio tuo unigenito propter me , benedicam tibi.* Ubi apparet quod Dominus efficacem Abrahæ voluntatem non diſtinxit ab actu , in executione non poſito ex impedimento exteriori , & adeò gratam voluntatem ipſius habuit , ac ſi verè occidiſſet filium. Unde Chryſoſtomus homil. 47. in Geneſim verba illa expendens , ſubdit : *Quantùm ad voluntatem gruentaverat* 4.

cruentaverat dexteram Patriarcha, & per cutem A *pueri immiserat gladium, perfectumque obtulerat sacrificium: & idcirco Dominus, quasi sacrificio reipsa consummato, laudat justum.*

Item Marci 12. & Lucæ 21. duo minuta, quæ vidua pauper misit in gazophylacium, anteponuntur à Salvatore magnis divitum eleemosynis: quia scilicet voluntas in ea fuit major, & non ex opere, sed ex voluntate desumitur bonitas seu meritum, quando deest facultas. Unde Cyprianus tract. de operib. & eleemosy. sic ait: *Viduam cùm videret Dominus, non de patrimonio, sed de animo opus ejus examinans, & considerans non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit, vidua ista plus omnibus misit in dona Dei.* B Hinc Augustinus conc. 1. in Psal. 105. infert nullum esse quantumcunque pauperem, qui non possit habere eleemosynæ meritum: *quia* (inquit) *si non habet saccus vel arca quod dones, habet cor & voluntas.* Vel ut loquitur Gregorius Magnus homil. 5. in Evang. *Ante oculos Dei nunquam vacua est manus à munere, si fuerit arca cordis repleta bonâ voluntate.* Id etiam videtur innuere Apostolus 2. ad Corinth. 8. dum invitans fideles ad eleemosynam, dicit: *Ut quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit perficiendi ex eo quod habetis. Si enim voluntas prompta est, secundùm id quod habet accepta est, non secundùm id quod non habet.* Id est (ut exponunt Theodoretus, Hieronymus, Anselmus, Nicolaus de Lyra, & alij) non minùs Deo accepta est animi vestri promptitudo, etiamsi minima possitis dare, quàm si plura daretis; quia ex voluntate, non ex operibus, pensatur meritum. Unde ait Glossa ibidem, *si æqua voluntas, æqualem habent mercedem.*

Denique Christus Dominus Matth. 5. ut innuat consensum internum voluntatis eandem habere malitiam, ac si actus elicitus fuisset, dicit: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo.* Quæ verba expendens D. Bernardus Epist. 77. D subdit: *Quid planius, quod voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas?* Et D. Augustinus de lib. arbit. cap. 3. *Si cui* (inquit) *non contingat facultas concumbendi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, & si potestas detur, facturum esse, non minùs reus est, quàm si in ipso facto deprehenderetur.*

5. Probatur secundò eadem pars ratione fundamentali: Bonitas vel malitia, à qua actus est & denominatur bonus vel malus moraliter, non est inhæsivè in actu exteriori, sed in interiori, à quo exterior extrinsecè denominatur bonus, vel malus: Ergo actus exterior nullam addit actui interiori bonitatem vel malitiam moralem. E Consequentia patet: quia denominativum extrinsecum nihil formæ addit supra denominativum formale, sicut sanum in urina nihil addit sanitatis supra sanitatem animalis. Antecedens probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. ad 3. ubi ait: *Sicut à sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam & urinam: hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actûs exterioris*: Ergo sicut sanitas solùm extrinseca denominatione est in medicina & urina, ita & bonitas moralis in actu exteriori. Idem dicendum de malitia: unde idem S. Doctor infra qu. 74. art. 2. ad 3. negat membra exteriora esse subjectum peccati: quod fal-

sum esset, si actus exteriores essent formaliter & intrinsecè mali, malitiâ morali.

Secundò idem Antecedens ratione suadetur: Bonitas & malitia moralis fundantur in libertate, ut disput. 1. ostendimus; unde ibi solùm potest esse bonitas vel malitia moralis intrinseca, ubi est libertas intrinseca: Sed in actu exteriori potentiæ executivæ, non est libertas intrinseca, sed tantùm extrinseca, ut communiter docent Philosophi: Ergo nec bonitas aut malitia moralis intrinseca, sed duntaxat extrinseca, ab actu voluntatis imperante desumpta.

Probatur tertiò eadem pars ab inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia. Si enim actus exterior potentiæ executivæ bonitatem moralem intrinsecam actui interno voluntatis ipsum imperanti superadderet, sequeretur quòd posset aliquis alium invitum privare aliqua bonitate morali, subindeque merito & præmio essentiali, ipsi correspondente & proportionato: Sed hoc dici nequit, alioquin bona honesta, & dona supernaturalia gratiæ & gloriæ, essent fortunæ subjecta, sicut bona exteriora: Ergo nec illud. Sequela Majoris est evidens: potest enim aliquis alium violenter impedire ne aliquod opus bonum, quod efficaciter determinavit, executioni mandet: v. g. potest illum euntem in C Ecclesiam ad audiendum sacrum, ab incœpto itinere violenter retrahere; vel dum vult præbere eleemosynam pauperi, paratam pecuniam ei surripere: Ergo si actus exterior potentiæ executivæ bonitatem vel malitiam simpliciter in ordine ad præmium vel pœnam essentialem superaddat, poterit aliquis alium invitum aliquo merito & præmio essentiali privare. 6.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit opus exhibitum & executioni mandatum, addere quandam accidentalem bonitatem, vel malitiam, cui præmium aut pœna accidentalis correspondet, expressè docetur à D. Thoma in 2. D dist. 40. qu. 1. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adjungit ad præmium essentiale: tantùm enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantùm si faceret illud; ut si facit unum actum, quantùm si faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem, quæ est ipsius actus exterioris secundùm se: & ideò actus exterior adjungit aliquid ad præmium accidentale.* 7.

Id clarè patet exemplo martyrij, quo D. Thomas ibidem utitur ad id explicandum: docent enim communiter Theologi cum eodem S. Doctore in 4. dist. 49. qu. 5. art. 3. quæstiunc. 2. ad 3. eos qui solâ voluntate martyres sunt, posse quidem mereri æquale, & majus præmium essentiale, quàm qui reipsa patiuntur pro Christo; non tamen præmium accidentale, quod aureola dicitur; quia illa solùm debetur ipsi exteriori passioni, seu actuali tolerantiæ mortis, in qua est specialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correspondet.

Ex dictis intelliges, ineptè omnino constitui à Vazque differentiam inter bonitatem & malitiam, quantùm ad hoc quod ista, non verò illa, reperiatur formaliter & intrinsecè in actu exteriori. Cùm enim bonitas & malitia opponantur contrariè, aut privativè, necesse 8.

eſt ut in eodem ſubjecto, in quo eſt una, poſ- A ſit eſſe & alia; oppoſita enim ſunt in eodem ſubjecto proximo & immediato, à quo ſe mutuò expellunt: Ergo ſi in actibus externis ſit formaliter & intrinſecè malitia moralis, bonitas quoque in illis formaliter & intrinſecè eſſe poterit; vel è contra ſi in illis non poſſit bonitas intrinſecè reperiri, neque etiam malitia formaliter & intrinſecè in ipſis eſſe poterit.

9. Confirmatur: Si in actibus aliarum potentiarum à voluntate eſt formalis malitia, & non formalis bonitas, ſequitur in illis potentiis eſſe habitus vitioſos, qui ex malis actibus earum frequentatis generantur, & in eiſdem non poſſe eſſe habitus virtutum: Sed hoc dici ne- B quit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ſi in appetitu ſenſitivo v. g. multiplicantur actus intemperantiæ formales, neceſſe eſt quòd ex illis ſic multiplicatis & repetitis generetur habitus intemperantiæ: cùm autem in tali potentia Vazquez non admittat actus bonos formales temperantiæ, non poterunt ibi generari habitus caſtitatis & temperantiæ. Abſurditas etiam Minoris eſt evidens: ſi enim vitia & virtutes eſſent in diverſis ſubjectis, non ſe mutuò excluderent, ſed poſſent ſeſe compati, etiam in gradibus intenſis: ſicut calor qui eſt in manu non expellit frigus pedis, imò poſſunt ſimul eſſe calor ſummus in manu, & C frigus ſummum in pede.

§. II.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

10. OBIICIES primò contra noſtram aſſertionem: Peccatum definitur à Divo Thoma infra qu. 71. art. 4. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.* Et qu. 72. art. 7. dividitur *in peccatum cordis, oris, & operis*: Ergo non ſolùm interiores actus, ſed etiam externa facta, & dicta, ſunt moraliter peccata, ſubindeque intrinſecè mala.

11. Reſpondetur conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: nam per dicta & facta, & per peccata oris, & operis, non intelliguntur ſoli actus externi, ſed unà cum actibus internis à quibus imperantur, & in quibus malitia conſiſtit. Unde ſenſus prædictæ definitionis & diviſionis eſt, quædam dari peccata purè interna, quæ in ſola voluntate conſiſtunt, neque in opus ad extra prorumpunt, & hæc vocantur peccata cordis: quædam verò quæ tranſeunt uſque ad externa verba vel opera, & hæc prout includunt tam actus interiores imperantes, quàm exteriores imperatos, dicuntur peccata oris vel operis. Solutio eſt D. Thomæ citato E art. 7. qu. 72. ad 3. ubi cùm ſibi objeciſſet: *Non poteſt peccatum eſſe in ore vel in opere, niſi fiat priùs in corde: Ergo iſta peccata non debent contra ſe invicem dividi.* Reſpondet: *Dicendum quòd peccata cordis & oris non diſtinguntur à peccato operis, quando ſimul cum eo conjunguntur, ſed prout quodlibet horum per ſe invenitur* (id eſt, quando invenitur peccatum cordis ſine aliis, & peccatum oris ſine peccato operis) *ſicut pars motûs non diſtinguitur à toto motu, quando motus eſt continuus, ſed ſolùm quando motus ſiſtit in medio.*

Objicies ſecundò celebre teſtimonium Auguſtini, quod Franciſcus Felix dicit valde torquere noſtræ ſententiæ defenſores. Illud deſumitur ex lib. 13. de Trinit. cap. 6. ubi S. Doctor ſic ait: *Malâ voluntate, vel ſolâ quiſque miſer efficitur; ſed miſerior poteſtate, quâ deſiderium malæ voluntatis impletur.* In quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletivum mali deſiderij, addere ſupra ipſum deſiderium majorem miſeriam, ſubindeque majorem malitiam.

Relictis variis ſolutionibus, quas citatus Au- 12. thor refert & impugnat, facilè reſpondetur ex principiis ſupra ſtatutis, quòd peccator fit miſerior per actum exteriorem, non ex eo quòd ex illo nova malitia eſſentialis accreſcat, ſed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda quæ actus exterior ſecum adducit, quæ ſine dubio miſerabiliorem efficiunt peccatorem, quàm eſſet per ſolam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur ſenſus, & potentiæ exteriores promptiores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur ſcandalum, & incurritur excommunicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad reſtitutionem, quæ per ſolum actum interiorem non inducuntur. Ex quo patet, hoc teſtimonio noſtræ ſententiæ defenſores non torqueri, ſed potiùs ſecundam noſtræ concluſionis partem ſuaderi.

C Objicies tertiò: Actus interior & exterior 14. diſtinctis præceptis prohibentur: nam nonum & decimum Decalogi præceptum ſunt de actibus interioribus tantùm, nempe de concupiſcentia uxoris, & rei alienæ; & tamen fornicatio & furtum, quæ ſunt actus exteriores illis correſpondentes, prohibentur ſexto & ſeptimo præcepto: Ergo ſignum eſt quòd actus exterior addit novam malitiam ſuper actum interiorem.

Sed nego conſequentiam: non ideò enim ponuntur diverſa præcepta de actibus interioribus & exterioribus ſupra dictis, quòd in his ſit diverſa malitia, vel ad diverſa vitia pertineant: ſed quia cùm concupiſcentia ſit pro iſto D ſtatu maximè homini connaturalis, poterat aliquis faciliter ſibi ſuadere, concupiſcere rem vel uxorem alienam, dummodo actus non ſequatur, non eſſe peccatum, ſicut quidam Hæretici aſſeruerunt: quæ hæreſis regnabat apud Judæos, ut ex verbis illis Salvatoris ſuprà adductis colligitur: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, jam mœchatus eſt eam in corde ſuo.* Vel etiam dici poteſt, ſpecialibus præceptis concupiſcentiam rei & uxoris alienæ fuiſſe prohibitam, quia reſpectu hominis deſideria rei alienæ & venereorum ſunt maximè concupiſcibilia, & frequentia, deſideria verò aliorum actuum prohibitorum per alia præcepta non ita: quod optimè explicat S. Doctor E 2. 2. qu. 122. art. 6. ad 4. his verbis: *Dicendum quòd homicidium ſecundùm ſe non eſt concupiſcibile, ſed magis horribile: quia non habet de ſe rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, ſcilicet delectabilis; furtum etiam habet rationem alicujus boni, ſcilicet utilis: bonum autem de ſe habet rationem concupiſcibilis: & ideò fuit ſpecialibus præceptis prohibenda concupiſcentia furti & adulterij, non autem concupiſcentia homicidij.*

Objicies quartò: Si actus exterior non ha- 14. beat intrinſecam & formalem malitiam, quam addat ſupra interiorem, nulla eſt ratio quare ſit in confeſſione explicandus: Sed hoc dam-

nat communis Eccleſiæ conſuetudo : Ergo &c.

16. Reſpondeo, negando ſequelam Majoris : Licèt enim actus exterior non habeat intrinſecam & formalem malitiam, quam addat ſupra interiorem ; quia tamen eſt complementum ſubſtantiale actûs interioris, & ex utroque fit unus actus moralis in certa ſpecie malitiæ, putà furti, vel adulterij, debet in confeſſione declarari, ut completa peccati ſpecies explicetur.

Addo cum Salmanticenſibus in tractatu de peccatis diſp. 10. dub. 1. §. 7. in fine, parum vel nihil referre ad hoc ut actio exterior debeat in confeſſione explicari, quòd in ſe habeat, aut addat, vel non addat malitiam ſupra interiorem: dummodo enim talis actio reipſa mala & peccatum grave ſit, ſive hoc habeat à forma ſibi inhærente, ſive exiſtente in alio actu, debet aperiri in confeſſione : quia iſtius præceptum non ſolùm malitiam, neque ſolùm actum cui inhæret, ſed quicquid denominatur abſolutè peccatum mortale, ſub ſe comprehendit ; nec curat unde actus accipiat hanc denominationem, ſed an reipſa illi ſubſternatur.

17. Objicies ultimò : D. Thomas hîc art. 1. 2. & 3. actibus externis, quos dicimus bonos vel malos ex genere, concedit bonitatem vel malitiam propriam, nempe ex proprio objecto & circunſtantiis ; fateturque hujuſmodi bonitatem vel malitiam eſſe priorem bonitate, & malitia actûs voluntatis, ab eaque diſtinctam & independentem. Ratio etiam id ſuadere videtur: Nam ideò iſte actus, *volo furari*, habet eſſe peccatum, quia ipſum furari eſt malum & peccaminoſum, non è contra ; ſi enim furari non eſſet malum, neque etiam eſſet velle furari : Ergo potiùs actus voluntatis ſumit malitiam ab actu exteriori, quàm è converſo actus exterior ab interiori.

18. Reſpondeo in actu exteriori duplicem eſſe diſtinguendam bonitatem & malitiam ; unam quæ convenit ei ex objecto, vel materia circa quam verſatur, & quæ idcirco *objectiva* dicitur ; alteram quæ ei competit ut exercetur à potentia exequente, mota à voluntate, & *formalis* appellatur. Prima eſt intrinſecè in actu exteriori ; non verò ſecunda, de qua ſolùm agimus in præſenti. Quando ergo S. Thomas tribus primis articulis hujus quæſtionis, actibus externis bonitatem vel malitiam propriam concedit, loquitur de bonitate duntaxat objectiva, quæ convenit eis quatenus ſunt voluntatis objectum ; non verò de formali, quæ ipſis competit quatenus ſunt voluntarij & liberi. Ut patet ex articulo 1. in corp. & in ſolut. ad 1. ubi ſic ait : *Dicendum quòd actus exterior eſt objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehenſum, & ordinatum per rationem, & ſic eſt prius bonum quàm actus voluntatis : inquantum verò conſiſtit in executione operis, eſt effectus voluntatis, & ſequitur voluntatem.* En quomodo tota illa bonitas vel malitia quam exterior actus habet à ratione antecedenter ad influxum voluntatis, convenit illi præcisè ut objecto, & ſic tantùm eſt objectiva, non verò formalis quæ eſt in executione operis, & *ſequitur bonitatem voluntatis quæ eſt principium ejus*, ut ait idem S. Doctor in corp. ejuſdem articuli. Quod etiam fusè explicat in 2. diſt. 4. qu. 1. art. 3. & qu. 2. de malo artic. 3. ubi ait : *Si conſideretur actus ſecundùm ſe malus, putà furtum vel homicidium, prout eſt in apprehenſione ſecundùm ſuam rationem, ſic primordialiter invenitur in ipſo ratio mali, quia non eſt veſtitus debitis circunſtantiis. Sed ſi accipiatur actus peccati, ſecundùm quod eſt in executione operis, ſic primordialiter & per prius eſt culpa in voluntate.*

Ex quo patet ſolutio rationis ſubjunctæ : nam cùm dicitur, ideò hic actus, *volo furari*, eſt malus, quia ipſum furari eſt malum, & non è contra, verum eſt, ſi ly *ideò* dicat cauſam objectivam & ſpecificativam : ex eo enim quòd exterior actio furandi ſecundùm ſe, & ut apprehenditur à ratione, eſt objectivè mala, refundit in actum voluntatis quo eligitur, & cujus eſt objectum, ſpeciem malitiæ ; ſicut omne objectum, inquantum objectum, dat ſpeciem actui ad illud terminato. Si autem ſermo ſit de cauſa omnino formali, quæ per ſeipſam denominat, propoſitio illa eſt falſa, & contraria abſolutè vera, nempe quod ideò furari eſt formaliter malum, quia volitio à qua procedit eſt formaliter mala : unde ſi hæc volitio ob aliquam rationem, ut propter ignorantiam invincibilem, à malitia excuſaretur, nequaquam ipſum furari eſſet tunc formaliter peccatum, aut pœnâ dignum, licèt adhuc tunc eſſet objectivè peccaminoſum. Eſt ergo inter actionem externam & internam mutua cauſalitas, & dependentia : nam exterior ut objectum, præcedit & ſpecificat interiorem ut actum ; interior verò ut forma & actio imperans, præcedit, & ſpecificat exteriorem ut effectum : ſicut eadem bonitas finis, ut eſt in intentione, eſt prior electione mediorum ; ut verò eſt in executione, illâ poſterior eſt. 19.

Agit D. Thomas qu. 21. de his quæ conſequuntur actus humanos ratione bonitatis aut malitiæ moralis, nempe de ratione laudabilis & vituperabilis, meriti & demeriti, ſed quia de his agemus in tractatu de merito, in præſenti abſtinemus.

DISSERTATIO THEOLOGICA.

DE CONSCIENTIA PROBABILI:

SEV DE OPINIONVM PROBABILITATE, ET DELECTV.

PRÆFATIO.

CVM fere ſopitus aut extinctus videretur ingens ille animorum ardor, quo ab octoginta circiter annis inter Theologos de auxiliis divinæ gratiæ diſceptatum fuerat, eâ contentione, cui parem aut certe majorem ſuperiora ſæcula non oſtendunt : cœptæ ſunt novæ quæſtiones agitari de conſcientia probabili, ſeu opinionum delectu, quæ aliarum locum in Academiis, ac etiam in animis occuparunt, & priſtinarum diſputationum contentiones inſtaurarunt. Augebatur quidem in dies Caſuiſtarum in ſcribendo licentia : ſed demum eò pervenit, ut palam aſſererent, licere cuilibet quamlibet in re morali opinionem eligere, & tutò ſequi, quæ aliquâ probabilitate, etſi tenuiſſimâ & minima, non careret. Quamprimùm hæc ſententia evulgata eſt, paucorum admirationem vel plauſum, ſed omnium penè, qui vel ſanæ Theologiæ principiis imbuti ſunt, aut qui pietatem colunt, in ſeſe odium concitavit. Principio omnium in ſeſe, ut novitas ſolet, oculos convertit : ſed quibus placebat licentia vivendi, iis ſumme placuit par opinandi licentia : & plurimorum inter vulgus, quod in pejus ſemper pronum eſt, ac præceps ruit, votum fuiſſet, ut obtineret hæc ſententia, tutò poſſe quemlibet in ſuo ſenſu abundare, & eam quidlibet opinandi & eligendi licentiam, in his quæ ad mores, vitamque inſtituendam pertinent, certiſſimam regulam eſſe, quæ periculum omne procul amoveret. Sed obſiſtebant cæteri, quibus melior ſententia inſederat, & qui his probabilitatibus pietatem peremptam, & Evangelium corruptum, cui male cum illa ſententia conveniat, ac demum iis laxitatibus latiſſimam perditioni viam apertam exiſtimabant. Sane ſuppetit hîc ingens Galliarum noſtrarum commendatio. Graſſabatur in aliis regnis hæc de probabilitate ſententia, cui pauciſſimi reclamabant. Sed cùm primùm in Gallias pervenit, reperit altiùs pietatem impreſſam animis, nec novandis rebus, veterumque ſententiis mutandis, adeò faciles eſſe Gallos. Cùm primùm licuit periculi magnitudinem pervidere, quod ex ea in omnem partem volubili ſententia imminebat ; certatim ab omnibus tentatum eſt, & pari omnium Ordinum conſenſu, ut hæc opinandi licentia, quæ in ſolam animarum perniciem vergeret, & in re Theologica pene monſtrum, extingueretur. Cœperunt Vniverſitates quotquot in Galliis celebres ſunt, nec probatos, nec probabiles libros configere : Epiſcopi, qua valent authoritate, ſuis ſubditis eorum lectionem interdicere ; ac demum S. Pontifex damnata Caſuiſtarum Apologia, qua in unum, quidquid alii ſparſerant collectum fuerat, conatus eſt, nedum veluti cauterio adhibito ſerpens malum cohibere, ſed

etiam ferro amputare. Hæc ita fere in Galliis noſtris, aut noſtrorum opera geſta ſunt: quibus cætera Regna hanc gloriam invidere poſſint, quòd eam ſententiam acriùs impugnaverint, & à S. Pontifice Apologiæ proſcriptionem impetraverint. Cùm itaque hæc palam & in omnium oculis agerentur, non mihi licuit, qui jam in lucem & commune bonum ſtudia mea conferre cœperam, ab hac graviſſima quæſtioſtione, quam quidam totius Theologiæ Moralis Baſim *vocant, abſtinere. Sed me præterea Alexandri VII. conſilium aut votum coëgit, qui in ultimis Generalibus Ordinis noſtri Comitiis, teſtatus eſt, optare ſe plurimum, ut à Theologis Thomiſtis tam gravi malo remedium adhiberetur. Nam cùm anno 1655. Patres Ordinis noſtri ex omnibus orbis partibus ſua Comitia celebraturi, Romam conveniſſent, evulgatum eſt in ipſis Comitiis, Summi Pontificis præceptum aut votum, ad cæteros, quotquot in orbe terrarum ſunt, Theologos deferendum, quò ſignificabatur,* tædere Sanctitatem ſuam novarum opinionum in hoc ſæculo ad moralem materiam introductarum, quibus diſciplina Evangelica reſolvitur, ac conſcientiis cum gravi animarum periculo illuditur, maximèque velle, à Theologis noſtris, in Eccleſiæ hoc morbo laborantis remedium, opus parari ex ſeveriori & tuta D. Thomæ doctrina, quâ hæc morum licentia, quæ in dies graſſatur, quaſi cauterio cohiberetur. *Et ſanè æquiſſimum erat, ut is quem Eccleſia Angelicum Doctorem, & Tridentina Synodus,* in dirimendis fidei controverſiis (*ut ſacer Concilij Orator refert*) lidium lapidem *probaverat; cujus doctrinam,* à Deo infuſam, & miraculis plenam, *Ioannes XXII.* veridicam & Catholicam, *Vrbanus V.* certiſſimam Chriſtianæ doctrinæ regulam, hæreſumque omnium peremptricem, *Pius V. commendaverant, & quam ut ſequeretur Florentiſſima Ieſu Societas (ut in ejuſdem Conſtitutionibus, decreto 56. Congreg. 5. videre eſt) plurimùm Clemens VIII. peroptabat: Is inquam, quem idem Clemens,* Divinæ voluntatis interpretem, *Paulus V.* Splendidiſſimum Catholicæ veritatis athletam, *& cujus ipſe Alexander VII.* inconcuſſa, tutiſſimaque dogmata noverat, *hujus arduæ & periculo pleniſſimæ controverſiæ de opinionum probabilium delectu, judex & arbiter conſtitueretur. Vtinam qui rebus Theologicis, ac potiſſimùm moralibus ſtudent, Angelicum Præceptorem ſequerentur: nullam ſanè in medium ſententiam protuliſſent, quæ & Vniverſitatum, & Epiſcoporum, & Romani etiam Pontificis cenſuras, & fulmina advocaſſet. Quod ad te attinet (Amice Lector) unum ſpondeo, nullam te cum D. Thoma ſecuturum ſententiam, ad quam tutiſſimè vitam omnem, & mores non exigas. Vt vides, cum periculo aliis creditur: Sed nemo unquam cum D. Thoma erravit. Vt enim qui* eum impugnavit, ſemper fuit de falſitate ſuſpectus; ita numquam à veritatis tramite, qui eum ſecutus eſt, deviavit. *Vale.*

ARTICVLVS PRIMVS.

Quid & quotuplex ſit conſcientia?

1. CONSCIENTIAM abyſſum eſſe multam eleganter tradit S. Bernardus in principio ſecundi libri de conſcientia: *Sicut enim* (inquit) *profundum abyſſi exhauriri non poteſt, ita cor hominis evacuari non poteſt; eſt enim quaſi mare magnum & ſpatioſum manibus, ubi reptilia quorum non eſt numerus: quia ſicut reptile latenter repit, & ſinuoſis anfractibus huc illucque deambulat, ita & hominis in conſcientia venenatæ cogitationes ſuaviter intrant, & exeunt, ut neſciat homo unde veniant, aut quò vadant.* Verùm licèt res ita ſe habeat quantùm ad ſecretiora cordis negotia (*prævum enim eſt cor hominis & inſcrutabile*, Jerem. 17.) quantùm tamen ad præſens attinet, non erit difficile conſcientiæ quidditatem, quibuſdam concluſionibus explicare; cùm etiam ex ipſa nominis ethimologia ſufficienter intelligatur.

2. Dico ergo primò, conſcientiæ quidditatem ſive naturam, rectè ex ipſa nominis ethimologia colligi.

Probatur: Nam vel ſumitur prout idem eſt ac *cordis ſcientia*, id eſt ſoli homini patens, ut eam ſumunt D. Bernardus lib. 2. de conſcientia cap. 8. Hugo lib. de anima cap. 11. vel à concluſione & ſcientia, ita ut conſcientia idem ſit ac *concludens ſcientia*, ut explicant D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. & Sylveſter in ſumma, verbo *conſcientia* num. 1. vel quatenus importat ordinem ſcientiæ ad aliquid; ita ut conſcientia idem ſit ac *cum alio ſcientia*, ut juxta magis propriam vocabuli ſignificationem docet D. Thomas 1. p. qu. 79. art. 13. & qu. 17. de verit. art. 2. ubi dicit *quod conſcientia addit ſupra ſcientiam, applicationem ſcientiæ ad actum particularem:* Sed quocumque ex iſtis modis ſumatur, benè intelligitur quid ſit conſcientia; licèt tertius magis rem explicare videatur, ut experientiâ conſtat, & omnes poſt S. Doctorem communiter tenent: Ergo &c.

3. Dico ſecundò: Conſcientia propriè loquendo neque eſt potentia, nec habitus, ſed actus; non voluntatis, ſed intellectûs, nempe judicium intellectûs practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ hîc & nunc à nobis agenda ſunt.

Hæc concluſio perfectè declarat quidditatem ſeu naturam conſcientiæ, & expreſsè docetur à D. Thoma qu. 17. de ver. art. 1. ubi ait: *Potentiæ vel habitui, propriè loquendo, hoc nomen attribui non poteſt, ſed ſolùm actui.* Et 1. p. qu. 79. art. 13. expreſsè docet conſcientiam non eſſe potentiam, ſed actum. Et probat: tum quia conſcientia poteſt deponi, & mutari, ſæpeque mutatur de mala in bonam, vel è contra; potentiæ autem, cùm ſint proprietates animæ, ſunt invariabiles & inſeparabiles: tum etiam quia conſcientia, ut nominis ethymologia indicat, eſt applicatio ſcientiæ ad aliquid; applicatio autem ſcientiæ ad aliquid non fit per potentiam, vel habitum, ſed per actum: Ergo conſcientia propriè loquendo non eſt potentia, nec habitus, ſed actus. Id etiam confirmat ex eo quod proprietates conſcientiæ, quæ ſunt teſtificari, ligare, inſtigare, accuſare, & remordere, ſeu reprehendere, conſiſtunt in actu, & non in habitu, vel potentia.

Dixi, *propriè loquendo*, quia (ut ibidem notat S. Doctor) impropriè, & nomen effectûs applicando cauſæ, ipſa potentia intellectiva, vel ſyndereſis, quæ eſt habitus primorum principiorum practicorum, nobis à natura inditus, conſcientia appellatur: quia ab intellectu vel ſyndereſi procedit conſcientiæ actus, non quidem immediatè, ſed mediantibus principiis ab ea cognitis; eo modo quo in ſpeculabilibus ex principiis per habitum primorum principiorum cognitis, elicitur ſcientifica concluſio alicujus veritatis, ad ſcientiæ habitum immediatè pertinentis.

4. Quod autem conſcientia non ſit actus voluntatis, ſed intellectûs, patet primò ex eodem S. Doctore, qui loco citato in reſp. ad 1. ait quod conſcientia *eſt quoddam mentis dictamen*. Secundò ex SS. Patribus: nam Origenes conſcientiam vocat *ſpiritum correctorem, pædagogum animæ*; S. Baſilius *naturale judicatorium animæ*; S. Chryſoſtomus *teſtem fideliſſimum*; & denique S. Bernardus & Hugo Victorinus, ſupra relati, dicunt conſcientiam eſſe *quaſi cordis ſcientiam*.

Ex effectibus quoque, & quaſi à poſteriori, conſtat conſcientiam pertinere ad intellectum: quia effectus illius ſolùm in intellectu inveniuntur, & actus ejus ſunt. Nam conſcientia dicitur teſtificari, ad Roman. 9. *Teſtimonium mihi perhibente conſcientiâ meâ.* Et 2. ad Corinth. 1. *Gloria noſtra hæc eſt, teſtimonium conſcientiæ noſtræ.* Dicitur etiam ſcire, aut eſſe aliquid in conſcientia quaſi in cognitione, Eccleſ. 7. *Scit enim conſcientia tua quòd tu crebrò maledixeris aliis:* Geneſ. 4. *Non eſt in noſtra conſcientia quis poſuerit eam in noſtris marſupiis.* Item conſcientia dicitur judicare, 1. ad Corinth. 10. *Vt quid libertas mea judicatur ab aliena conſcientia?* Præterea conſcientia dicitur errare, accuſare, excuſare, ligare, reprehendere: quæ omnes actiones ſunt intellectivæ, & ad intellectum pertinent: Ergo conſcientia non eſt actus voluntatis, ſed intellectûs.

5. Denique quod ſit actus intellectûs practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ à nobis hîc & nunc agenda ſunt, etiam conſtat: tum quia cognitio, ſeu conſideratio bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum in communi, pertinet ad ſcientiam moralem, non verò ad conſcientiam: tum etiam quia, ut ſuprà ex D. Thoma dicebamus, conſcientia eſt applicatio ſcientiæ ad opus, diſcernendo ſcilicet an ſit bonum, vel malum moraliter: hoc autem non poteſt contingere niſi circa actus morales in particulari ſub omnibus circunſtantiis inſpectos. Ex quo patet quod ſcientia & conſcientia ſe habent ſicut intelligere & dicere: quemadmodum enim dicere eſt intelligere cum quodam modo, ſcilicet exprimendo conceptum, ſeu producendo verbum, ita conſcientia eſt ſcientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus.

6. Dices: Conſcientia dicitur bona vel mala: Atqui bonum & malum non pertinent ad intellectum, ſed ad voluntatem: Ergo conſcientia non eſt actus intellectûs, ſed voluntatis.

Reſpondeo bonum & malum non ſolùm dici de voluntate, ſed etiam de intellectu practico, juxta illud Pſalmi 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*, quia regulat & dirigit opera bona: unde cùm conſcientia ſit actus intellectûs practici, dicitur bona vel mala, non formaliter, ſed regulativè.

7. Dico tertiò, conſcientiam ex parte objecti A primò dividi in bonam & malam, ſeu veram & falſam.

Probatur: Quia vel intellectus practicus per ſuum actum attingit veritatem ſive bonitatem operationis moralis, vel non? Si primum, eſt conſcientia vera, ſive recta, aut bona: ſi ſecundum, falſa, vel erronea, aut mala.

Secundò dividitur ex parte aſſensûs in certam, probabilem, & dubiam, ad quam reducitur ſcrupuloſa.

Probatur etiam facilè: quia aliquando conſcientia abſque omni prorſus formidine judicat aliquid eſſe bonum vel malum; aliquando verò ita uni parti aſſentitur, ut tamen habeat formidi- B nem de oppoſita; aliquando etiam ita anceps eſt, ut neutri parti ſciat ſe determinare; ſicut enim in conſilio eſt inquiſitio & judicium, ita & in conſcientia: Sed primum efficit conſcientiam certam; ſecundum probabilem; tertium dubiam: Ergo &c. Diximus autem ſcrupuloſam reduci ad dubiam, quia ſicut dubia ex apparentibus, ita ſcrupuloſa ex leviſſimis, & interdum ridiculis rationibus ſuſpendit judicium.

De conſcientia eleganter differit Hugo Victorinus lib. 2. de anima cap. 9. ubi ſic ait: *Conſcientia bona titulus eſt religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, reclinatorium aureum, gaudium Angelorum, arca* C *fœderis, theſaurus Regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber ſignatus & clauſus, & in die judicij aperiendus.*

Articvlvs II.

An licitum ſit ſequi opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ favet præcepto?

§. I.

Præmittenda ad reſolutionem quæſtionis. D

8. NOTANDVM primò, opinionem probabilem communiter illam dici, quæ rationes aliquas habet ſuadentes veritatem illius, cum formidine tamen alterius opinionis oppoſitæ: ut colligitur ex D. Thoma 1. p. qu. 79. art. 9. ubi ait: *Opinio ſignificat actum intellectûs, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius.* Unde opinio probabilis eſſentialiter habet annexam formidinem alterius partis oppoſitæ; & apparentiæ tantùm ac veriſimilitudini, non autem evidentiæ aut certitudini nititur, ut eleganter declarat D. Bernardus 5. de conſider. cap. 2. his verbis: *Intellectus rationi* E *innititur, fides authoritati, opinio ſola veriſimilitudine ſe tuetur. Habent illa duo certam veritatem: ſed fides clauſam & involutam; intelligentia nudam & manifeſtam. Cæterùm opinio certi nihil habens, verum per veriſimilia quærit, potiùs quàm apprehendit.* Et infrà: *Poſſumus ſingula hæc definire: Fides eſt voluntaria quædam & certa prælibatio propalatæ veritatis. Intellectus eſt rei cujuſdam inviſibilis certa & manifeſta notitia. Opinio eſt quaſi pro vero habere aliquid quod falſum eſſe neſcias.*

Ex quo inferes, opinionem non computari inter virtutes intellectuales: quia, ut diſcurrit S. Thomas 1. 2. qu. 57. art. 2. ad 3. *Habitus virtutis determinatè ſe habet ad bonum, nullo autem modo ad malum: unde ſoli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus ſemper dicitur verum, & nunquam falſum: opinio verò & ſuſpicio poſſunt eſſe veri & falſi, & ideò non ſunt intellectuales virtutes.* Quare ibidem art. 5. quinque tantùm virtutes intellectuales conſtituit; tres ſpeculativas, nempe habitum primorum principiorum, ſapientiam, & ſcientiam, quæ circa veritatis ſpeculationem verſantur; & duas practicas, nimirum, prudentiam, & artem, quæ agibilia & factibilia reſpiciunt.

Notandum ſecundò, duplicem à Theologis 9. ſolere diſtingui probabilitatem: unam intrinſecam, quæ à motivis intrinſecis, ſeu à rationibus eam ſuadentibus petitur: aliam extrinſecam, quæ à motivis extrinſecis, qualia ſunt Doctorum ſuffragia & teſtimonia, ſumitur. Unde Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 3. poſt alios Recentiores quos refert, ſic definit opinionem probabilem: *Opinio probabilis eſt aſſenſus intellectûs de aliqua re, qui nitatur rationi vel authoritati alicujus momenti, quamvis adſit nonnulla partis oppoſitæ formido.* Et ſubdit: *Quando ejuſmodi aſſenſus innititur rationi, dicitur probabilitas intrinſeca; extrinſeca, quando authoritati.*

Notandum tertiò, aliud eſſe opinionem ali- 10. quam eſſe tutiorem, & aliud, eſſe probabiliorem: opinio enim dicitur tutior, quæ magis à periculo peccandi removet; probabilior verò, quæ veritati & rationi apparet conformior. Unde fieri poteſt quod aliqua opinio ſit magis tuta in praxi, & tamen ſpeculativè ſit minùs probabilis, ut patet de ſententia D. Bonaventuræ, docentis lapſum in peccatum mortale teneri ſtatim ſub præcepto ad confeſſionem, habitâ copiâ Confeſſoris; hæc enim haud dubiè tutior eſt, licèt communiter habeatur minùs probabilis. Regula ergo ſecuritatis moralis in opinionibus, non ex majori vel minori probabilitate, ſed ex carentia periculi offendendi Deum penſanda eſt. Regula verò probabilitatis ex majori vel minori apparentia veritatis deſumi debet.

Notandum quartò: Quod quando quæritur in 11. titulo, *An licitum ſit ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris?* non eſt ſermo de ſequela ſpeculativa, ſed de practica: concedimus enim quod in Scholis, diſputationis gratiâ, poſſit defendi quælibet propoſitio moralis, habens minorem, imò & minimam probabilitatem, dummodo non ſit temeraria: ſed ſolùm eſt quæſtio de ſequela in praxi, ſeu quando homo tenetur operari, & aliquam actionem moralem, cui ſubeſt peccandi periculum, exercere.

Notandum quintò, tria ab omnibus ferè Theo- 12. logis circa opinionum probabilitatem ut certa ſupponi, & totidem in controverſiam verti. In primis ut certum ſupponitur, licitum eſſe ſequi conſcientiam & opinionem probabilem, aſſerentem aliquid licitè poſſe fieri, dum factâ ſufficienti diligentiâ, alia tutior & probabilior non apparet. Hanc ſuppoſitionem fusè infrà art. 7. oſtendemus contra Wendrochium, exiſtimantem meram probabilitatem, nunquam tutam morum regulam eſſe poſſe, nec unquam operantem ex illa à peccato excuſare, etſi veritatem ignoret invincibiliter: nunc breviter ſuadetur. Deus non exigit ab homine impoſſibilia: Ergo cùm non poſſit ſemper in rebus moralibus evidentiam & certitudinem mathematicam veritatis habere, licitè poteſt operari juxta opinionem

probabilem, cùm factâ sufficienti diligentiâ, juxta conditiones rei & personæ, aliud probabilius vel tutius non apparet.

Secundò certum est, hominem non teneri semper sequi tutiorem sententiam, sed posse sequi minùs tutam, si illa appareat probabilior, seu veritati conformior. Patet hoc duplici exemplo: nam Divus Bonaventura, & Hugo à Sancto Victore, tenent lapsum in peccatum mortale teneri statim sub præcepto ad confessionem, habitâ copiâ Confessoris: negant verò Divus Thomas, D. Antoninus, & communiter alij, qui relictâ D. Bonaventuræ opinione, quæ tutior est, D. Thomæ sententiæ, utpote probabiliori, adhærent. Item celebris difficultas est inter Theologos, an circunstantiæ intra eandem speciem aggravantes sint necessariò in confessione exprimendæ? aliis partem affirmativam, aliis negativam sequentibus: unde illi quibus pars negativa videtur probabilior, possunt eam tutâ conscientiâ sequi, etsi alia sit tutior, ac securior, & magis à peccandi periculo removeat pœnitentem.

Tertiò certum est, quod si sententia minùs probabilis ex ratione seu motivo intrinseco, motivô extrinsecô, seu adventitiâ authoritate, fiat certa moraliter, potest quis licitè & tutò eam sequi: tunc enim absolutè probabilior est, & dicitur solùm minùs probabilis secundùm quid, à ratione videlicet, cujus vis contrariæ authoritatis pondere prorsus infringitur.

13. Hæc, ut dixi, ferè apud omnes sunt certa. Sed dubitatur primò, an licitum sit sequi opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto? Secundò, utrum in concursu duarum opinionum æquè probabilium, teneamur eligere tutiorem? Tertiò, utrum unius tantùm Doctoris suffragium, seu authoritas, per se sufficiat ad reddendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi?

14. Partem affirmativam, quantùm ad hæc tria, tenent plures ex recentioribus Theologis & Casuistis, existimantes, omnes opiniones probabiles, probabilitate quantumvis tenui & debili, esse tutas, & à peccato excusare. Ex quo principio tres deducunt conclusiones, seu tres statuunt probabilitatis gradus, tribus sequentibus propositionibus comprehensos.

Prima propositio est: *Cùm quis in aliquo casu morali agnoscit unam opinionem esse probabilem, illam scilicet quæ affirmat actum esse licitum, potest tutâ conscientiâ juxta illam operari, nec tenetur inquirere, an opinio contraria, quæ dicit actum esse illicitum, sit æquè probabilis, aut probabilior.* In hoc primo gradu conveniunt communiter recentiores Theologi & Casuistæ, ex quo ad alium laxiorem transierunt, qui graviores difficultates ac periculosiores involuit: pro quo est

Secunda propositio: *Quando in aliqua materia morali duæ sunt opiniones oppositæ, æquè probabiles, licitum est unicuique amplecti quam maluerit, etiamsi illa quam relinquit, tutior sit.*

Tertia propositio: *Cùm in aliqua quæstione de moribus sunt duæ opiniones probabiles, quarum una est minùs probabilis, & minùs tuta, licitum est in conscientia illam sequi, etsi contraria longè sit probabilior & tutior.* Unde Caramuel (vir sanè in multis perdoctus, sed in laxandis conscientiis, & dilatandâ probabilitatis doctrinâ infœliciter satax, ut infrà patebit) Theol. fundam. num. 275. editionis Francofordiensis, & 451. editionis Lugdunensis, confidenter asserit, *omnia purè probabilia esse licita.* Et ibidem num. 268. aliàs 441. sic ait: *Solent aliqui angi scrupulis, & suadere solent, etiam præcipere, viam tutiorem in materia probabili: at ipsi videntur mihi non percallere probabilitatis essentiam, & ideò in commentario meo in regulam D. Benedicti, disp. 6. de opinione probabili, num. 58. & 61. duas Theses posui. Prima erat: Omnes opiniones probabiles sunt per se æquè tutæ & securæ. Secunda: Benigniores, etsi aliquando sint minùs probabiles, per accidens sunt semper utiliores, & securiores.* Et in præludio ejusdem Theologiæ fundam. applaudit Dianæ, solertissimo probabilitatum adinventori, ac divulgatori, quòd complures opiniones reddendo probabiles, reddiderit licitas, ipsumque appellat *Agnum Dei, qui abstulit peccata mundi*, ut infrà art. 6. referemus. Similia habet Tamburinus, novissimus Societatis scriptor, lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 3. num. 3. ubi hæc scribit: *Qui aliquid operatur motus ex opinione probabili, benè operatur & sine peccato, etiam opinione probabiliori relictâ, etiam omissâ tutiore, etiam communi, etiam in articulo mortis: quia dum probabilitate, sive intrinsecâ, sine extrinsecâ, quantumvis tenui, modò à probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.* Juxta hunc ergo Authorem, & alios Recentiores ab eo citatos, sine ullo peccandi periculo, imò nec scrupulo, quisque in praxi sequi potest opinionem quantumvis tenuiter probabilem, opinione etiam probabiliori relictâ, nec non & communi, etiam in articulo mortis, ubi de æternitate jacitur alea.

15. Addunt aliqui, quòd licèt quis certis ac manifestis argumentis alicujus sententiæ falsitatem ostendi posse existimet, non ideò tamen fas est ut illam improbabilem judicet, modò alicui docto probetur: quia potest & debet sibi persuadere, rationes suas, & argumenta, quæ sibi videntur invicta, ab alio solvi posse. Hoc docet Thomas Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 6. Sayrus in clavi, & ex illis Escobarius, his verbis: *Accidere assolet, ut tibi probabiliter opinanti ratio aliqua in contrarium conveniens videatur: sed non inde opinio probabilitatem amittit, quia licèt tu illam non valeas solvere rationem, alius solvere quibit, idque tibi debes persuadere, cùm sæpe multæ tibi rationes insolubiles exponantur, quæ ab aliis facili negotio solvuntur: quare imprudenter te gereres, si ob hanc causam, aliorum opiniones, quæ ut probabiles circunferuntur, ut improbabiles abdicares.* Unde juxta hos Authores, ex sola fere novorum Casuistarum authoritate probabilitas opinionum pensari debet, nec unquam Theologo licitum erit, aliquam Casuistarum sententiam, quam ex Patribus aut Scripturis manifestè falsam esse compererit, improbabilem censere: nam semper illud occurret: *Quod tibi videtur insolubile, alius solvere poterit: Quod tu cum Scriptura & Patribus conciliare non potes, conciliabit alius.* Sileo alia probabilitatum monstra, de quibus fusè infrà dicemus, & propositæ difficultatis resolutionem aggredior.

§. II.

§. II.

Concluſio negativa ſtatuitur, & ex Scriptura ac SS. Patribus ſuadetur.

16. DIco igitur, non eſſe licitum operari ſecundùm opinionem minùs probabilem, ſed in rebus dubiis, & in opinionum probabilium conflictu, partem probabiliorem ſequendam eſſe.

Pro hac ſententia Mercorus noſter in libro de praxi opinionum refert pluſquam viginti Doctores: inter quos præcipui ſunt D. Thomas Doctor Angelicus, S. Bonaventura Doctor Seraphicus, irrefragabilis Alenſis, ſubtilis Scotus, ingenioſus Cajetanus, S. Antoninus, ob eximiam quâ pollebat in dirigendis conſcientiis, & conſiliis dandis prudentiam & ſapientiam, *Antoninus conſiliorum* dictus, Soto, Sylveſter, Navarrus, Conradus, Almaïnus, Adrianus, aliique antiqui Theologi & Canoniſtæ: quos è Recentioribus citant & ſequuntur Candidus Phylaletus, ſeu potiùs Andræas Blancus, è Societate Ieſu, qui primus in Italia ſub eo nomine adversùs oppoſitam ſententiam calamum ſtrinxit, & ut ait Mercorus, *hujus noſtri ſæculi libertatem opinandi in moralibus compeſcuit primus*; Antonius Merenda, in Academia Bononienſi Eminens, ut vocant, id eſt primariæ Iuris cathedræ moderator, probabilitatum hoſtis infenſiſſimus, qui longo opere videtur illas in totum damnare, & à prudentiæ regno, ac conſcientiæ tribunali longiſſimè abigere. Quod etiam diligentiſſimè præſtare conati ſunt Joannes Sinnichius, Doctor Lovanienſis, in libro quem nuper edidit de Saüle Iſraëliticæ gentis protomonarcha, præcipuè lib. 1. cap. 14. & ſequentibus, & Proſper Fagnanus, vir inſignis, & Romæ utriuſque ſignaturæ Referendarius, qui tribus ſummis Pontificibus Urbano VIII. Innocentio X. & Alexandro VII. in graviſſimis negotiis inſervivit; & licèt ab annis ſuprà viginti octo, oculorum lumine ſit privatus, aliorum tamen oculis ac manibus tantâ dexteritate uſus eſt, ut nobiliſſima Commentaria in libros Decretalium ediderit, in quorum primo, exponendo caput *ne innitaris*, totam hanc probabilitatis materiam eruditè & copiosè pertractat, viginti ſex pro noſtra aſſertione afferens rationes, & pro ea plures Canoniſtas referens, nimirum Ioannem Andream, Abbatem, & alios in cap. *per tuas* 2. de Simon. & in cap. *tua nos*, de homicidio, Oſtienſem in proœmio ſummæ col. 2. Baldum in lege *Ab eo*, cap. *Quomodo & quando judex*, Antonium de Butrio, & Petrum de Ancharano, ut habetur in conſiliis ipſius Ancharani, conſil. 210. incipiente *inter contraria*. Eidem ſententiæ adſcribit Iuriſconſultos, qui affirmant in opinionum diſcrepantia eligendam eſſe veriorem (cùm ab eis pro eodem uſurpetur opinio verior, & opinio probabilior) ut Geminianum, Matthæum Matthefil, Henricum Boich, & alios. Quibus demum adjungit Doctores alios, qui ſentiunt ex duabus opinionibus, quarum una ſit communis, alia verior, eligendam eſſe veriorem, & melioribus rationibus fulcitam, & hoc ſervari tam in Rota, quàm in ſacra Congregatione Concilij, tradit num. 347. Denique Doctores Academiæ Pictavienſis die 21. menſis Iunij anni 1665. de hac propoſitione (in Theſibus, à plurimis Societatis Ieſu Diſcipulis propugnandis, & Rectori, totique Academicorum cœtui dicatis, contentâ) *Agendi regula proxima, conſcientia eſt: probabilem ſequi tuto licet, etiam probabiliore poſthabitâ*, hanc tulere cenſuram: *Hæc propoſitio, quoad ſecundam partem generatim ſumpta, quatenus ad omnem probabilitatem, & caſum extendi poteſt, falſa eſt, & temeraria, & in varias morum corruptelas inducens.*

17. His adjungi poſſunt quidam Ordines Religioſi, qui in ſuis Conſtitutionibus, aut Capitulorum Generalium Decretis, ſuis diſtrictè præcipiunt, quod in controverſiis moralibus ſequantur opiniones magis probabiles; ut Ordo Sanctiſſimæ Trinitatis cap. 3. conſtit. de officio Lectorum; Ordo Theatinorum in ſpeciali decreto quinti Capituli Generalis, & in duabus Epiſtolis, quas Præpoſitus Generalis ad omnes ſuos direxit; & Ordo Prædicatorum, qui in Capitulo Generali Romæ celebrato anno 1655. admonitione 14. ſingulos Theologiæ Profeſſores admonet, *ut nimis animoſa extrinſecarum probabilitatum ſuffragia devitent; & ſanæ Angelici noſtri Præceptoris doctrinæ, in omnibus, præſertim verò in moralibus, ubi preßiùs de ſalute & indemnitate animarum agitur, adhærere ſatagant.* Quod ut alacriùs ab omnibus præſtetur, notificat & declarat univerſis, hoc ſummoperè conſonare expreſſæ voluntati Sanctiſſimi D. N. Alexandri divinâ providentiâ Papæ VII. qui iſtud univerſo Ordini ita præſcribi imperavit. His præmiſſis:

18. Probatur primò concluſio ex Scriptura, quæ docet nos debere, quantùm ſcimus & poſſumus, obedientiam præſtare Deo in obſervantia mandatorum ejus, ut patet ex illo Deuteron. 26. *Hodie Dominus Deus præcepit tibi ut facias mandata hæc atque judicia, ut cuſtodias & impleas ex toto corde tuo, & ex tota anima tua:* id eſt, quantùm unuſquiſque ſcit & poteſt, ut interpretes communiter exponunt. Unde ait Propheta Pſal. 118. *Tu mandaſti mandata tua cuſtodiri nimis:* id eſt *valdè*, & quantùm ſcimus & poſſumus. Sed qui operatur ſecundùm opinionem minùs probabilem, quæ ſtat contra præceptum, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto (v. g. pictor qui nullam neceſſitatem habens pingendi, pingit in die feſto, quia id licere probabile exiſtimat, etſi oppoſitum judicet probabilius) non facit quantùm ſcit & poteſt, ut cuſtodiat Dei præceptum; ſcit enim magis conducere ad obſervantiam ejus, ſequi probabiliorem ſententiam, quàm adhærere minùs probabili, & de facto abſtinere à pingendo: Ergo qui operatur ſecundùm opinionem, quam minùs tutam & minùs probabilem judicat, relictâ probabiliori, non excuſatur à peccato & tranſgreſſione præcepti.

19. Probatur ſecundò concluſio ex illa formidabili voce Chriſti Matth. 7. *Quam arcta via & anguſta eſt, quæ ducit ad vitam, & pauci ſunt qui inveniunt eam!* Si autem liceat operari juxta quamcumque opinionem probabilem, relictâ eâ quam probabiliorem & ſecuriorem judicamus, via cœli non arcta & difficilis, ſed latiſſima & planiſſima erit, imò à novis Caſuiſtis, novas opiniones probabiliores quotidie in Eccleſiam inducentibus, tantoperè dilatata & complanata, ut nemo ferè ſit, qui cum ſuis ambitionibus, uſuris, ſuperfluitatibus, & deliciis, per eam commodè ambulare non poſſit; hac enim Maximâ ſuppoſitâ, vix reperies actionem ullam pravam, quæ licita non ſit, quia vix ulla eſt quæ à recentioribus Caſuiſtis licita non aſſera-

tur, & à peccato non excuſetur, ut patebit infrà, cùm novorum Caſuiſtarum exceſſus, ſeu potiùs nova probabilitatum monſtra referemus. Unde Baſſeus apud Caramuelem in Theol. Regul. diſp. 6. *Ex opinionum varietate* (inquit, *jugum Chriſti ſuaviter ſuſtinetur: poſſet namque evenire, pleroſque hominum rebelles ſe prodere, ſi ad aliquid determinatè agendum conſtringerentur, eo modo quo tenemur mandata naturalia Dei implere. Providentiâ ergo ſuperna cautum eſt, unicam tantùm viam operationum moralium non dari, ſed rectam inveniri poſſe actionem, ſive juxta unam, ſive juxta alteram opinionem operentur mortales: ſicut eſt melius hercle plures eſſe vias ad Matritum ducentes, quàm ſi unica tantùm via reperiretur; nam illam vel nimis latam eſſe oporteret, aut per eam tranſeuntes impediri, & cum moleſtia pergere eſſet opus* &c. *Ergo* (infert Caramuel) *Eccleſia Catholica fœlicior debet dici, quòd exuberet ſanctiſſimis & doctiſſimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones: quia damnarentur plurimi, quos ſententiæ probabilitas ſalvat; nec inde Eccleſia infœlix, quòd Doctores opinentur paſſim, ſed & inde fœlicior, quòd benigniùs & faciliùs ſuos poſſit ad lauream empyream promovere.* Idipſum alij Recentiores paſſim profitentur, aſſerentes novorum Caſuiſtarum ſolertiâ & induſtriâ viam ſalutis quotidie planiorem & faciliorem reddi; quia ab ipſis novæ opiniones probabiles quotidie excogitantur: *Si jam autem ſunt probabiles quæ antea non erant, jam non peccant homines, cùm antea peccarent; cùm omne probabile à peccato excuſet*, inquit idem Caramuel ibidem.

20. Addunt alij, gratulandum eſſe huic ſæculo, quòd inventa ſit via medendi morbis animarum, longè uberiori ac fœliciori ratione, quàm medeatur corporibus medecina naturalis; quandoquidem Medicus corporis, ſi ægroto egenti remediis calidis applicet frigida, vel è converſo, non minuit vim morbi, ſed auget: at non ſic in ſpirituali Medico animarum, qui poteſt applicare contraria remedia probabilium opinionum, æqualiter profutura. En tibi exempla. Tenetur pœnitens reſtituere centum aureos: Confeſſarius ſuadet ut ſtatim integrè reſtituat; neque enim eſt capax abſolutionis, qui cùm poſſit totum reſtituere, ſine juſta cauſa vult differre, aut reſtitutionem facere per partes, ut poſt D. Thomam 2. 2. qu. 62. art. 8. docent communiter Theologi. At pœnitens vix ad hanc reſtitutionem inducitur: quare Medicus ſpiritualis applicat ei remedium opinionis probabilis, quam aliqui docent, ſcilicet poſſe eum differre reſtitutionem, aut illam per partes facere, ut interea aliquid inde emolumenti percipiat, ſi Dominus nolit dilationem parùm ſibi noxiam concedere.

Similiter præcipit Confeſſarius famulo, ne de cætero ducat concubinam in domum domini ſui, ne præbeat illi occaſionem peccandi; cùm id nefas ſit, ſecundùm opinionem proculdubio & veriorem & tutiorem, quam ſequuntur Sylveſter, verbo *occaſio*, Cajetanus, & alij: ſed ægrè ferente famulo hoc præceptum, & timente ne fortè à domino ejiciatur, Medicus animarum porrigit illi medicamentum contrarium oppoſitæ opinionis, quam tenet Azorius tomo 2. inſtit. moral. lib. 12. cap. ultimo qu. 8. licere ſcilicet famulo deducere concubinam in domum domini horâ certâ, vel in alium locum ubi ſcit eam ſolitam cum illo peccare. Quinimò idem de iis, qui lucri causâ non ſolùm aſſociant, ſed etiam ſellâ geſtatoriâ portant meretrices in domum Amaſij, dicit Diana, ſe conſultum reſpondiſſe, alios referens reſol. moral. p. 3. tract. 6. reſol. 11. Nec minùs juxta hanc ſecundam opinionem putant conſulere ſaluti pœnitentis, quàm ſecundùm primam, cùm juxta illos, omnes opiniones probabiles ſint tutæ, & à peccato excuſent.

21. Verùm quantùm hæc abſurda & periculoſa ſint, & à communi SS. Patrum & virorum ſapientum ſenſu aliena, quis non videat? Quid enim abſurdius, quàm dicere, novorum Caſuiſtarum induſtriâ & ſolertiâ viam ſalutis quotidiè dilatari? Nam ut rectè & eleganter ait Sinnichius libro ſuprà citato de Saüle Iſraëliticæ gentis Protomonarcha. p. 262. *Profectò tam non poteſt humana ſolertia ad ſemitam cœli adjicere digitum unum latitudinis, quàm non poteſt ad ſtaturam hominum adjicere cubitum unum longitudinis. Etenim qui vitæ hominis conſtituit terminos, qui præteriri non poterunt, ipſe conſtituit viæ cœli terminos, qui dilatari non poterunt: ipſe quoque conſtituit viæ tartari terminos, qui contrahi non poterunt; atque adeò & illa permanet arcta, prout ab ipſo conſtituta eſt, & iſta perſeverat ſpatioſa, prout ab ipſo conſtituta eſt.* Unde Mechlinienſis Archiepiſcopus anno 1655. die 18. Februarij, decretum edidit, quo omnes Caramuelis libros à ſua diœceſi proſcripſit, & inter alias proſcriptionis ſuæ cauſas, iſtam allegat: *Eum variis in locis apertè profiteri, ſeſe ad hoc ſtudiosè laborare, ut multarum ſententiarum probabilitates introducendo, plurima faciat hominibus licita, quæ hactenus æſtimantur eſſe peccata; & ſic viam cœli in dies latiorem & faciliorem reddat. Quaſi verò poſſit adinventionibus ſuis mendacem facere ſermonem evangelicum Domini noſtri Ieſu Chriſti, dicentis: Intrate per anguſtam portam, quia lata eſt porta & ſpacioſa quæ ducit ad perditionem, & multi ſunt qui intrant per eam. Quàm anguſta porta, & arcta via eſt quæ ducit ad vitam, & pauci ſunt qui inveniunt eam!*

22. Addo quod, hoc ſemel poſito (nempe novorum Caſuiſtarum ſolertiâ & induſtriâ viam ſalutis quotidiè dilatari & faciliorem reddi) alia major abſurditas, ſeu potiùs impietas ſequeretur, nimirum his poſtremis temporibus, millies quàm priſcis, ad æternam ſalutem faciliùs perveniri; cùm quotidie novæ opiniones probabiles à Caſuiſtis introducantur. Unde noſter Mercorus Inquiſitor Mantuanus, in libro de praxi opinionum limitata, pag. 492. reſpondens ad prædicta verba Caramuelis, ſic ait: *Si novæ huic fœlicitati Eccleſiæ, quam ſupponit hic Auctor, eſſet plaudendum, quòd ab opinatoribus fideles ad lauream Empiream promoverentur faciliùs, eſſet ſimul condolendum infœlicitati Eccleſiæ ſæculorum antecedentium, quibus hæc janua cæli fuit clauſa*; & cum magno Guigone Carthuſianorum quondam Generali exclamandum: *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſerationè digniſſimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant!*

23. Id etiam quod addunt novi Caſuiſtæ, nempe eodem probabilitatis remediô contrarios animi morbos poſſe ſanari, doctrinæ SS. Patrum manifeſtè repugnat. Nam ſi magnum

Gregorium de morbis animi conſulamus, de- A que remediis quibus ſanandi ſunt: reſpondebit in proleg. paſtora. par. 3. *Non una eademque exhortatio cunctis congruit, quia non cunctos par morum qualitas adſtringit: ſæpe namque aliis officiunt, quæ aliis proſunt; quia & plerùmque herbæ quæ hæc animalia enutriunt, alia occidunt; & levis ſibilus equos mitigat, catulos inſtigat; & medicamentum quod hunc morbum imminuit, alteri vires jungit; & panis qui vitam fortium roborat, parvulorum necat.* Et homil. 32. in Evang. *Cæleſtis medicus* (inquit) *ſingulis quibuſque vitiis obviantia adhibet medicamenta. Nam ſicut in* B *arte medicinæ calida frigidis, frigida calidis curantur; ita Deus noſter contraria oppoſuit medicamenta peccatis.* Idem docet Chryſoſtomus homil. 5. ad populum Antioch. ubi ſic habet: *Contraria contrariis curare medicorum filij jubent. Ex crapula ergo nata eſt febris; inediâ morbum corrigunt. Ex triſtitia quis infirmus eſt: lætitiam huic aptam medicinam eſſe ducunt. Sic & animæ ægritudinibus fieri oportet.* Ignoraverunt ergo SS. Patres novam illam artem medendi morbis animarum, quam novi Caſuiſtæ adeò extollunt & prædicant, & recens illud ac mirabile probabilitatis pharmacum, quo ſolo putant contrarios animi morbos poſſe ſanari. Unde iterum redit illud ma- C gni Guigonis: *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione digniſſimos!* &c.

24. Probatur tertiò concluſio ex D. Chryſoſtomo homil. 44. in Matth. ubi ſic habet: *Si veſtimentum emturus, unum giras negotiatorem, & alterum, & ubi meliores veſtes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas, an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi ſincerè veritas Chriſti venundatur, & ubi corrupta, & veriorem eligere pluſquam veſtimentum?* Quibus verbis apertè docet, quod ſicut ex præcepto prudentiæ tenemur emere veſtes meliores, ita & eligere veriorem & probabiliorem ſententiam. Quam rationem fusè §. 5. expendemus. D

25. Probatur quartò ex D. Bernardo libro de præcepto & diſp. cap. 14. ubi docet ad bonam actionem duo requiri, nempe charitatem in intentione, in electione veritatem: quorum alterum ſi defuerit, vitioſam illam aliquatenus eſſe pronuntiat. *Vt interior oculus* (inquit) *verè ſimplex ſit, duo illi eſſe arbitror neceſſaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem. Nam ſi bonum quidem diligat, ſed verum non eligat, habet quidem zelum Dei, ſed non ſecundùm ſcientiam: & neſcio quemadmodum judicio veritatis, vera eſſe poſſit cum falſitate ſimplicitas.* Sed qui eligit opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, non habet in electione veritatem; E cùm non eligat id quod ſibi videtur verius & probabilius; imò potiùs eam aliquo modo ſpernit, cùm rejiciat ſententiam, quæ magis videtur ipſi veritati conſona: Ergo ille non rectè eligit, nec habet interiorem oculum verè ſimplicem.

26. Probatur quintò ex Divo Thoma quodlib. 9. articul. 15. ubi ait quæſtionem, an licitum ſit habere plures præbendas, *periculosè determinari, quia ambigua eſt, dum Theologi Theologis, & Iuriſtæ Iuriſtis inveniuntur contraria ſentire.* Sed ſi liceret eligere opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, nullum eſſet periculum in deciſione hujus quæſtionis, propter diverſas opiniones Doctorum; quæcumque enim opinio, ſive probabilior, ſive minùs probabilis eligeretur, homo excuſaretur à peccato; cùm juxta Adverſarios omnes opiniones probabiles ſecuræ ſint, imò ut ait Caramuel ſupra citatus, *Benigniores, etſi aliquando ſint minùs probabiles, per accidens ſunt ſemper utiliores & ſecuriores.* Ergo juxta D. Thomam non licèt ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris.

Confirmatur ex eodem S. Doctore quodlib. 8. 27. art. 13. ubi etiam quærit, *An ille qui habet plures præbendas peccet ex hoc ipſo quod opiniones Magiſtrorum ſunt in contrarium?* Et reſpondet in argumento ſed contra: *Poteſt eſſe quod in tali caſu aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas ſit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod ſit illicitum: Ergo videtur quod ſine peccato poſſit poſſidere plures præbendas.* Et in corp. articuli concludit, *quod ſi ille qui poſſidet plures præbendas in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione plures præbendas habeat, periculo ſe committit, & ſic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quàm propriam ſalutem.* Sed qui ſequitur opinionem minus probabilem, in concurſu probabilioris, habet aliquod motivum ad cõtrarium opinandum; imò magis urgent rationes in oppoſitum, quod opinio quam ſequitur ſit falſa, quàm propria ſuadeant motiva quod ſit vera; unde non poteſt non induci in quandam dubietatem & formidinem de ejus veritate, ut infrà oſtendemus: Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, qui ſequitur opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, non poteſt à peccato excuſari.

Præceptori Angelico concinit Doctor ſubtilis, 28. cujus mentem circa hanc quæſtionem nuper aperuit, & egregiè proſecutus eſt Anonymus quidam ejus Diſcipulus, Theologiæ Profeſſor in conventu Toloſano RR. Patrum Recollectorum, opuſculo de Prudentia Chriſtiana, contra abuſum quintæ conſcientiæ, ſic enim, obſcurè licèt, opinionem probabilem vocat. Duo ſolùm, ex variis quæ adducit, Scoti teſtimonia referam. Unum habetur in 3. diſt. 25. qu. 1. num. 8. ubi ait: *In moralibus quando ſunt altercationes de aliquo peccato, quando primò eſt mortale, ut ſi unus peritus in ſcientia dicat quod non licet ſic mercari, & alius dicat quod licet; tutius eſt non procedere ſic nec ſic, ſed expectare quouſque veritas pateat aliunde: ſi enim ita eſſet quod unus Doctor diceret aliquem peccare moraliter niſi ſic faceret, & alius quod peccaret ſi ſic faceret, tunc ſimplex foret perplexus: ideò benè videndum eſt in moralibus, antequam aliquid aſſeratur, quia videlicet cùm habens duas opiniones contrarias perplexus ſit, periculosè ſe determinaret ad unam, niſi re diligenter inſpectâ, illam probabiliorem agnoſceret.* Alterum deſumitur ex 4. diſt. 11. qu. 6. ubi ſic habet: *Cùm multis ſit probabilior pars negativa, non ſine peccato aliquis ſe exponit dubio, ſequendo affirmativam minùs probabilem.* Ex quibus patet utriuſque Scholæ, Angelicæ, & Subtilis, Principes ac Duces, apertè ſtare pro noſtra ſententia.

§. III.

Ratio fundamentalis noſtræ concluſionis exponitur.

RATIO fundamentalis noſtræ concluſionis 29. poteſt ſic breviter proponi. Ad rectitudinem operationis requiritur certitudo ſaltem mo-

ralis de ejus honestate, excludens moralem formidinem: Sed qui sequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto; v. g. qui facit aliquem contractum, quem probabiliùs existimat esse usurarium, aut simoniacum; vel qui absque necessitate pingit in die festo, probabile existimans id sibi licere, licèt oppositum judicet probabilius & verisimilius, non habet talem certitudinem: Ergo non rectè & honestè operatur. Major est certa: quia ut actus sit honestus & moraliter bonus, debet dirigi à prudentia, quæ est generalis regula actuum humanorum: prudentia autem, cùm sit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem saltem moralem in suo objecto. Unde rectè dicunt Salmanticenses t. 2. qu. 57. art. 4. num. 4. *Sicut virtus intellectualis speculativa in eo consistit, ut intellectus per se fallibilis rebus necessariis & infallibilibus conformetur: ita virtus intellectualis practica* (qualis est prudentia) *in eo sita est, ut res seu actiones ex se contingentes, formæ infallibili, per quam intellectus in eas influit, conformentur.*

31. Minor etiam non apparet minùs evidens: Quis enim affirmare audeat se habere moralem certitudinem de honestate illius operationis, quæ magis mala quàm bona sibi apparet, & de qua hoc judicium & dictamen habet: probabilius & verisimilius est, hanc actionem esse malam & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minùs probabili, quæ stat contra præceptum, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto, non potest non habere tale judicium & dictamen in intellectu; cùm opinio probabilior favens præcepto, dictet, & suadeat probabilius esse & verisimilius, actionem illam esse malam & illicitam: Ergo qui sequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto, non habet certitudinem moralem de honestate & bonitate morali suæ operationis.

32. Confirmatur: Qui habet suspicionem, scrupulum, aut dubium, quod aliqua actio sit illicita, non habet certitudinem moralem de ejus honestate & bonitate morali: Sed qui sequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, habet non solùm suspicionem, scrupulum, aut dubium, quod actio quam facit sit illicita, sed etiam aliquid majus, nempe conscientiam probabilem, imò & majorem probabilitatem, ut patet, cùm pro hac parte validiora habeat motiva quàm pro alia: Ergo non habet moralem certitudinem de rectitudine & honestate suæ operationis.

33. Respondent Adversarij: Eum qui operatur ex opinione minùs probabili, quæ favet libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, habere certitudinem moralem de rectitudine & honestate suæ operationis: quia licèt habeat hoc judicium speculativum, *probabilius & verisimilius est hanc actionem esse malam & illicitam*, v. g. pingere in die festo, vel plures habere præbendas sine dispensatione, aut offerre pecuniam pro beneficio, tanquam motivum, non tanquam pretium, habet tamen simul aliud judicium practicum & reflexum, certificans conscientiam de rectitudine operationis, nempe illud: *Sequens quamcumque sententiam probabilem, tutò operatur, & securus est de rectitudine & honestate suæ operationis*; vel, ut alij dicunt, *Qui probabiliter incedit, tutò incedit.* Unde addunt dubium quod ille habet de rectitudine suæ operationis, esse merè speculativum, subindeque posse stare cum certitudine practica. Quod ut explicent, duplex in intellectu judicium distingunt: unum quod appellant *practicè practicum*, quia est applicatum ad opus, & operationem humanam immediatè regulat & dirigit: aliud quod *simpliciter practicum* nominant, quia licèt circa agibilia versetur, adhuc tamen ad opus singulare applicatum non est, nec actum humanum immediatè dirigit; & subdunt, quod licèt istud judicium in eo qui sequitur sententiam minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, dubium sit & incertum, habeatque necessariò adjunctam formidinem partis oppositæ, aliud tamen est firmum ac certum, & excludit omnem dubietatem practicam, & moralem formidinem de malitia morali suæ operationis.

34. Hæc responsio & doctrina est præcipuum ac ferè unicum adversæ sententiæ fundamentum, unde ad illam tanquam ad tutissimum asylum semper confugiunt Adversarij, cùm vi argumentorum premuntur, eoque dogmate, *Qui probabiliter incedit, tutò incedit*, veluti fortissimo clypeo, omnia quæ in ipsos vibrantur tela, putant se posse repellere. Sed difficile non est eos ab illa arce depellere, & murum hunc arietare, clypeumque illum stramineum penitùs infringere.

35. In primis enim ab ipsis quæro, an illud dogma sit certum, vel tantùm probabile? Certum esse si respondeant, pergam quærere undenam istam certitudinem repetant? An ex Scriptura? At multis Scripturæ locis impugnatur hoc dogma, nullo stabilitur, ut ex suprà dictis patet. An ex Patribus? Sed nec ullum pro ipso afferre possunt Patrum testimonium. An ex ratione? Nec ullam pariter rationem evidentem & demonstrativam possunt adducere. Si verò dicant tale dogma esse tantùm probabile, ut proculdubio dicere tenentur, manifestum est illud non esse medium sufficiens ad certificandum hominem de rectitudine suæ operationis, subindeque non posse omnem dubietatem practicam, & moralem formidinem à conscientia tollere, seu moralem certitudinem ipsi tribuere de rectitudine & honestate suæ operationis: sicut enim ex contingenti solùm contingens, ita & ex probabili & fallibili, non nisi probabile & fallibile sequi potest.

36. Dices fortè: Quod licèt tale dogma ab intrinseco, seu à rationibus & motivis intrinsecis, non sit certum & infallibile, sed probabile tantùm & opinabile, ab extrinseco tamen habet omnimodam certitudinem & infallibilitatem, nempe ex suffragio & authoritate plurium gravium Theologorum, & Casuistarum, qui illud certum esse asserunt, & omnimodam securitatem spondent quamcumque opinionem probabilem sequentibus, etiam in concursu probabilioris & tutioris, ut suprà ex Caramuele & Tamburino visum est.

37. Sed contra: Omnes illi Theologi, & Casuistæ (esto eruditione, sapientiâ, & pietate celebres sint) non sunt haud dubiè tantæ authoritatis in Ecclesia, quantæ D. Augustinus, Doctorum aquila, & humanorum ingeniorum apex, eique sapientiâ, prudentiâ, eruditione, pietate, & animarum zelo, multò inferiores existunt; & tamen ille S. Doctor ingenuè profitetur securitatem à se datam nihil valere apud Deum, si à lege divina dissentiat. *Ecce* (inquit homil. 11.) *dat tibi se-*

ſecuritatem procurator, quid tibi proſit ſi pa- A *terfamilias non acceptet? Procurator ſum, ſervus ſum; vis tibi dicam, vive quomodo vis, Dominus te non perdet. Securitatem tibi procurator dedit; nihil valet ſecuritas procuratoris: utinam tibi Dominus ſecuritatem daret, & ego te ſecurum facerem: Domini enim ſecuritas valet, etiamſi nolim; mea nihil valet, ſi ille noluerit.* Cùm ergo Deus ſecuritatem non promiſerit quamcumque opinionem probabilem ſequentibus, nec ullum hujus dogmatis in Scriptura aut SS. Patribus extet veſtigium; & illud ratione firmâ probari non poſſit, imò potiùs rationi videatur contrarium, ut infra patebit, manifeſtum eſt illud à novorum Theologorum & Caſuiſtarum ſuffragio non poſſe omnimodam ſecuritatem & firmitatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, quæve operantem ex opinione minùs probabili, in concurſu probabilioris, à peccato excuſet. Unde Lactantius libro tertio cap. 13. rectè admonet: *Ne trahamur authoritate cujuſquam; ſed veritati potiùs accedamus.* Et ſubdit: *Nullus hîc temeritati locus eſt: in æternum ſtultitiæ pœna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.*

38. Addo novorum Theologorum & Caſuiſtarum authoritatem & ſuffragium, non poſſe ultra probabilitatis ſphæram aliquam ſententiam evehere: unde quamvis prædicto dogmati accedat extrinſecum illorum ſuffragium, ſemper remanet intra limites & terminos probabilitatis; ſubindeque moralem certitudinem cauſare nequit, nec omnem formidinem & dubietatem practicam à conſcientia expellere: nam, ut ſupra dicebamus, ſicut ex contingenti ſolùm contingens, ita & ex probabili & fallibili non niſi probabile & fallibile ſequi poteſt.

39. Ex quo patet, judicium reflexum de probabilitate ſententiæ minùs probabilis, in concurſu probabilioris, non poſſe certificare conſcientiam de rectitudine operationis, & omnem formidinem ac dubietatem de malitia ejus excludere: dubietas enim & formido non poſſunt excludi, niſi per aliquod principium firmum & certum: Sed iſtud dogma Adverſariorum: *Sequens quamcunque probabilem ſententiam, tutò operatur: vel qui incedit probabiliter, tutò incedit*, non eſt certum aut firmum, ſed dubium, incertum, & duntaxat probabile & opinabile, ut jam oſtendimus: Ergo &c.

40. Confirmatur primò: Dubitatio debet ſemper tolli per aliquid certius eo de quo dubitatur: Sed prædictum dogma Adverſariorum non eſt certius eo de quo dubitatur, putà *an liceat habere plures præbendas? An licitum ſit pingere in die feſto &c.* utrumque enim ſolùm probabile E eſt, ſubindeque incertum & fallibile: Ergo per tale dogma, ſeu per judicium reflexum de probabilitate ſententiæ, non poteſt tolli omnis formido & dubietas de malitia morali operationis.

41. Confirmatur ſecundò: Si probabilitas reflexè cognita in aliqua opinione, ſeu judicium reflexum de probabilitate alicujus ſententiæ, formidinem & dubietatem de malitia morali operationis excluderet, ſequeretur affirmationem eſſe cauſam negationis, & poſſem rectè concludere me non habere de aliquo formidinem & dubietatem, quia de eo habeo formidinem & dubietatem: Sed hoc abſurdum eſt: Ergo & illud. Se-

quela patet: quia formido & dubietas ſunt de intrinſeca ratione opinionis probabilis; nam ut ait D. Thomas qu. 14. de verit. art. 1. *Tunc eſt diſpoſitio opinantis, quando intellectus magis inclinat in unam partem, ſed de oppoſita dubitat:* & 1. p. qu. 79. artic. 9. *Opinio* (inquit) *ſignificat actum intellectûs, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius:* Ergo ſi judicium reflexum de probabilitate alicujus ſententiæ, tollat formidinem & dubietatem de malitia morali operationis, ſequitur affirmationem eſſe cauſam negationis, & me non habere de aliquo formidinem & dubietatem, quia de illo habeo formidinem & dubietatem. B

Confirmatur tertiò: Si ex vi probabilitatis ſententiæ minùs probabilis operans poſſet certificari hîc & nunc ſe non peccare, ipſam eligendo, nullus unquam peccaret, ſequendo conſcientiam dubiam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor eſt certa: nam ut ait D. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Si ille qui habet plures præbendas in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures præbendas habet, periculo ſe committit; & ſic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quàm propriam ſalutem.* Et Caietanus tomo 1. opuſcul. tract. ultimo reſp. 13. dubio ultimo: *Si applicatio* (inquit) *ad opus* C *fluctuat circa rectum & obliquum moris, ſcrupulus eſt conſcientiæ, contra quem illicitè agitur, & obliquitas moralis incurritur.* Sequela verò Majoris probatur: Non datur conſcientia dubia, niſi ſimul concipiatur cum aliqua probabilitate; ideò enim quis de veritate alicujus propoſitionis dubitat, & fluctuat inter utramque partem contradictionis, quia utrinque habet rationes probabiles: Ergo ſi ſola probabilitas reflexè cognita in aliqua opinione, certificat conſcientiam de rectitudine & honeſtate operationis, ſequitur nullum unquam ex conſcientia dubia peccare; nam ſemper habebit aliquod principium ipſum certificans de honeſtate & rectitudine ſuæ operationis, nimirum iſtud: *Sequens* D *quamcunque ſententiam probabilem, de honeſtate & rectitudine ſuæ operationis ſecurus eſt.*

42.

§. IV.

Aliæ rationes expenduntur.

PRÆTER rationem jam adductam, quæ præcipua & fundamentalis eſt, plures aliæ ſuppetunt ad noſtram concluſionem ſuadendam, & ad probandum non eſſe licitum ſequi opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto.

Prima eſt: Sententia minùs probabilis, licèt E ſecundùm ſe, & dum non apparet alia probabilior, ſit probabilis, tamen comparatione factâ ad probabiliorem, non manet probabilis, ſed falſa & improbabilis cenſetur: Atqui ſententiam cognitam improbabilem & falſam, nemo tutâ conſcientiâ ſequi poteſt: Ergo nec ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris. Major, in qua eſt difficultas, probatur: Sic ſe habet minùs verum ad intellectum, ſicut minùs bonum ad voluntatem: Sed ſic eſt quòd reſpectu voluntatis, licèt quodlibet verè bonum ſit amabile, ſecundùm ſe ſumptum, tamen comparatione ad majus bonum, non eſt amabile, neque bonum; unde factâ comparatione inter

43.

majus & minus bonum, voluntas non potest A eligere minus, repudiato majori, ut in tractatu de actibus humanis disp. 9. art. 3. fusè ostendimus: Ergo similiter licèt opinio minùs probabilis, secundùm se, & præscindendo ab alia probabiliori, probabilis sit, & possit tutâ conscientiâ eligi; secùs tamen in concursu alterius probabilioris.

44. Potestque hæc ratio & doctrina illustrari & confirmari ex D. Thoma 1. p. qu. 50. art. 1. ad 1. ubi ex Aristotele docet, medium comparatum ad unum extremum, alterum extremum videri; v. g. tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum; & media fidium, gravis, comparata ad B ultimam dicitur, & acuta ad primam; fuscum comparatum ad nigrum, album dicitur, & nigrum, si comparetur ad album. Ex quo ibidem infert S. Doctor, post Damascenum, Angelos dici immateriales & incorporeos, quantùm ad nos; & comparativè ad Deum dici materiales & corporales. Unde cùm opinio minùs probabilis medict inter improbabilem & probabiliorem, licèt comparativè ad improbabilem probabilis sit, facta tamen comparatione ad probabiliorem, censetur improbabilis; subindeque in concursu illius tutâ conscientiâ eligi nequit.

Ex qua ratione præcipuum Adversariorum fundamentum penitùs evertitur: esto enim quòd ille qui sequitur quamcunque probabilem sententiam, tutò operetur, & de rectitudine suæ operationis securus sit, non sequitur tamen posse tutâ conscientiâ eligi minùs probabilem, in concursu probabilioris; quia, ut jam ostendimus, comparatione ad probabiliorem, censetur aut videtur improbabilis; nemo autem tutâ conscientiâ sententiam improbabilem sequi potest.

45. Secunda ratio: Dictamen regulans rectam operationem non debet esse indifferens ut conformetur, vel non conformetur legi æternæ, quæ est prima regula bonitatis & rectitudinis nostrarum operationum, ut docet S. Thomas 1. 2. qu. D 19. art. 4. sed debet quantùm est de se ipsi conformari, saltem quantùm ad apparentiam, id est, debet magis ipsi conforme quàm difforme apparere: sicut horologium, ut sit recta mensura durationis rerum corporearum, debet quantùm est de se, comparari motui cœli, qui est prima regula & mensura omnium motuum inferiorum: Atqui dictamen rationis fundatum in opinione minùs probabili stante contra præceptum, in concursu probabilioris quæ favet præcepto, ne apparenter quidem legi æternæ conformatur; quia stante opinionum conflictu, non magis apparet non conformari, quàm conformari, quia pars probabilior magis suadet non conformari: Ergo tale dictamen non potest esse E regula rectæ operationis.

46. Tertia ratio: Ille non agit rectè, qui in sua operatione non sequitur dictamen rationis: Sed talis est qui relictâ opinione probabiliori sectatur minùs probabilem: Ergo &c. Major patet: quia dictamen rationis est proxima & immediata regula morum, ut docet S. Thomas loco supra citato. Minor verò suadetur: Dictamen rationis nihil est aliud quàm inclinatio potentiæ rationalis ad assensum: Sed qui relictâ opinione probabiliori sectatur minùs probabilem, non sequitur hujusmodi inclinationem; cùm inclinatio intellectûs feratur ad illam partem contradictionis, pro qua sunt fortiora motiva, & magis convincentia, qualia sunt ea quibus opinio probabilior innititur: Ergo qui relictâ opinione probabiliori sectatur minùs probabilem, non sequitur dictamen rationis.

Quarto ratio: Qui facit opus quod probabiliùs credit posse displicere amico, etiamsi probabiliter credat non displicere, contemnit amicum, subindeque contra leges amicitiæ peccat: v. g. quis probabiliùs putat amicum graviter offendi, si in domum suam recipiat ejus inimicum, quamvis probabiliter credat non offendi, si vult nihilominus recipere inimicum, contemnit amicum, quia ita agit, ut etiam si contingat amicum lædi, non curet; si enim timeret eum lædere, vitaret periculum ipsum lædendi: Sed qui sequitur opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, asserentis actum esse illicitum, facit opus quod probabiliùs credit displicere Deo, etiamsi probabile credat ipsi non displicere; eatenus enim opus displicet Deo, quatenus in se illicitum est: Ergo qui sequitur sententiam minùs probabilem, asserentem actum esse licitum, in concursu probabilioris, affirmantis ipsum esse illicitum, peccat contra legem amicitiæ quam Deo exhibere tenetur. 47.

Quinta ratio: Licèt ignorantia invincibilis excusat à peccato, non tamen ignorantia vincibilis, quia una tollit ab actu rationem voluntarij, non verò altera, ut art. 7. fusè expendemus: Sed qui sequitur opinionem minùs probabilem, quam putat esse falsam, & à lege æterna discordantem, relictâ eâ quam veriorem & probabiliorem, ac divinæ legi magis consonam existimat, non habet ignorantiam invincibilem, sed vincibilem veritatis; tum quia ratione formidinis, annexæ opinioni minùs probabili, errorem aliquo modo prævidet; tum etiam quia veritatem aliquo modo contemnit, non curando de alia sententia, quam probabiliorem, subindeque veritati magis consonam aut propinquam arbitratur: Ergo ille qui sequitur sententiam minùs probabilem, faventem libertati, relictâ probabiliori, quæ stat pro præcepto, non excusatur à peccato. 48.

Sexta ratio: Qui habet suspicionem, scrupulum, seu levem credulitatem, quòd aliqua actio est illicita, peccat, & quidem mortaliter, si cum tali suspicione, scrupulo, vel credulitate levi, in gravi materia operetur: Ergo à fortiori ille peccat, qui habet conscientiam non solùm dubiam & scrupulosam, sed etiam probabilem, imò & probabiliorem, quòd actus quem facit sit illicitus. Consequentia patet: quia probabilitas de malitia actûs, præsertim si magna sit, qualis illa est, quæ probabiliori sententiæ convenit, magis accedit ad certitudinem de illa, quàm levis suspicio, scrupulus, aut dubium: Ergo si ille qui agit contra dictamen conscientiæ dubiæ, aut scrupulosæ, existimantis aliquem actum esse illicitum, peccat, à fortiori ille qui agit contra opinionem, quam non solùm probabilem, sed etiam probabiliorem existimat, & quæ asserit actum esse illicitum, & legi divinæ contrarium, non excusabitur à peccato. 49.

Antecedens verò expressè habetur in jure, in cap. *per tuas* 2. de Simonia, ubi decidit esse peccatum mortale operari contra conscientiam scrupulosam, nisi priùs formido & scrupulus

deponantur. Item in cap. *Inquisitioni* de sentent. excom. cùm propositus esset casus, *An conjux habens conscientiam de impedimento dirimente, possit reddere & exigere debitum conjugale?* Respondetur distinguendo, *an talis habeat hujusmodi conscientiam ex credulitate probabili & discreta, an verò ex credulitate levi & temeraria?* & in hoc secundo casu dicit textus: *Quod ad pastoris sui consilium (conscientiâ levi & temerariæ crudelitatis explosâ) licitè poterit non solùm reddere, sed etiam exigere debitum conjugale.* Per parenthesim illam innuens, quòd si credulitatem illam, etsi vel temerariam, non exploderet, sine dubio, debitum petendo vel reddendo, peccaret.

50. Confirmatur ex D. Thoma quodlib. 8. art. 13. ubi ait: *Duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cùm aliquis fornicatur: alio modo, faciendo contra conscientiam, etiamsi non sit contra legem; ut si conscientia dictat alicui quod levare festucam de terra sit peccatum mortale. Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione.* Ergo ex D. Thoma ille peccat qui elicit aliquam actionem, quam ex conscientia dubia seu scrupulosa existimat esse illicitam, licèt talis actio revera non sit illicita, nec legi divinæ contraria. Unde cùm ille qui habet conscientiam probabilem, imò & probabiliorem, de malitia suæ operationis, fortiora motiva habeat, & magis convincentia, quòd ea illicita sit, quàm ille qui ex conscientia dubia seu scrupulosa eam malam existimat, si iste peccet, à fortiori & ille peccabit.

§. V.

Eadem veritas ratione morali suadetur.

51. RATIONES hucusque expositæ, Theologicæ sunt, & ex purissimis ac limpidissimis Angelici Doctoris fontibus sumptæ; ea quam hîc expendemus, moralis erit, & ex dictamine prudentiæ, seu communi virorum prudentum judicio & existimatione petitâ, ac fundata in percelebri illo sacrorum Canonum dogmate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, de quo fusè art. 5. Cùm enim dubium sit ac incertum, an rectè operemur, sequendo sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, & nullus dubitet licere sequi probabiliorem & tutiorem, relictâ minùs tutâ & minùs probabili, recta ratio & prudentia suadent, huic potiùs adhærere sententiæ, quæ nulli prorsus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quàm illi quæ nos probabili saltem errandi & peccandi periculo reddit obnoxios.

52. Gallici Annales referunt, Henricum IV. recentis & inclitæ memoriæ Gallorum Regem, cùm ex colloquio, quod eo postulante habitum est inter Doctores Catholicos, & hæreticæ pravitatis Ministros, audiisset ab iis, qui tum aderant hæreticis Ministris, eos qui Catholicam fidem sequerentur, dummodo piè & rectè viverent, in via æternæ salutis ambulare; Catholicis Doctoribus ex adverso asseverantibus, eos qui Calviniſtarum doctrinam sectarentur, non posse ad æternam fœlicitatem pervenire; Regem, inquam, sapientissimè dixisse, id prudenti consilio convenire, ut Catholicam & Romanam potiùs fidem amplecteretur, quàm Calvinianæ sectæ adhærere perseveraret: quippe ex partis utriusque consensu, se posse, Romanæ Ecclesiæ fidem profitendo, futuræ beatitudinis compotem fieri; at secundùm Catholicorum doctrinam, si Calvinianam hæresim non abjuraret, æternæ damnationis pœnam devitare non posse: viri porro prudentis esse, in salutis negotio partem tutiorem sequi. Quæ ratio in summo Principe usque adeò valuit, ut repudiatis Calvini erroribus, in Romanæ Ecclesiæ partes migraverit.

Simili discursu in præsenti materia uti licet: cùm enim incertum ac dubium sit, an liceat sequi sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, idque plures graves & docti Theologi constanter negent: è contra verò omnes Doctores, tam qui nostræ adhærent sententiæ, quàm qui oppositam amplectuntur, unanimiter, nulloque prorsus discrepante, tutò nos posse probabiliorem sequi sententiam, relictâ minùs probabili, profiteantur: nonne viri prudentis est, in salutis negotio, à quo tota hominis pendet fœlicitas, tutiorem & probabiliorem partem sequi, relictâ minùs tutâ, & minùs probabili, nec se exponere probabili in materia morum errandi periculo, *in qua* (ut ait Lactantius) *si quid erratum fuerit, vita omnis evertitur.* *Lib. 3. cap. 7.*

53. Confirmatur: Homo non minùs debet esse cautus in his quæ ad salutem animæ spectant, quàm in illis quæ ad salutem corporis pertinent: Sed qui in istis uteretur opinione minùs probabili, relictâ probabiliori, imprudenter omnino & stultè ageret; v. g. qui medicamentum reciperet, quod probabiliùs putaret esse mortiferum; vel qui navi se committeret, quam probabiliùs crederet perituram; aut qui sponte ingrederetur sylvam, quam probabiliùs putaret à latronibus inhabitatam: Ergo à fortiori imprudenter agunt, qui salutem spiritualem animæ, opinioni minùs probabili, & minùs tutæ committunt, & qui (ut verbis Hugonis Victorini utar) *non timent animæ suæ legem dare, quam corpori suo præscribere nolunt.*

54. Confirmatur ampliùs: Si ex præcepto prudentiæ tenemur emere vestes, quæ meliores & commodiores nobis apparent, & sumere medicinam, quam credimus salubriorem, aut eligere viam, quam arbitramur tutiorem; à fortiori prudentia imperat, vel saltem suadet, in materia morum probabiliores, & tutiores vias sectari, & *veriorem eligere plusquam vestimentum*, ut discurrit D. Chrysostomus supra §. 2. relatus. Et certè *filij hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt*, ut ait Christus Lucæ 10. homines enim sæculares & mundani, in agibilibus sæculi, & bonorum temporalium administratione, omnem quam possunt securitatem sollicitè quærunt: novi autem hujus sæculi Theologi & Casuistæ, quibus animarum cura commissa est, & qui divini luminis dispensatores & administri (ut Dionysius Angelos appellat) non incongruè dici possunt, vias minùs tutas, & minùs probabiles, probabilioribus & tutioribus anteponi posse profitentur; idque in salutis negotio, quod omnium maximum est, & à quo, ut supra dicebamus, tota hominis pendet fœlicitas: & quod mirere magis, in ipso etiam mortis articulo, in quo æternitatis jacitur alea; mortis enim articulus (inquiunt) novam

operationum moralium regulam non inducit, A ſubindeque quod in decurſu vitæ licitum eſt, in ipſo etiam mortis articulo, tutâ conſcientiâ fieri poteſt.

55. Sed quàm noxia & periculoſa ſit hæc ſententia, non ſolùm rationes adductæ manifeſtè declarant, verùm etiam plura ſuadent exempla, à graviſſimis Authoribus relata: inter quæ illud celebre eſt, quod de quodam Philippo Cancellario Pariſienſi (quem damnatum eſſe dicunt, eò quòd beneficiorum pluralitati nolens contra aliorum ſententiam renuntiare, in ipſo mortis articulo dixerit ſe velle vim probabilitatis opinionum experiri, & videre an hæc ad damnationem ſufficeret) referunt Dionyſius Carthu- B ſianus opuſc. de pluralitate beneficiorum, Spondanus, & Maluenda ad annum 1238. & ante illos Cantipratanus, integerrimæ fidei vir, & ut ait Carthuſianus, *litteratus, & nobilis*, lib. 1. de apibus cap. 19. §. 5. ubi de prædicto Philippo loquens, ſic ait: *Illum agonizantem in morte Guillelmus Pariſienſis Epiſcopus paternâ ſolicitudine viſitavit, rogavitque eum ut opinioni cederet de pluralitate beneficiorum, & omnia beneficia ſua, exceptô unô in manus Eccleſiæ reſignaret. Renuit ille, experiri ſe velle dicens, utrum eſſet damnabile beneficia plura tenere. Mortuus eſt ergo ſic. Poſt paucos autem dies, cùm dictus Pariſienſis Epiſcopus, finitis Matutinis, orare* C *vellet, vidit inter ſe & lumen quaſi umbram hominis tetram nimis: Elevatâ ergo manu conſignat ſe, & ſi ex parte Dei ſit, præcipit ut loquatur. Cui reſpondit apparens: Alienus à Deo ſum, ſed tamen miſerabilis factura ejus. Et Præſul: Tu quis es? Cui ille reſpondit: Ego ſum Cancellarius ille dudum miſerrimus. Rurſus Epiſcopus, elatô altiùs gemitu, Et quomodo, inquit, tibi eſt ſic dolenti? Male, ait, imò quàm peſſimè, quia damnatus ſum æternâ morte. Et Epiſcopus: Heu ait, chariſſime, quæ cauſa tuæ damnationis? Tres ſunt, inquit, cauſæ quare morte perpeti ſum damnatus. Prima eſt, quòd recentiores fructus annuos contra pauperes timidè reſervavi. Secunda eſt,* D *quòd contra ſententiam plurimorum, de pluralitate beneficiorum quaſi licitè tenendorum, opinionem propriam defenſavi, & in hoc me periculo mortalis culpæ commiſi. Tertia eſt, & illa graviſſima omnium, quòd abominabili carnis vitio, in ſcandalum multorum, multo tempore laboravi. Et ad Epiſcopum mox ſubjunxit: Eſtne (inquit) finitus mundus? Et Epiſcopus: Miror, ait, te litteratiſſimum quondam virum hoc quærere, cùm me adhuc vivum cernas, & omnes nos viventes adhuc mori neceſſe ſit, antequam mundus inſtante judiciô finiatur. Et ille: Non mireris, inquit, quia nec ſcientia, nec opus, nec ratio eſt apud* E *inferos viventi. Et hæc dicens, umbra ab oculis mirantis evanuit. Ipſe autem Epiſcopus (non tamen ſub perſona ſua, quaſi hæc vidiſſet) in prædicatione ſua clericis omnibus recitavit.* Hæc Cantipratanus. Ex quibus evidenter habetur, unam ex cauſis damnationis illius Cancellarij fuiſſe, quia contra plurimorum ſententiam tenuerat licitum eſſe habere plura beneficia, & in hoc ſe damnationis periculo expoſuerat: Sed hæc ſententia tunc temporis erat probabilis; nam, ut ait D. Thomas (qui eodem tempore vivebat, & qui Cantipratani fuit condiſcipulus) quodlib. 9. art. 15. *Inveniuntur de iſta quæſtione* (an ſcilicet licitum ſit habere plures præbendas) *Theologi Theologis. & Juriſta Juriſtis contraria ſentire:* Ergo periculum damnationis reperitur in ſequenda opinione minùs tuta & minùs probabili, in concurſu probabilioris & tutioris.

Quod alio exemplo relato à B. Petro Damiano, piiſſimo & doctiſſimo Cardinali, opuſc. 34. cap. 5. confirmari poteſt. *Clericus* (inquit) *Colonienſis Eccleſiæ vadum fluminis tranſibat; & ecce Beatus Severinus, ejuſdem Eccleſiæ nuper Epiſcopus, equi ejus habenas apprehendit, eumque retinens ſiſtit. Cùmque ille in ſtuporem verſus, & graviter admiratus, cur illic tam clarus, & tam celebris famæ vir moraretur, inquireret; da mihi, ait, manum tuam, & quæ circa me ſunt non auditu diſce, ſed tactu. Cùmque datam manum fluctibus Epiſcopus immerſiſſet, tantus eam ardor abſorbuit, ut undique carnes ejus reſolutæ diffluerent, & oſſa nuda vix hærentibus articulis remanerent. Ad quem Clericus: Cùm nomen, inquit, tuum in tanta benedictione ſit apud nos, & fama tua conſonis totius Eccleſiæ præconiis celebretur, cur te peſtilens hæc vorago conſtringit, tantoque, proh dolor! incendio cruciaris? Ad quem S. Epiſcopus: Nihil, ait, aliud in me remanſit ultione plectendum, præter hoc tantùm, quia dum in aula regia conſtitutus, imperialibus me conſiliis vehementer implicui, Canonicæ ſynaxis officia, per diſtincta horarum ſpatia non perſolvi: manè quippe ſimul omnia coacervans, tota die negotiis ingruentibus ſecurâ libertate vacabam. Ob hanc itaque negligentiam Horarum, ardoris hujus fero ſupplicium.* Ex quo patet, S. illum Epiſcopum in purgatorio graviter cruciatum, ob eam ſolùm rationem, quòd ut imperatoriæ curiæ negotiis per diei decurſum liberiùs vacaret, Horas canonicas manè totas ſimul recitabat: Atqui tunc operabatur ex opinione probabili; cùm plures Caſuiſtæ doceant licitum eſſe, ob rationabilem cauſam, Horas divini Officij prævenire, illudque totum manè ſimul recitare, quando oportunitas illud horis debitis recitandi, propter urgentes occupationes, prævidetur non affutura: Ergo falſum eſt, omne probabile eſſe licitum & honeſtum, & quamcumque opinionem probabilem, probabilitate quantumvis tenui, excuſare à peccato, ut recentiores Caſuiſtæ docent: ſubindeque veriores & probabiliores ſententias eligere ſemper tenemur, & prudens illud Auguſtini conſilium ſequi: *In his quæ ſalutis ſunt,* TENE CERTVM, DIMITTE INCERTVM. 56.

§. VI.

Aliud argumentum morale.

DABIT veniam Lector eruditus, ſi ad hoc novorum Caſuiſtarum dogma, cujus tantum eſt virus, ut omnem penè Theologiam moralem infecerit, penitùs evertendum, aliud argumentum morale ſubjiciam, ex eo deſumptum, quòd in antiquis Patribus, & in Eccleſiæ Doctoribus, nullum extet ipſius veſtigium; ut vel ex eo cerni poteſt, quòd nullus omninò à Caſuiſtis, ad illud ſtabiliendum, vel Scripturæ, vel Patrum locus adducatur. *Cogitet autem apud ſe, quiſquis in re omnium graviſſima falli non vult* (ſubdit eleganter Wendrochius) *an aliquid veriſimilitudinis habeat, præcipuum cardinem Theologiæ moralis, ab omnibus Patribus ignoratum eſſe, & his poſtremis temporibus retectum. Omnino probabilitatis doctrina, ſiquidem vera eſſet, & non infidam ſecuritatem afferret,* 57.

ferret, nil commodius, nil ad evellendos ſcru- A
pulos aptius, nil ad complanandum ſalutis iter
expeditius. Magnum ſalutis præſidium nactus
eſſet qui eam didicit; magno adminiculo privare-
tur qui eam neſcit. Hinc fit ut in recentiorum Ca-
ſuiſtarum ſcriptis, ſingulis penè verſibus inculce-
tur. Cur igitur tantum arcanum vel Patribus in-
vidit Deus, vel nobis Patres inviderunt? Cur
ipſi probabilitatibus iſtis nihil utuntur? Cur ſic-
ubi in rebus agendis non eſt ipſis explorata veri-
tas, tantùm timoris præ ſe ferunt, ne fortè quod
eis videtur rectum, iniquum, & pravum, à Deo
judicetur? Quis non videat, quàm ſit abſurdum,
ut in re tanti momenti, quod Patribus ignoratum
fuit, his poſtremis temporibus ſubitò patuerit? B

58. Simili diſcurſu utuntur quidam Recentiores contra Suarem, contendentem obligari hominem ad actum contritionis in articulo mortis, nec ei ſufficere ſacramẽtalem abſolutionem cum attritione cognita. *Incredibile eſt* (inquiunt illi apud Caramuelem Theol. fundam. num. 307.) *annis integris mille ſexcentis rem tam neceſſariam, ſi eſſet vera, fuiſſe in Eccleſia Romana ignoratam. Altiùs de Dei miſericordia eſt præſumendum: non enim admittendum eſt, ab illo ita totam Eccleſiam deſeri, ut in re tanti momenti ſemper fuerit decepta. Quæ ratio* (ſubdit Caramuel) *tametſi moralis ſit, & non metaphyſica; fortis interim eſt, &* C *ſufficiens, ut Suaris opinio rejiciatur.* Sed quis non videat pari jure, & ſimili diſcurſu, rejici poſſe ejuſdem Caramuelis, & aliorum Recentiorum dogma, quo aſſerunt omnem opinionem probabilem, probabilitate quantumvis tenui, tutam eſſe, ſubindeque licere ſequi ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris? Cùm enim antiquis Eccleſiæ Patribus tale dogma ignotum ſit, & ne leviſſimum extet in eorum libris ipſius veſtigium, credibile eſt illud non eſſe verum, nec ad morum inſtitutionem, & conſcientiarum quietem & tranquillitatem neceſſarium, ut novi Caſuiſtæ paſſim aſſerunt: *Incredibile enim eſt, annis integris mille ſexcen-* D *tis, rem tam neceſſariam fuiſſe in Eccleſia Roma-*
na ignoratam. Altiùs de Dei miſericordia eſt
præſumendum: non enim admittendum eſt, ab
illo ita totam Eccleſiam deſeri, ut in re tanti
momenti ſemper fuerit decepta. Certè (ut verbis ejuſdem Caramuelis utar) *hæc ratio tametſi mo-*
ralis ſit, & non metaphyſica, fortis interim eſt,
& ſufficiens, ut recentiorum Caſuiſtarum dogma rejiciatur. Unde meritò adversùs eundem Authorem, cum Hieronymo Epiſt. 65. exclamare poſſumus: *Cur poſt quadringentos annos* (dicamus nos mille ſexcentos) *docere nos niteris, quod*
ante neſcivimus? Cur profers in medium quod
Petrus, & Paulus edere noluerunt? Uſque ad hunc
diem ſine iſta doctrina mundus Chriſtianus fuit. E
Illam ſenex tenebo fidem, in qua puer natus ſum.

59. Nec valet quod ait Caramuel num. 197. & 190. editionis Francoford. *In materia morum majoris faciendæ ſunt Juniorum opiniones, quàm Veterum*, quod hac argumentatione, ex perpetuo corporis & animi conflictu deſumpta, ſuadere conatur: *Videntur* (inquit) *corpus & animus conflictu perpetuo diſſentire, quod probant naturalia & moralia; & tunc animum fortiorem & liberiorem reddi, cùm corpus maceratur & debilitatur. Cùm igitur non poſſimus negare, Veteres majores mole, & viribus robuſtiores fuiſſe (reperimus enim & colimus hodie eximia Sanctorum multorum corpora; habemus in theſau-*
ris haſtas, enſes, & alia Principum antiquorum arma, quæ nobis eſſent impedimenta) dicturi ſumus neceſſariò, Juniores ſubtilioribus ingeniis præditos; & Socratibus, Platonibus, Ariſtotelibus fuiſſe acutiores & oculatiores Thomas, Scotos, Molinas, Suarios, Vazquios. Unde alibi dicit: *Non multùm ego temporis impendo aut perdo in Veterum libris legendis, non quòd contemnam illos, ſed quòd omnia quæ pulchrè cogitarunt, jam ſint à Junioribus ſummo ſtudio elimata.* Similia habet Theophilus Raynaudus in novæ libertatis explic. p. 2. cap. 4. §. 7. ubi ſic ait: *Scholaſtici poſteriores ſuper ſenes intellexerunt, & pleraque omnia rejicienda agnoverunt, quæ anteriores vel probarant, vel non improbabilia exiſtimarant: ſicut enim* (ſubdit ex Ægidio Romano) *ſi nanus eſſet ſuper humerum gigantum, longiùs videret quàm gigas; ita poſteriores Scholaſtici, exiſtentes ſuper humeros priorum, longiùs vident quàm priores.* Caramueli & Theophilo aſſentiuntur Reginaldus, Cellotius, & alij, aſſerentes *fidem è Veteribus hauriendam, doctrinam morum è Recentioribus:* quoniam Antiquiorum placita viciniora ſunt traditioni, Apoſtolicæque doctrinæ; Recentiores verò in doctrina morali magis inſtructi. Unde Caramuel in Theolog. fundam. num. 1268. aliàs 1985. *Tota moralis Theologia* (inquit) *nova eſt. Quis enim negare audebit eſſe hodie in Diana centenas opiniones probabiles, quæ Auguſtino, & antiquis Eccleſiæ Patribus ignotæ fuerunt?*

Porrò hæc ita abſurda ſunt, & à communi ſapientum ſenſu adeò aliena, ut impugnatione non egeant, ſed ea retuliſſe, confutaſſe ſit. *Quare nolo plura dicere de re tanta, quia meliùs eam committo fidelium gemitibus, quàm orationibus meis*, ut cum Auguſtino loquar. *Cum iſtis non tam diſputationibus, quàm orationibus eſt agendum: plus eis ſine dubitatione præſtamus, ſi ut corrigantur oremus, ne cum tantis ingeniis vel pereant, vel alios perdant præſumptione damnabili.*

§. VII.

Abſurdis & inconvenientibus adverſa ſententia exploditur.

PLVRA licèt ex adverſa ſententia ſequantur inconvenientia, ea tamen ad duo præcipua capita revocari poſſe exiſtimo; nempe ad inquiſitionem veritatis, quam hæc ſententia reddit prorſus inutilem, & ad morum puritatem, & innocentiam, quam etiam violat & corrumpit.

Primum rectè & eleganter expenditur à Joanne Sinnichio, libro ſupra citato de Saule exrege §. 359. ubi ſic diſcurrit: *Petendi inſtantiam amo-* 60.
vere potiùs quàm promovere videntur, qui proba-
bilitatem quantumlibet tenuem ſufficere ad ſecurè
agendum arbitrantur. Quorſum enim ſe quis fati-
get petendo à Deo notitiam certam veritatis, qui
ſecurum ſe reputat ductu exiguæ probabilitatis?
Neque enim ob aliud neceſſaria eſt legis gnaritas,
niſi ut obtineatur benè agendi ſecuritas. Hac
proinde obtentâ per dictamen probabilitatis, ceſ-
ſat anxietas exquirendi limam veritatis. Etenim
ut ait Leo Papa, Nemo ad cognitionem veritatis
magis propinquat, quàm qui intelligit in rebus di-
vinis, etiam ſi multùm proficiat, ſemper ſibi ſu-
pereſſe quod quærat. Nam qui ſe ad id in quod
tendit perveniſſe præſumit, non quæſita reperit,
ſed in inquiſitione deficit. Qui ergo perſuaderi

ſibi ſinunt, ſe per quamcumque & quarumcumque A
opinionum probabilitatem pertigiſſe ad agendi ſe-
curitatem, deſinent petere à Deo ulteriorem legis
intelligentiam, præſumentes ſe jam perveniſſe ad
ſecuritatis ſufficientiam. Unde ſi Caſuiſtas recen-
tiores audiamus, qui omnia purè probabilia
tuta exiſtimant, eumque, qui probabiliter in-
cedit, tutò incedere profitentur, prorſus immu-
tandæ ſunt Chriſtianæ preces, nec jam cum Da-
vide ſic orandum eſt: *Veritatem tuam doce me:*
Deduc me Domine in via tua, & ingrediar in ve-
ritate tua; ſed iſtis potiùs ad probabilitatis do-
ctrinam compoſitis precibus utendum: *Proba-*
bilitatem tuam doce me: Deduc me Domine in
via tua, & ingrediar in probabilitate tua, ut re- B
ctè ait Wendrochius.

61. Alterum inconveniens declaratur ab Epiſcopo
Gandavenſi in Epiſtola paſtorali ad Clerum ſuæ
Diœceſis, in qua ſic dicit: *Experimur quotidiè*
tantâ paſſim licentiâ novas & laxas in materia
morali excogitari opiniones, & commenta, ut vix
quidquam illicitum futurum ſit, ſi quorumdam
placitis acquieſcamus, nec ullum penè præceptum
naturale aut poſitivum, quod quæſtuoſis iſtorum
probabilitatibus obnoxium non ſit, & eludatur:
uſque adeò ſtudent peccata omnia fucare & obvol-
vere, aut de medio etiam omnino tollere, arctam-
que viam cœli, reclamante Chriſto Domino, di-
latare, ut quantùm ſaltem apparet, commodiùs C
per ſpatioſam ambulent; quæ utinam ipſos cum
ſectatoribus ſuis ad perditionem non ducat.

62. Similia habet Creſpinus à Borgia in ſelectis
Moralibus quæſt. 9. ubi ſic diſcurrit: *In rebus*
moralibus vix datur caſus in quo non ſint duæ
opiniones contradictoriæ & probabiles, & hoc
punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, ut
vix ſit aliquod præceptum Eccleſiaſticum, quod
eludi non poſſit, ſi ejus doctrinæ, quam proba-
bilem putat, adhæreamus. Nam duas opiniones
probabiles contradictorias ſequi quemlibet poſ-
ſe, probabile eſſe contendit: ex quo fit ut nemo
teneri videatur præcepto jejunandi, audiendi
ſacrum, recitandi horas canonicas, & alia hu- D
juſmodi.

63. Quod ille de Caramuele dixit, de aliis recen-
tioribus Caſuiſtis licet aſſerere: cùm enim Dia-
na in opere Reſolutionum moralium numeret
quæſtiones in materia morali ſupra ter mille,
cum opinionibus & Authoribus pro utraque
parte affirmantibus aut ambas eſſe probabiles,
aut unam probabilem, & alteram probabilio-
rem; & recentiores Caſuiſtæ ad hoc potiſſimùm
tendant, ut certatim in materia morali novas &
plauſibiles opiniones ſingulis diebus excogitent,
ut reddendo probabilia, quæ antea probabilia
non erant, ea quæ antea non licebant, licita
faciant; manifeſtum eſt, quòd ſi quæcumque E
probabilitas à peccato excuſet, & ad honeſtan-
das actiones humanas ſufficiat, omnia ferè erunt
licita ac honeſta, & vix ullum erit præceptum
naturale & poſitivum, quod facilè eludi non
poſſit. Quod ut pateat ad oculum, brevem pro-
babilitatis ſynopſim hîc deſcribam, in qua no-
vorum Caſuiſtarum exceſſus, pluresque ipſo-
rum aſſertiones ex eorum libris fideliter excer-
ptas, ut in parva tabella exponam; ex ea enim
manifeſtum erit, nullam ferè dari actionem
pravam, quæ licita non ſit, ſi ipſorum placi-
tis adhæreamus, & ſi fas ſit quamcumque pro-
babilem opinionem ſequi, relictâ probabiliori.
Unde ſit

ARTICVLVS III.

Probabilitatum monſtra, ſeu novorum Caſuiſta-
rum exceſſus referuntur, & refelluntur.

RECTE ait D. Thomas qu. 18. de verit. art.
6. ex Commentatore in 3. de anima, *quòd*
falſa opinio ita ſe habet in cognoſcibilibus, ſicut
monſtrum in natura corporali: eſt enim falſa opi- 64.
nio proveniens præter intentionem ipſorum primo-
rum principiorum, quæ ſunt quaſi virtutes ſemi-
nales cognitionis; ſicut monſtra eveniunt præter
intentionem virtutis naturalis agentis; & hoc
ideò, quia omne malum eſt præter intentionem,
ut dicit Dionyſius 4. cap. de divin. nomin. Unde
ſicut in conceptione humani corporis in ſtatu in-
nocentiæ nulla monſtroſitas accidiſſet: ita in in-
tellectu hominis nulla falſitas eſſe potuiſſet. Ex
quo Angelici Doctoris diſcurſu liquet, quod
ſicut in ſtatu naturæ lapſæ plures acciduñt in hu-
manis corporibus defectus & monſtroſitates, ita
& in animis plura opinionum monſtra ex igno-
rantia veritatis generantur, juxta illud Tertul-
liani lib. 2. de Nat. *Varietas opinionum venit ex*
ignorantia veritatis. Sed nuſquam tot & tam
horrida probabilitatum monſtra in materia mo-
rum viſa vel audita ſunt, quàm hoc noſtro ſæ-
culo, in quo ut lepidè ait quidam Recentior,
exorta eſt denſiſſima novorum Caſuiſtarum nu-
bes, qui tanquam Ægyptiacæ ranæ, vel locu-
ſtæ, in Eccleſiam incubuerunt, & nihil penè
intactum, ac in moribus integrum reliquerunt;
ut ex ſequentibus aſſertionibus, ex eorum li-
bris fideliter excerptis, & à Proſpero Fagnano,
Joanne Sinnichio, & Parrochis Pariſienſibus, in
probabilitatis ſynopſi, quam Epiſcopis Galliæ
obtulerunt, diligenter & accuratè collectis, ma-
nifeſtè patebit.

§. I.

Aſſertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur.

I.

TAM *clarum videtur fornicationem ſecun-*
dùm ſe nullam involvere malitiam, & ſolùm
eſſe malam, quia interdictam, ut contrarium om-
nino rationi diſſonum videatur. Caramuel lib. 4. 65.
Theol. moral. num. 1598. & in Theol. fundam.
num. 1171. editionis Francof. ubi ſententiam op-
poſitam, quam fatetur eſſe D. Thomæ & diſcipu-
lorũ ejus, ait *ſe non audere nominare probabilem.*

Sed hæc aſſertio non ſolùm falſa & improba-
bilis, ſed etiam erronea, & hæreſi proxima
cenſenda eſt, ut docet Soto lib. 5. de juſtitia &
jure qu. 3. art. 5. ubi ſic ait: *Dicere fornicationem*
non eſſe contra jus naturæ, ERROR EST HÆRESI 66.
PROXIMVS. *Nam conſequens inde protinùs fie-*
ret, Gentibus ante legem ſcriptam non fuiſſe de-
lictum; quin verò neque poſt ſcriptam, quia lege
Moſaïca non tenebantur.

Simile argumentum fieri poteſt de Turcis &
Mahumetanis, aliiſque infidelibus: cùm enim
jus poſitivum, quo fornicatio prohibetur, in ſo-
la Scriptura ſacra ſit contentum, ſubindeque
ab ipſis invincibiliter ignoretur, ſi illa jure
naturæ prohibita non ſit, quis Turca vel infi-
delis, non dico hebetis aut tardi ingenij, ſed
non minùs acris & excellentis ac ipſe Cara-
muel, nefando illi crimini ſe proſtituens, argui
poterit de peccato, ac de eo juſtè in hac vita
vel in futura puniri? Si hoc conſequens Adver-

sario displicet, audiat illud Augustin ad Pollentium lib. 2. de adulter. conjugiis cap. 4. *Hoc tu quidem non sentis, sed hoc sequitur illa quæ sentis. Muta ergo antecedentia, si vis cavere sequentia.*

67. Deinde contra eandem assertionem urget ratio D. Thomæ 2. 2. qu. 154. art. 2. *Fornicatio cùm sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ:* Ergo est contrarius naturæ, quæ copulam carnalem ad prolis generationem ordinat, & congruam ac convenientem ejus educationem exigit.

Nec valet quod ait Caramuel, antiquam Martini de Magistris crambem recoquens, sæpe contingere prolem fornicariè conceptam benè enutriri ac educari, imò meliùs quàm alias multas per copulam conjugalem conceptas. Non valet, inquam, quia, ut ait Soto loco citato, *Actus existimandus est ex natura, & non ex accidente:* alioquin matrimonium non esset vinculum naturale ad convenientem prolis educationem ordinatum, quia aliquando accidit, ut conjuges, neque facultatem habeant, neque voluntatem eam educandi. Unde D. Thomas hanc Caramuelis instantiam prævidens ac præveniens, post verba relata subdit: *Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundùm quod communiter accidit, & non secundùm id quod in aliquo casu potest accidere.*

II.

68. *Mollities jure naturæ prohibita non est; unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona, & aliquando obligatoria sub mortali.* Ita idem Caramuel in Theologia morali num. 1603. ubi de hoc crimine pessimo non aliter philosophatur, quàm de minoratione sanguinis, aut de esu pomi, aliisque actibus de se bonis, aut indifferentibus: unde ibidem num. 1605. comparat mollitiem cum esu pomi vetiti, dicens: *Esum pomi aliàs indifferentem primis hominibus interdixit Deus, quia voluit, & potuit, utpote rerum universarum Creator, & Dominus: Seminis etiam effusionem inhibet, non quòd ipsa sit mala ante præceptum, sed quòd ipse sit Dominus, nos servi; ipse Creator, nos creaturæ, ipsi competat præcipiendi authoritas, nobis obediendi gloria relicta sit.* Addit demum ibidem num. 1607. *Mollities, sodomia, bestialitas, sunt peccata ejusdem speciei infimæ.* Quod adeò certum & manifestum existimat, ut dicat *contrariam sententiam videri errorem in Philosophia.* Ex quo manifestè sequitur, juxta illius principia, non solùm mollitiem, sed etiam sodomiam & bestialitatem, non esse malas ab intrinseco, nec jure naturæ prohibitas; quia si sunt ejusdem omnino malitiæ specificæ, eodem jure debent prohiberi.

69. Sanè mirum est in viro docto & religioso sic extingui posse communissimas honestatis & pietatis notiones, ut hæc ipsi non solùm probabilia, sed etiam certa videri potuerint. Nam quantùm hæc, non à castis auribus solùm, sed etiam ab ipso lumine naturali aliena sint, agnoverunt Ethnici ipsi, qui non tantùm bestialitatem, aut sodomiam, *horridasque illas libidinum furias in corpora, in sexus, ultra jura naturæ, quæ non tam crimina quàm monstra dicenda sunt*, ut ait Tertullianus, sed ipsam etiam mollitiem acriter reprehenderunt, ut Martialis lib. 9. Epigram. 42. ubi in Ponticum se polluentem sic invehitur.

Hoc nihil esse putas? scelus est, mihi crede, sed ingens,
Quantùm vix animo concipis esse tuo.
Ipsam crede tibi naturam dicere rerum:
Istud quod digitis Pontice perdis, homo est.

70. Dolendum sanè celasse naturam Christianum Doctorem, quod Poëtæ Gentili, & aliàs in moribus satis depravato non occultavit: his enim versibus, non solùm apertè docet mollitiem esse de se malam, & naturæ repugnantem, sed etiam rationem fundamentalem, quâ communiter utuntur Theologi ad id probandum, insinuat. Nam sicut verba ex sua natura ordinantur ad manifestationem mentis, ita semen genitale ad propagationem prolis: unde sicut uti verbis ad fallaciam, est peccatum contra ordinem naturæ; ita uti semine ad sterilem lasciviam, est de se malum, & ordini ac institutioni naturæ repugnans. Quapropter tam est impossibile ut mollities aut sodomia congruant naturæ humanæ, quàm est impossibile, quòd mendacia ei conveniant. Nec refert quod possit mollities aut sodomia alicui ad sanitatem corporis prodesse; potest enim & mendacium alicui similiter ad salvandam vitam deservire: Si ergo id non sufficit vt mendacium dicatur aliquando licere, profectò non sufficiet, ut mollities, aut sodomia, ac similia libidinum monstra, aliquando censeantur esse licita. Unde Augustinus in Enchir. cap. 22. sic ait: *Nec ideò ullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alicui prodesse mentiendo; possumus enim & furando aliquando alicui prodesse, si pauper cui palam datur, sentit commodum, & dives cui palam tollitur, non sentit incommodum: nec ideò tale furtum quisquam dixerit non esse peccatum. Possumus & adulterando prodesse, si aliqua nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, & si vixerit pœnitendo purganda: nec ideò peccatum negabitur esse tale adulterium.* Quod si ita est de adulterio, quantò magis de flagitiis contra naturam, quæ immaniora sunt? Unde idem S. Doctor lib. 3. Confess. cap. 8. ait: *Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda esse, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divinâ lege tenerentur, qua non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo; violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cùm eadem natura, cujus ille author est, libidinis perversitate polluitur.* Quem Augustini locum corpori Juris canonici habemus insertum cap. *Flagitia* 32. qu. 7. eoque utitur D. Thomas 2. 2. qu. 154. art. 12. ad 1. ad probandum quod *in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fiat injuria ipsi Deo ordinatori naturæ.* Unde mirum est, Caramuelem ausum fuisse asserere, mollitiem, sodomiam, & bestialitatem, nequaquam ex natura sua, sed ex superveniente duntaxat positivo Dei decreto, malitiam habere: cùm passim apud omnes doctos, pariter & indoctos, communi consensu, antonomasticè dicantur *peccata contra naturam*; ideò utique, quia adversantur humanæ naturæ, non solùm secundùm specificum gradum humanitatis, sed etiam secundùm generícum gradum animalitatis. *Manifestum est* (inquit S.

Thomas in cap. 1. ad Roman. lect. 8. *quòd ſecundùm naturæ intentionem commixtio ſexuum in animalibus ordinatur ad actum generationis. Unde omnis commixtionis modus, ex quo generatio ſequi non poteſt, eſt contra naturam hominis, inquantum eſt animal.* Præmiſerat ibidem ejuſmodi peccata vocari ab Apoſtolo *Paſſiones ignominiæ*: quia propriè paſſio dicitur, quando aliquid trahitur extra ordinem ſuæ naturæ, putà cùm aqua calefit; per hujuſmodi verò peccata homo recedit ab ordine naturali. Dicuntur autem *paſſiones ignominiæ*: tum quia non ſunt nomine digna: tum etiam quia cùm per alia peccata carnalia homo ad naturam & conditionem brutorum dejiciatur, per peccata contra naturam à natura etiam beſtiali decidit. Quis igitur dicere audeat, illud ex natura rei eſſe bonum homini, & obligatorium ſub peccato mortali, quod deprimit humanam naturam non ſolùm infra gradum ſuum, ſed etiam infra gradum animalis?

71. Addo ex hac Caramuelis ſententia, tria ſequi abſurda & inconvenientia. In primis enim, cùm lex poſitiva non obliget niſi eos quibus manifeſtatur & intimatur, ſi mollities & ſodomia ſolùm lege Dei poſitivâ ſint prohibita, conſectarium profectò eſt, eos omnes non peccare, nec peccaſſe, effundendo ſemen per mollitiem & ſodomiam, quibus Deus ſuam legem ea flagitia vetantem non intimavit. Unde juxta Caramuelis ſententiam, tametſi Iſraëlitæ poſt intimatam ſibi legem Dei vetantem prædicta flagitia, peccaſſent ea perpetrando; cæteræ tamen nationes, quibus judicia ſua Deus non manifeſtavit, nequaquam peccaſſent ea perpetrando; nec adhuc hodie peccarent quotquot per ignorantiam poſitivæ Dei legis eis aſſueſcunt: imò nec Onam filius Judæ peccaſſet, dum *introiens ad uxorem fratris ſui, ſemen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine naſcerentur*, ut dicitur Geneſ. 38. nam eo tempore lex illa poſitiva non erat promulgata: & tamen Scriptura ſubdit, *Ideò percuſſit eum Dominus, quòd rem deteſtabilem faceret.*

72. Secundò, ſi mollities ſolo Dei præcepto poſitivo prohiberetur, aliquando eſſet licita, etiam poſt illius legis promulgationem, ſaltem pro caſu extremæ neceſſitatis, ut ſi quis mori deberet, niſi ſe pollueret: poſitiva enim Dei præcepta ceſſare interdum in caſu neceſſitatis, certum eſt, & conſtat exemplo Davidis, qui non obſtante Dei lege, laïcis vetante eſum panum propoſitionis, in neceſſitate famis eos comedit, ejuſque factum Chriſtus Matth. 12. excuſat, nec non, ob ſimilem neceſſitatem, ſuos Diſcipulos à violatione ſabbati divinitùs interdicta. At mollitiem ſeu pollutionem voluntariam, etiam in caſu extremæ neceſſitatis (putà cùm neceſſaria eſt ad ſalutem vel vitam tuendam) non licere, communiter docent Theologi, & patet exemplo plurium virorum illuſtrium & piorum, qui mori maluerunt, quàm ſeminis effuſionem, ex cujus retentione mors imminebat, per pollutionem, vel per copulam procurare. Sic B. Caſimirus, Regis Poloniæ filius, Hungarorum Rex delectus, gravi oppreſſus infirmitate, mori potiùs, quàm caſtitatis jacturam ex Medicorum conſilio ſubire conſtanter decrevit. Idem de Jacobo Cardinali Ulyſſiponenſi, Regis Portugalliæ filio, refert Hieronymus Garimbertus lib. 3. de vitis Pontificum. Similia traduntur de Iſaacio Comneno Imperatore, de Thoma ſecundo Epiſcopo Eboracenſi, & de Michaële Verino Poëta Gallo, cujus iſtud extat poſteritati conſecratum.

Sola Venus poterat lento ſuccurrere morbo:
Ne ſe pollueret, maluit ipſe mori.

Ergo mollities non ſolùm præcepto Dei poſitivo, ſed etiam lege naturali prohibita eſt.

Tertiò ex ſententia Caramuelis ſequitur adulterium eſſe gravius & turpius intra genus luxuriæ, quàm mollitiem, ſodomiam, & beſtialitatem: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor eſt certa: nam ut docent communiter Theologi cum S. Thoma 2. 2. qu. 154. art. 12. intra genus luxuriæ peccata contra naturam (qualia ſunt mollities, ſodomia, & beſtialitas) ſunt omnium graviſſima & turpiſſima: *Sicut in ſpeculativis* (inquit S. Doctor) *error circa ea quorum cognitio eſt homini naturaliter indita, eſt graviſſimus & turpiſſimus: ita in agendis, agere contra ea quæ ſunt ſecundùm naturam determinata, eſt graviſſimum & turpiſſimum. Quia ergo in vitiis quæ ſunt contra naturam tranſgreditur homo id quod eſt ſecundùm naturam determinatum circa uſum venereum, inde eſt quòd in tali materia hoc peccatum eſt graviſſimum.* Sequela autem Majoris eſt evidens: Adulterium enim eſt intrinſecè malum, & lege naturæ prohibitum, ut omnes fatentur: Sed peccata quæ per ſe & ab intrinſeco ſunt mala, ipſoque naturali jure prohibita, graviora ſunt eis quæ ab extrinſeco tantùm, & ratione legis poſitivæ ea prohibentis, mala ſunt: Ergo ſi mollities, ſodomia, & beſtialitas, non ſint ab intrinſeco mala, nec jure naturæ prohibita, ſed tantùm ab extrinſeco, & ratione legis ſeu præcepti poſitivi, manifeſtè ſequitur adulterium in malitia & gravitate, mollitiem, ſodomiam, & beſtialitatem excedere. Pudet me in iſtis ſordibus tandiu verſari, libenterque hîc cum Auguſtino Epiſt. 56. dixerim: *Pudet me iſta refellere, cùm eos non puduerit iſta ſentire: cùm verò auſi ſint etiam defendere, non jam eorum, ſed ipſius generis humani me pudet, cujus aures hæc ferre potuerunt.*

73. Non poſſum tamen præcipuum Caramuelis fundamentum ſubticere, & inſolutum relinquere. Illud proponit loco ſupra citato num. 1606. his verbis: *Proximiùs ad generationem & nativitatem accedit embrio & infans ipſe nondum natus, quàm ſemen: Atqui poteſt gravida parens contra animatum fœtum procedere, ſi aliter vitam conſervare non poſſit: Ergo à fortiori poſſet contra ſemen, ſi ſolummodo conſiderentur rationes naturales.*

74. Sed hæc ratio frivola eſt, nec valet illa Conſequentia, ſeu argumentum à pari, quod ab abortione ad mollitiem format: in mollitie enim immiſcetur libidinoſa delectatio, quæ in abortione nequaquam intervenit, ut proinde etiamſi abortio eſſet licita, conſequens non ſit mollitiem pariter licere. Tam vehemens enim & exorbitans eſt ea delectatio, quæ in effuſione ſeminis genitalis ſentitur, ut contra rationem ſit, eam unquam, citra uſum legitimi conjugij, ſponte admittere.

75. Arguit inſuper num. 1603. in hunc modum: *Mollities* (inquit) *eſt ſeminis effuſio voluntaria; & ſi mala ſecundùm ſe, de ipſius malitia hominibus conſtare debet. Sed quid ſemen? Doctores certant, & adhuc ſub judice lis eſt. Aliqui ſudo-*

rem, alij ſpumam, nonnulli lac, plerique ſanguinem, ſemen eſſe contendunt. Et tamen eſſe contra ipſam naturam, ſudorem, ſpumam, ſanguinem, lac, & ſimilia corporis nutrimenta, vel excrementa ex rationabili cauſa decidere, nullus Dialecticus probare poterit. Ergo nec ulla ratione naturali probari poteſt, eſſe contra naturam decidere ſemen ex rationabili cauſa. Hoc conſequens ſuppreſſit Caramuel, ſive quia puduit illud exponere, ſive quia cuivis obvium eſſe proſpexit. A

76. Reſpondeo primò: quod ſi hoc argumentum valeret, probaret mollitiem non ſolùm ex ſua natura, ſed etiam ſuppoſito poſitivo Dei præcepto eam vetante, non eſſe malam & illicitam, ſed de ſe bonam, & aliquando obligatoriam ſub pec- B cato mortali: poſſet enim qui eam vellet exercere, hoc diſcurſu Caramuelis uti, & ſic argumentum proponere. Si mollities mala eſſet ex Dei præcepto eam vetante, de ipſius malitia hominibus conſtare deberet: Atqui non conſtat: Ergo non eſt mala ex præcepto Dei eam vetante. Minor probatur: Cùm mollities conſiſtat in voluntaria ſeminis effuſione, non poteſt conſtare de præcepto eam vetante, niſi priùs conſtet quid ſit ſemen, cujus voluntaria effuſio interdicitur: Atqui nondum conſtat quid ſit ſemen, ſed Doctores de ejus natura & quidditate diſputant, aliis contendentibus eſſe ſudorem, aliis ſpumam, aliis lac, aliis ſanguinem, vel ſimile quodpiam corpo- C ris nutrimentum, vel excrementum, & adhuc ſub judice lis eſt: Ergo nondum conſtat de præcepto mollitiem vetante, ſubindeque nec de ipſius malitia indidem proveniente. Ecce quomodo hic Caramuelis diſcurſus nimis probet, & mollitiem, ſuppoſito etiam poſitivo Dei præcepto eam vetante, faciat licitam; imò verò etiam aliquando obligatoriam: nam poſſet etiam quis in hunc modum rurſus arguere. Non obſtante quacumque Dei lege hominibus hactenus notificatâ, non modò poſſumus, ſed aliquando tenemur, (quando ſcilicet ad tuendam vel recuperandam corporis valetudinem id neceſſarium eſt) emittere ſudorem, ſpumam, lac, ſanguinem, aut ſimilia corporis nutrimenta, vel excre- D menta: Ergo & ſemen; quippe quod, iuxta probabilem Doctorum ſententiam, nihil eſt aliud quàm quidpiam iſtorum.

77. Reſpondeo ſecundò directè ad argumentum, quod ut cuilibet conſtet mollitiem eſſe de ſe & ex ſua natura malam, & lege naturæ prohibitam, non requiritur quod naturam & quidditatem ſeminis genitalis ſpeculativè cognoſcat, & an illud eſſentialiter, vel accidentaliter tantùm à ſanguine, lacte, ſudore, & aliis humani corporis humoribus aut ſuperfluitatibus diſtinguatur, exploret; ſed ſufficit quod ſciat illud eſſe inſtrumentum generationis, & ordinari à natura ad conſervationem & propagationem ſpeciei; ſub- E indeque non licere illud prodigere aut expendere eo actu, ex quo generatio ſequi non valeat: hoc autem lumine naturali notum eſt, & à nullo, quantumcumque bardo & ſtupido, invincibiliter ignorari poteſt: unde eo ipſo quod aliquis utitur ſemine ad ſterilem laſciviam, peccat non ſolùm contra præceptum Dei poſitivum, quo voluntaria ſeminis effuſio extra uſum matrimonij prohibetur, ſed etiam contra præceptum naturæ, & dictamen naturale rationis, quo omnibus hominibus, etiam illis qui præcepta Dei poſitiva invincibiliter ignorant, hujus actus malitia & deformitas manifeſtatur & intimatur.

III.

In audiendo Miſſam de præcepto, vel recitandis horis ex obligatione, ſatis eſt attentio externa: unde poteſt quilibet voluntariè diſtrahi. Ita Caramuel in epiſt. præliminari ad Dianam, ubi ſic ait: *Navarrus, & quotquot internam attentionem requirunt in officio divino, conſiderata vivacitate humani ingenij, concludunt vix aut ne vix quidem poſſe hominem ſatisfacere ſine aliqua diſtractione veniali: ſic de præceptis aliis pariformiter philoſophantur. At nos, qui contra generosè ſentimus, & ſenſum noſtrum armato ratiocinio firmamus,* NON SOLVM MILITES, SED ET VIRGINES SVMVS: *poſſumus enim ita horis, aut aliis Eccleſiæ præceptis ſatisfacere, ut ne in levem quidem culpam labamur. Prolatio enim, & quacumque alia extrinſecâ operatio, eſt facillima; & humanæ principum leges, Eccleſiaſticæ aut ſeculares ſint, non præcipiunt interna.* Et in Theologia fundamentali num. 44. hæc ſcribit de ſeipſo: *Vno momento* (inquit) *cœlum verſo, altero ad ſubterranea tranſeo; nulla in oratorio movetur muſca, quæ mihi non ſit impedimento; attendere lectioni deſidero, ſed diſtractiones non evito involuntarias, millies interdum etiam voluntarias. Et nihilominus nullo crucior ſcrupulo, nullo dubio angor: quia prudenter ſuppono me ad attentionem internam non teneri; eam habere bonum eſſe, & eâ carere nequidem eſſe levem culpam; me ad lectionem tantùm & attentionem externam obligari; me egiſſe totum quod rubricæ jubent certò ſcio, & ita certò ut poßim jurare. Ergo me ne venialiter quidem peccaviſſe in hac materia certò ſcio, & ita certò, ut poßim jurare.* 78.

Hanc ſententiam non ſolùm omnino improbabilem, ſed etiam in praxi valdè periculoſam eſſe exiſtimo: nam Eccleſia in cap. *Dolentes* de celebr. miſſarum, diſtrictè præcepit Clericis in virtute obedientiæ, *ut divinum officium, nocturnum pariterque diurnum, quantùm Deus eis dederit ſtudioſè celebrent* PARITER ET DEVOTE: Sed hoc non poteſt intelligi de attentione & devotione ſolùm externa: Ergo Eccleſia præcipit Clericis recitare officium cum devotione interna quâ poſſunt, & quam Deus eis dederit. Major patet: Minor, in qua eſt difficultas, probatur multipliciter. Primò quia devotio propriè & per ſe primò dicitur de interna, & impropriè tantùm ac ſecundariò de externa, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 83. art. 2. 79.

Secundò, quia in prædicto Canone ante verba adducta dicit Pontifex: *Intendunt* (Clerici) *externis collocutionibus laicorum, dumque auditum ad indebitos ſermones effundunt,* AVRES INTENTAS NON PORRIGVNT AD DIVINA: Sed porrigere aures intentas ad divina, interiorem animæ attentionem & applicationem importat: Ergo in illo Canone eſt ſermo de devotione & attentione interna, & non ſolùm de externa. 80.

Tertiò probatur eadem Minor: Eccleſia per hoc præceptum recitandi horas Canonicas, præceptum naturale ſeu divinum orandi, & vacandi rebus divinis determinat; ſicut præcipiendo auditionem Miſſæ in die feſtivo, determinat præceptum naturale, quo homo tenetur aliquod tempus vitæ ſuæ cultui divino deputare: nam ut ait S. Thomas 2. 2. qu. 112. art. 4. ad 4. *Ineſt homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei ne-* 81.

ceſſariæ deputetur aliquod tempus; ſicut corporali refectioni, ſomno, & aliis hujuſmodi: unde etiam ſpirituali refectioni, quâ mens hominis in Deo reficitur, ſecundùm dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo; & ſic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum Divinis, cadit ſub præcepto morali. Ergo cùm præceptum naturale ſeu divinum orandi, & vacandi Deo ac rebus divinis, indubitanter obliget ad attentionem, conſequens omnino eſt, ut etiam præceptum Eccleſiæ illud determinans & veluti contrahens, etiam ad attentionem interiorem obliget.

82. Quartò: Eccleſia præcipit recitationem officij ut eſt actus virtutis religionis, & moraliter bonus; actus enim mali, vel ex ſua ſpecie indifferentes ad bonum & malum, non ſunt materia congrua præcepti Eccleſiaſtici: At recitatio officij ſine devotione & attentione interna, non eſt actus virtutis religionis, ſed potiùs quædam ſpecies hypocriſis, ſaltem materialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur. Nam juxta D. Thomam 2. 2. qu. 88. art. 3. ratio quare oratio ſit præcipuus actus religionis eſt, quia in oratione fideles Deo offerunt id quod in eis præſtantius eſt, ſcilicet mentem: Sed ille qui voluntariè diſtractus recitat divinum officium, non offert Deo id quod habet melius & præſtantius, ſed quod deterius eſt & ignobilius; cogitando enim v. g. de cibo aut potu, vel de negotiis ſæcularibus, tunc obſequium quidem corporis præſtat Deo, ſed obſequium mentis ventri; datque medullam mundo & vanitati, & corticem tantùm Deo & pietati: Ergo tunc actum religionis non facit, ſed potiùs actum hypocriſis, ſaltem materialiter.

83. Quintò: Abſurdum videtur dicere, quòd Eccleſia non plus in hac materia præcipiat Clericis, quàm præſtari poſſit à pſittaco: nam ut ait Auguſtinus expoſit. in Pſal. 12. *Et meruli, & pſittaci, & corui, & picæ, & hujuſmodi volucres, ſæpè ab hominibus docentur ſonare quod neſciunt: ſcienter autem cantare, naturæ hominis divina voluntate conceſſum eſt.* Unde idem S. Doctor conc. 29. in Pſal. 118. *Clamor ad Dominum* (inquit) *qui fit ab orantibus, ſi ſonitu corporali vocis fiat, non intento in Dominum corde, quis dubitet inaniter fieri?* Nullus certè, excepto Caramuele, qui non ſolùm non dubitat, ſed certò aſſeverat, imò & jurejurando confirmat, non ſolùm non inaniter iſtud fieri, ſed & ita proficuè, ut & Eccleſiaſtico præcepto ſatisfaciamus, & omnis quoque ſcrupulus leviſſimi peccati tollatur: unde ut ſuprà audivimus, eos qui ſuæ adhærent ſententiæ, *non ſolum milites, ſed & virgines eſſe* affirmat. Sed eſto virgines ſint: cùm tamen oleum devotionis, quo charitatis flamma in cordibus noſtris nutritur, habere non ſatagant, ſed tanquam garrulæ aves ſine interiori ſenſu verba emittant, non ſunt virgines prudentes, ſed fatuæ, quæ à nuptiis ſponſi cœleſtis, ejuſque complexibus repelluntur. Eſto milites ſint: cùm tamen contra mentis evagationes & diſtractiones non pugnent, ſed ab eis ultro ſe vinci & ſuperari patiantur, non tam generoſi milites, quàm ignavi & imbelles militiæ deſertores dicendi ſunt. Eſto etiam ſingulis diebus per quinque vel ſex horas cantent in choro: cùm tamen non pſallant mente & ſpiritu, ut jubet Apoſtolus, ſed ore tantùm & voce, *ſicut meruli, pſittaci, picæ, & corui*, ut Auguſtinus ait; non tam choriſtæ, quàm canoræ aves, nec *tam Eccleſiaſtici quàm pſittacei cantores*, ut bellè dicit Sinnichius, appellandi ſunt.

84. Denique, ut præcipuo Caramuelis fundamento occurramus: dato quod Eccleſia non poſſit directè & primariò præcipere actum internum, ſecundariò tamen & indirectè illum jubere poteſt, quando ſcilicet actus interior neceſſarius eſt, ut actus exterior ſit bonus. Unde per ſe loquendo habet poteſtatem ſuper actus exteriores; ſuper actum verò interiorem, per accidens, & ratione actûs exterioris, inquantum eſt forma illius. Sic Eccleſia præcipit Inquiſitoribus ſub pœna excommunicationis, ut non procedant contra aliquem ex odio. Et in cap *Dolentes* ſuprà citato, jubet confeſſionem quotannis fieri *fideliter*, & Eucharistiam ſuſcipi *reverenter*. Cur ergo ſimiliter Clericis præcipere non poterit, ut divinum officium cum attentione & devotione interna quâ poſſunt, & quam Deus ipſis dederit, quotidiè recitent? Certè qui aliter ſentiunt, & faciunt, non à peccatis venialibus eximuntur, ut ait Caramuel, ſed periculo culpæ mortalis, ſubindeque æternæ damnationis, ſe exponunt. Unde frivolum eſt quod addit, nimirum *ſe poſſe jurare, in hoc genere nec venialiter quidem peccaviſſe, hancque eſſe ſummam conſcientiæ quietem, atque animi tranquillitatem.* Sicut enim qui ex conſcientia erronea invincibiliter putaret non eſſe peccatum, furari ad dandam eleemoſynam, vel mentiri ad ſalvandam vitam proximo, etiamſi millies furaretur, aut mentiretur, ſemper poſſet jurare, ſe in hoc genere, nec moraliter, nec venialiter peccaviſſe, nec tamen propterea ejuſdum conſcientiæ tranquillitati eſſet congaudendum: ita pariter nec nos, qui exiſtimamus Eccleſiam non ſolùm attentionem externam, ſed etiam internam in recitatione officij præcipere, ſummam illam conſcientiæ quietem atque animi tranquillitatem Caramueli invidemus, nec jurare vellemus, eos qui in recitatione officij voluntariè diſtrahuntur, & de interna attentione non curant, periculo peccati mortalis non ſe exponere.

85. Plures aliæ ſunt ejuſdem Authoris circa divini officij recitationem laxitates, non ſolùm omnino improbabiles, ſed etiam prorſus intolerabiles. Nam in Commentario regulæ S. Benedicti diſp. 112. num. 1415. & in Theologia fundamentali num. 760. docet eum ſatisfacere præcepto recitandi officium, qui illud recitat animo non ſatisfaciendi. Et num. 500. & 502. aſſerit eum qui veſpere matutinas & laudes recitat, duorum dierum obligationi poſſe ſatisfacere: quia (inquit) una & eadem actione poteſt quis ſimul ſatisfacere duobus præceptis numero diſtinctis, eodem tempore concurrentibus. Ex quo etiam infert, unicâ communione paſchali poſſe aliquem duorum annorum obligationi ſatisfacere. Item num. 1100. dicit obligatum ad officium recitandum ſatisfacere legendo quotidie officium Paſchale, pro quolibet alio officio, quantumvis prolixo, per annum incidente. Denique in commentario regulæ S. Benedicti diſp. 117. num. 1446. ſuggerit duas methodos à ſe inventas, juxta quas poſſit quis, etiam pro longo tempore, excutere obligationem recitandi horas Canonicas, abſque ulla culpa, ſaltem mortali: unam beneficio probabilitatis opinionum, alteram beneficio varietatis horologiorum, *quæ* (inquit) *ſi bona ſint, & diligenter dirigantur, habet vim opinionis proba-*

bilis. Et tamen in Theologia fundamentali, fundamento 10. qu. de horologiis, ait *horologiis fidendum non esse, quia horologia fere omnia concepta sunt in originali peccato, subindeque peccata actualia necessariò committunt.* Unde huic Authori verba illa Augustini ad Iulianum dicere licet: *Mira sunt quæ dicis, nova sunt quæ dicis, falsa sunt quæ dicis. Mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

IV.

86. *Quamvis actor nullum jus in rem quam petit videatur habere, potest illi Advocatus patrocinari.* Caramuel lib. 3. Theologiæ moral. num. 1470. ubi sic ait: *Si actor, velit nolit Advocatus, accusare vult, vel etiam de facto accusavit,* TAMETSI NVLLVM IVS VIDEATVR HABERE, *potest illi Advocatus patrocinari, nimirum quantùm per leges liceat, examinando benè testes, eorum responsa conferendo, & notando: sæpè enim contingit, causas benè fundatas malè cedere, & sæpè malè fundatas benè succedere.*

87. Oppositum expressè docet D. Thomas 2. 2. qu. 71. art. 3. in corp. ubi sic discurrit: *Illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo: quia consilians & coadjuvans, quodammodo est faciens, & Apostolus dicit ad Roman. 1. quod digni sunt morte non solùm qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus: unde & supra dictum est, quod omnes tales ad restitutionem teneantur. Manifestum est autem quod Advocatus & auxilium & consilium præstet ei, cujus causæ patrocinatur: unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Et rursus ibidem in solutione ad 2. *Advocatus* (inquit) *si in principio credidit causam justam esse, & postea in processu appareat eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ parti revelet: potest tamen & debet causam deserere, vel eum cujus causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum, sine adversarij damno.*

88. Confirmatur ex Augustino Epist. 54. sic dicente: *Si justitia sincerius consulatur, justius dicitur Advocato, redde quod accepisti, quando contra veritatem stetisti, iniquitati adfuisti, fefellisti, justam causam oppressisti, de falsitate vicisti.* Et infrà: *Quis tandem Advocatus facilè reperitur, qui suscepto suo dicat, recipe quod mihi cum tibi malè adessem dedisti, & redde adversario tuo quod me agente iniquè abstuliisti? Et tamen quem prioris non rectæ vitæ rectissimè pœnitet, etiam hoc facere debet: ut si ille qui iniquè litigavit, non vult admonitus corrigere iniquitatem, ejus tamen iniquitatis nolit iste habere mercedem: nisi forte restituendum est alienum, quod per furtum clanculo aufertur, & restituendum non est alienum, quod in ipso foro, ubi peccata puniuntur, decepto judice, & circumventis legibus obtinetur.*

89. Pro majori hujus veritatis confirmatione lubet hîc subnectere formulam juramenti, quod emittere jubentur Iure Cæsareo omnes causarum Patroni seu Advocati: *Patroni causarum* (inquit lex) *qui utrique parti præstantes auxilium ingrediuntur, cum lis fuerit contestata, post narrationem propositam, & contradictionem objectam, in qualicunque judicio majore, vel apud arbitros, sive ex compromisso, sive aliter datos, vel electos, sacrosanctis Evangeliis tactis, juramentum præstent, quòd omni quidem virtute sua, omnique ope, quod verum & justum existimaverint, clientibus suis inferere procurabunt, nihil studij relinquentes quod sibi possibile est: non autem creditâ sibi causâ, cognitâ quod improba sit, vel penitus desperatâ, & ex mendacibus allegationibus, ipsi scientes prudentesque malâ conscientiâ illi patrocinabuntur: sed etsi certamine procedente, aliquid tale sibi cognitum fuerit, à causa recedent, ab hujusmodi communione sese penitùs separantes.* Codicis Iustin. lib. 3. tit. 1. §. 14.

90. Plures aliæ assertiones in libris Caramuelis leguntur, quæ adeò absurdæ sunt, & bonis moribus alienæ, ut confutatione non egeant. Nam in Theol. morali num. 1582. asserit hoc juramentum, *Per vitam meam*, sic expositum, *Tam verum est quod dico, quàm quod habeo vitam*, posse mendaciter, citra peccati vel venialis noxam emitti. Et in Theologia fundamentali editionis Francofordianæ num. 1142. doctrinam Franciscì Amici, quâ asserit *licere Clerico, vel Religioso, calumniatorem, gravia crimina de se, vel de sua Religione spargere minantem, occidere, quando alius defendendi modus non suppetit*, ut veram ac certam propugnat, dicens: *Doctrinam Amici solam esse veram, & oppositam improbabilem,* CENSEMVS OMNES DOCTI. Et num. 1153. aliam ejusdem Authoris sententiam, quâ docet *licere Clerico vel Religioso, qui fragilitati cedens, fœminam vilem cognovit, eam occidere, quando factum vulgat, & ipsum infamat*, indirectè saltem approbat, responsionem suspendendo, & dubitando an id liceat: ut enim ille definit num. 275. *Omnis omnino actus humanus licitus est, qui non impingit evidenter in aliquam legem obligatoriam evidenter.* Item in eadem Theol. fundam. pag. 139. hæc scribit: *Petrus die sabbathi sub mediam noctem, ut primum audivit duodecimam, comedit carnes, & postquam satur excessit è mensa, audivit aliud horologium significans horam duodecimam. Die sequenti communicare vult, & sic discurrit: horologia habent opinionum probabilium virtutem: at ego comederam antequam tale horologium sonuerit: ergo probabile est quod comedi ante duodecimam: ergo probabile quod sim jejunus: at opinioni probabili conformare conscientiam possum: ergo potero communicare. Et volo scire cur communicare non possit: nam stando doctrinæ præcedenti, potest; & ego in toto hoc Petri discursu, quod possem aut negare, aut reprehendere, nihil invenio.* Magna certè opportunitas & utilitas probabilitatis opinionum, & varietatis horologiorum, quæ juxta Caramuelem, *habent opinionum probabilium virtutem:* nam & illorum beneficio potest quis eadem die usque ad saturitatem carnes comedere, & nihilominus immediatè post accedere ad sacram synaxim! Denique hic Author lib. 4. Theol. moral. num. 1559. ait: *Deorum pluralitas, stando puris principiis naturalibus, defendi & propugnari potest.* Quæ assertio non solùm Polytheismo, sed etiam Atheismo non parùm favet, quia ut communiter docent SS. Patres Athanasius, Chrysostomus, Theodoretus, & alij, *Multitudo Numinum nullitas est Numinum.* Unde egregiè Tertullianus contra Marcionem: *Veritas Chri-*

ſtiana diſtinctè pronunciat, Deus ſi non unus eſt, non eſt, quia digniùs credimus non eſſe quodcunque non ita fuerit ut eſſe debebit. Ergo ſi Deorum pluralitas, ſtando puris principiis naturalibus, propugnari poſſit, etiam, ſtando in iiſdem principiis, Deorum nullitas defendi poterit; quod eſt cauſam Atheorum manifeſtè juvare.

§. II.

Tamburini laxitates reprobantur.

I.

91. LICITVM *eſt inducere teſtem ad jurandum falſum, quod jurans quidem putat eſſe verum, ipſe verò inducens ſcit eſſe falſum.* Tamburinus lib. 3. in Decalogum cap. 1. §. 6. num. 7. pro hac ſententia referens Hurtadum, Dianam, & Tancredum.

Hæc aſſertio non ſolùm omnino improbabilis, ſed etiam erronea, & prorſus intolerabilis eſt, poteſtque breviter confutari. Primò quia amor Dei, & zelus honoris ejus, obligat me ut quantùm commodè poſſum, vitem etiam peccata materialia, tam in me quàm in aliis: Iurare autem id quod reipſa eſt falſum, & putatur eſſe verum, eſt peccatum ſaltem materialiter, cùm tale juramentum veritati & æternæ legi diſſonum ſit: Ergo quantùm commodè poſſum, teneor juramentum illud impedire; tantùm abeſt quòd poſſim ad illud proximum inducere.

92. Secundò impugnatur: Fraternæ charitatis dictamine proximum inſtruere teneor, quando ille laborat ignorantiâ alicujus rei, juri divino & naturali contrariæ, & probabiliter ſperatur, quod ablatâ ignorantiâ non operabitur quæ cum ignorantia facit, vel facere vult: Ignorat Petrus v. g. Mariam non eſſe ſuam uxorem, & vult ad illam accedere; teneor illum admonere non eſſe ejus uxorem: Ignorat alius aliquam hoſtiam non eſſe conſecratam, & illam vult adorare; teneor ei ſignificare talem hoſtiam conſecratam non eſſe. Mira ergo eſt Tamburini exorbitantia, dum ſcribere audet, licitum eſſe, non modò proximum ignorantem non inſtruere; ſed inſuper ipſum in materialem Decalogi tranſgreſſionem impellere.

93. Nec valet quod ille ait: *Iurare falſum, quod ſine culpa putatur eſſe verum, actus eſt religionis; unde qui ad hoc inducit, ad actum virtutis inducit.* Non valet, inquam, quia pariter actus religionis eſt, quando adoratur hoſtia, quæ invincibiliter putatur conſecrata, cùm reipſa non ſit conſecrata; & tamen quis audeat dicere, licitum eſſe ſcienti eam non eſſe conſecratam, inducere ignaros ad eam adorandam tanquam conſecratam? Nonne etiam uxorem reddere debitum conjugale marito, eſt actus juſtitiæ? & tamen quis dicet, ſcienti maritum vivere, licitum eſſe, non ſolùm eam non admonere, ſed etiam ad reddendum ſuperinducto viro conjugale debitum inducere? Nonne pariter ſervum laborare in die feſto, quem bona fide exiſtimat non eſſe feſtum, actus eſt obedientiæ, vel juſtitiæ? quis tamen propterea aſſerat mihi licere, inducere ſervum ad laborandum in die, quem ille neſcit eſſe feſtum, ego verò feſtivum eſſe ſcio? Quàm levis ergo & frivola eſt illa Tamburini ratiuncula, quâ ſe permotum dicit ad aſſerendum licitum eſſe, inducere teſtem ad jurandum falſum, quod jurans quidem putat eſſe verum, ipſe verò inducens ſcit eſſe falſum.

II.

Licitum eſt reo cum æquivocatione negare veritatem Iudici legitimo, legitimè interroganti. 94.
Tamburinus lib. 3. cap. 4. §. 3. num 5. pro hac ſententia citans Delugo, Sanchem, & alios.

Oppoſitum docet S. Thomas 2. 2. qu. 69. art. 1. in corp. ubi ſic ait: *Pertinet ad debitum juſtitiæ, quod aliquis obediat ſuo ſuperiori in iis ad quæ jus prælationis ſe extendit. Iudex autem ſuperior eſt reſpectu ejus qui judicatur; & ideò ex debito tenetur accuſatus Iudici veritatem exponere, quam ab eo ſecundùm formam juris exigit: & ideò ſi confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel ſi eam mendaciter negaverit,* MORTALITER PECCAT. Quo nihil clarius & expreſſius contra Tamburini aſſertionem dici poteſt.

Addo quod, ſi vera eſſet Tamburini ſententia, 95.
nunquam liceret Iudici, reos ad confeſſionem criminis capitalis, quantumvis ſemiplenè probati, torturis adigere; quia iniquum eſt quemquam ad id cogere, quod præſtare non tenetur. Oppoſitum autem docent SS. Patres, præſertim Auguſtinus lib. 19. de Civit. cap. 6. Ambroſius lib. 2. de Abel & Cain cap. 9. & Euſebius Papa Epiſt. 1. ad Galliæ Epiſcopos, cujus eſt illa ſanctio corpori Iuris inſerta, cap. *Illi qui* 5. qu. 5. ubi dicitur: *Veritatem diverſis cruciatibus è latebris ſuis religioſus tortor exigere debet: ut dum pœnis corporum ſubjiciuntur, quæ geſta ſunt, fideliter & veraciter exquirantur.* Unde Leonardus Coquæus in Commentariis ſuper cap. 6. lib. 19. Auguſtini de Civit. Dei, & Covarruvias lib. pratic. quæſt. cap. 23. num. 5. reprobant errorem Joannis Ludovici Vives, aſtruentis oppoſitum, ſaltem quoad Chriſtianos.

Ex diſcurſu & ratione D. Thomæ patet, non 96.
ſolùm falſum, ſed etiam intolerabile eſſe dogma Joannis Sancij in practicis diſputationibus diſp. 9. num. 7. & ſequentibus, ubi (teſte Diana tract. 7. Reſol. 55.) aſſerit quòd *ſi pœnitens probabiliter credat Confeſſarium non impenſurum illi abſolutionem, ſi fateretur conſuetudinem peccandi, poteſt æquivocatione utendo negare conſuetudinem; ut fiat ſenſus, conſuetudine careo peccandi, non abſolutè, ſed ad confitendum tibi de præſenti. Et hoc etiam procedit, ſi credat abſolutionem ſe nacturum, cùm ad confitenda eadem peccata bis non ſit obligatus, nec ad patiendum pudorem ex conſuetudine jam nota oriundum. Idem dicendum de occaſione proxima, inevitabili tamen ſine magno incommodo & ſcandalo. Nam in tali caſu poſſit etiam pœnitens uti æquivocatione, licèt à confeſſario de tali occaſione interrogetur.*

Patet, inquam, doctrinam hanc perverſam, & prorſus intolerabilem eſſe. Primò quia permittit uti æquivocatione aut reſtrictione mentali, quod plures graves Theologi & Doctores nunquam licere exiſtimant, videturque innuere D. Thomas 2. 2. qu. 109. art. 3. ad 1. ubi ſic diſcurrit: *Quia homo eſt animal ſociale, naturaliter unus homo debet alteri id ſine quo ſocietas humana ſervari non poſſet: non autem poſſent homines adinvicem convivere, niſi ſibi invicem crederent, tanquam ſibi invicem veritatem manifeſtantibus.* Quo diſcurſu utitur etiam D. Auguſtinus in Enchirid. cap. 22. ubi ſic ait: *Vtique verba propterea ſunt inſtituta, non per quæ ſe invicem homines fallant,*

fallant, ſed per quæ in alterius quiſque notitiam cogitationes ſuas proferat. Verbis igitur uti ad fallaciam, non ad quod inſtituta ſunt, peccatum eſt. Unde Caramuel, licèt in laxas opiniones valde propenſus, in eam tamen quæ æquivocationes & reſtrictiones mentales permittit, invehitur in Theologia fundam. num 1282. ubi hæc ſcribit: *Eſt mihi innata averſio contra reſtrictiones mentales; tollunt enim humanam ſocietatem: tanquam peſtiferæ damnandæ ſunt, quoniam ſemel admiſſæ aperiunt omni perjurio viam; & tota differentia in eo erit, ut quod heri vocabatur mendacium, naturam & malitiam non mutet, ſed nomen, ita ut hodie jubeatur reſtrictio mentalis nominari: quod eſt virus condire ſacaro, & ſcelus ſpecie virtutis colorare.* Cui conſonat illud Innocentij III. in Epiſt. ad Archiepiſcopum Cantuarienſem: *Nomina tantùm non res mutantur, quaſi mutato nomine, culpa transferatur & pœna:* & illud Tertulliani de carne Chriſti cap. 13. *Omnia periclitabuntur aliter accipi quàm ſunt, & amittere quod ſunt, dum aliter accipiuntur, ſi aliter quàm ſint cognominentur: fides nominum, ſalus eſt proprietatum.*

98. Deinde, Eſto æquivocationes & reſtrictiones mentales interdum, ſuppoſitis quibuſdam conditionibus, licitæ ſint, de quo ſuo loco dicemus; eas tamen extendere ad tribunalia juſtitiæ, vel pœnitentiæ, prorſus intolerabile eſt: nam ut ait D. Thomas ſuprà relatus, *Ex debito tenetur accuſatus judici veritatem exponere, quam ab eo ſecundùm formam juris exigit: & ideò ſi confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, mortaliter peccat.* Idem à fortiori dicendum de pœnitente, legitimè à Confeſſore interrogato: cùm enim in foro illo interno Confeſſarius habeat rationem Iudicis, tenetur pœnitens interrogatus de his quæ ad forum illud ſpectant, qualia ſunt conſuetudo peccandi, vel occaſio proxima, ſincerè reſpondere; nec poteſt ſine gravi culpa æquivocationibus, aut reſtrictionibus mentalibus ei veritatem occultare: maximè cùm Confeſſarius non ſolùm habeat rationem Iudicis, ſed etiam Medici ſpiritualis, nec poſſit pœnitenti congrua remedia ad evitanda peccata adhibere, niſi ſtatum conſcientiæ ejus, ſubindeque pravos ejus habitus & conſuetudines, ac peccandi occaſiones cognoverit.

99. Ex his etiam patet, falſiſſimum eſſe quod aliqui docent, nempe non ſolùm licere reo cum æquivocatione negare veritatem Iudici legitimo, legitimè interroganti, ſed etiam jurare ſe rem neſcire, intelligendo ita ut teneatur illi dicere, vel quid ſimile: hoc enim non eſt aliud quàm mendacio palliato addere perjurium: quod Auguſtinus lib. contra mendacium cap. 18. deteſtatur & vehementer deplorat, his verbis: *O ubi eſtis fontes lachrymarum! Et quid facimus, quò ibimus, ubi nos occultabimus ab ira veritatis, ſi non ſolùm negligimus cavere mendacia, ſed audemus inſuper docere perjuria.*

III.

100. *Ad tormenta, damnaque gravia vitanda, poteſt quilibet ſibi falſum crimen imponere, etiamſi mors ſit ſibi ſecutura.* Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 12. Idem docet lib. 9. cap. 3. §. 6.

Hæc aſſertio manifeſtum errorem continet, & humanæ menti incutit horrorem. Primum patet ex eo quod ea quæ ſunt intrinſecè ſeu ex genere ſuo mala, nunquam poſſunt eſſe bona & licita, nec ex intentione alicujus boni finis honeſtari, ut conſtat de mendacio, quod in nullo caſu poteſt eſſe bonum & licitum, quia eſt intrinſecè & ex genere ſuo malum, ut probat S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. & patet ex decreto 22. qu. 2. ubi Gratianus docet mendacium nunquam eſſe licitum, idque pluribus Sanctorum Patrum teſtimoniis probat. Unde Alexander III. in cap. *ſuper eo* de uſuris, reſpondens Panormitano Epiſcopo, ſic ait: *Scriptura ſacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Sed falſum teſtimonium eſt intrinſecè malum, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 70. art. 4. his verbis: *Falſum teſtimonium habet triplicem deformitatem: uno modo ex perjurio, quia teſtes non admittuntur niſi jurati: alio modo ex violatione juſtitiæ: & tertiò ex ipſa falſitate, ſecundùm quòd omne mendacium eſt peccatum:* Ergo nunquam licet falſum teſtimonium dicere, nec per conſequens ad tormenta, vel gravia damna vitanda, poteſt aliquis ſibi falſum crimen imponere.

Confirmatur: Si enim Scriptura prohibeat mentiri ad ſalvandam vitam proximi, ut ait Alexander III. jam relatus, à fortiori prohibet mentiri & falſum proferre teſtimonium, ad procurandam mortem ſibi, ut per illam tormenta, vel damna gravia vitentur.

Quod etiam hæc Tamburini aſſertio horrorem humanæ menti incutiat, manifeſtum eſt; quia ex ea evidenter ſequitur, licere ſeipſum abſque ſpeciali Dei juſſu occidere: ſicut enim qui falſo teſtimonio alium perimit, ſeu perimi facit, homicida eſt; ita qui ſeipſum falſo teſtimonio interimit, ſuicida eſt; nam quid refert quod ſeipſum ferro, vel linguâ perimat, dummodo ſeipſum perimat? Unde Auguſtinus exponens illud Pſalmi 63. *Exacuerunt ut gladium linguas ſuas*, dicit Iudæos, qui adversùs Chriſtum falſum dixere teſtimonium, *ipſum occidiſſe gladio linguæ.* Et ſubdit: *Niſi enim lingua gladius eſſet, non alibi diceret idem Pſaltes: Filij hominum, dentes eorum arma & ſagittæ,* ET LINGVA EORVM GLADIVS ACVTVS. Suicidium autem graviſſimum eſſe peccatum, & gravius homicidio, fratricidio, & parricidio, idem S. Doctor lib. de patientia cap. 13. his verbis declarat: *Si parricida eò ſceleratior eſt quàm quilibet homicida, quia non tantùm hominem, verùm etiam propinquum necat, & in ipſis parricidis quantò propinquiorem quiſque peremerit, tantò judicatur immanior: ſine dubio pejor eſt qui ſeipſum occidit, quia nemo eſt homini ſeipſo propinquior.* 101.

IV.

Licitum eſt cupere abſoluto deſiderio mortem patris, non quidem ut malum patris, ſed ut bonum cupientis; quia nimirum ei obventura eſt pinguis hæreditas. 102.

Hanc aſſertionem Tamburinus lib. 5. cap. 1. §. 3. num. 29. & 33. dicit eſſe probabilem, ſubindeque in praxi tutam, & citat pro ea Caſtro Palaum. Illa tamen non ſolùm improbabilis, ſed etiam intolerabilis eſt, & vix ſine animi horrore & aurium tinnitu audiri poteſt. Si enim liceat filio cupere abſoluto deſiderio mortem patris, intentione ſucceſſionis hæreditariæ, pari jure licebit viro cælibi deſiderare abſoluto deſiderio mortem mariti, intentione concumbendi cum ejus vidua in uxorem ducenda. Pari item jure licebit viro uxorato deſiderare inſuper abſoluto

desiderio mortem uxoris suæ, ut ità mediantibus duabus mortibus, suæ nimirum uxoris, & alieni mariti, pertingat ad nuptiales amplexus ejus quam deperit. Porro si hoc nullus dicere audeat, eò quòd desiderium istud ex affectu mœchiæ & voluptatis amoris procedat; nec illud poterit asserere, cùm pariter aliud desiderium ex avaritia pullulet, & sit veluti ramusculus illius cupiditatis, quam Apostolus radicem omnium malorum appellat.

V.

103. *Milites navales licitè possunt ignem injicere in pulverem sulphureum, ne navis in hostium potestatem integra deveniat, vel ne hostes fiant animosiores ex parta victoria.*

Hanc assertionem docet Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 9. ductus potissimùm authoritate Lessij, idem docentis. Eam tamen cæteri Theologi reprobant cum Angelico Doctore 2. 2. qu. 64. art. 5. ad 3. ubi hæc scribit: *Transitus de hac vita ad aliam fœliciorem, non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ: & ideò non licet homini seipsum interficere, ut ad fœliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat: quia ultimum malorum hujus vitæ & maximè terribile est mors, ut patet per Philosophum 3. Ethic. & ideò inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum: tum quia in hoc sibi maximè nocet, quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus: tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit: constat autem minus esse peccatum fornicationem, vel adulterium, quàm homicidium, & præcipuè sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet: est etiam periculosissimum; quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora & minùs certa: incertum autem est an aliquis in futurum consentiat in peccatum, potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare à peccato.* Et in resp. ad 4. ait ex Augustino lib. 1. de civitate cap. 21. *Sanson aliter non excusatur quod seipsum cum hostibus ruinâ domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat.* Si autem Sanson non aliâ ratione excusari potest, quàm recursu ad instinctum Spiritus Sancti, intus moventis atque jubentis; nec milites navales, ignem in pulverem sulphureum injicientes, & seipsos perimentes, ne in hostium deveniant potestatem, ullatenus excusari poterunt, nisi eodem Spiritu Sancto instigante, pulverem accenderint, & seipsos de vita extruserint.

Confirmatur ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. 1. de civit. cap. 20. sic ait: *In sanctis canonicisque libris nusquam nobis divinitùs præceptum permissumve reperiri potest, ut vel ipsius adipiscendæ immortalitatis, vel ullius cavendi cavendique mali causâ, nobismetipsis necem inferamus.* Et cap. sequenti generalem istam tradit regulam: *His exceptis, quos vel lex justa generaliter, vel ipse fons justitiæ Deus specialiter occidere jubet, quisquis hominem, vel seipsum, vel quemlibet occiderit, homicidij crimine innectitur.* Et cap. 20. *Hoc dicimus* (inquit) *hoc asserimus, hoc modis omnibus approbamus, neminem sibi spontaneam mortem inferre debere, velut fugiendo molestias corporales, ne incidat in perpetuas.* Item Lactantius lib. 8. cap. 18. *Sicut in hanc vitam* (inquit) *non nostra sponte venimus, ita rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis assignatum est, ejusdem jussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit, tandiu habitaturos, donec jubeat emitti.* Denique Isidorus Pelusiotes Epist. 287. sic discurrit: *Si de duobus, mari scilicet & fœmina, dictum est illud, quæ Deus conjunxit homo non separet; qui animam per vim à corpore avellit, & vel laqueo se strangulat, vel cœde violenta se necat, quam quæso veniam merebitur?*

104. Idem docent non solùm omnes Theologi & Philosophi Christiani, sed etiam Ethnici: Aristoteles enim lib. 2. Ethic. cap. 7. sic ait: *Mortem sibi conscisçere ob fugiendam paupertatem, aut amarum vel molestum aliquid, non fortis est hominis, sed potiùs timidi, est enim mollitiei laboriosa fugere; nec quia res est honesta, appetit mortem, sed quia malum fugit.* Bellè etiam ait Seneca Epist. 24. *Virfortis ac sapiens non fugere debet è vita, sed exire.* Et Epist. 70. *Stultitia est* (inquit) *timore mortis mori: venit qui occidat: expecta, quid occupas? Quare suscipis alienæ crudelitatis procurationem? Virum invides carnifici tuo, an parcis?* Huic concinit Martialis, in quendam Phaunium, qui ut mortem quam ipsi hostis intentabat, fugeret, seipsum peremit, sic ludens:

Hostem cùm fugeret, se Phaunius ipse peremit.
Dic rogo, num furor est, ne moriare mori?

Idem dicere licet de militibus illis, qui ne in potestatem hostium deveniant, & mortem acerbam apud eos patiantur, ignem in pulverem sulphureum injiciendo, seipsos perimunt; nempe ipsos *mori timore mortis*, seu *mori ne moriantur: nam sibi manus inferre, formidinis potiùs est quàm fortitudinis, & pusillanimitatis quàm magnanimitatis*, inquit Augustinus lib. 1. de civit. cap. 22. Concludamus ergo cum Lactantio, & dicamus: *Execrabilis & prorsus fugienda est illa doctrina, quæ homines abigit à vita.*

VI.

105. *Justè damnatus ut fame pereat, potest oblatum panem respuere.* Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 6.

Oppositum docet D. Thomas 2. 2. qu. 69. art. 4. ad 2. ubi sic ait: *Nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideò non tenetur facere id unde mors sequatur.... tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occultè ministratum sumat:* QVIA NON SVMERE, ESSET SEIPSVM OCCIDERE. Quæ ultima verba probant, taliter condemnatum non modò posse, sed & teneri

cibum ſibi oblatum ſumere: quia (ut ſuprà oſtenſum eſt) citra ſpecialem Dei impulſum, nulli fas eſt ſeipſum occidere; unde cùm juxta D. Thomam, *non ſumere, ſit ſeipſum occidere*, planum eſt, talem teneri cibum oblatum ſumere, eodem præcepto naturali quo tenetur ſeipſum non occidere.

106. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Homo tenetur præcepto naturali conſervare ſuam vitam, quoties licitè poteſt: Sed in prædicto caſu licitè poteſt: Ergo tenetur. Minor probatur: Si quid enim obſtaret, maximè ſententia Iudicis, quâ damnatus eſt ut fame pereat: Sed hæc non obſtat, quia illa non præcipit ut ille non comedat, (aliàs iniqua eſſet talis ſententia, *cùm nullus ita condemnetur, quod ſibi ipſi mortem inferat, ſed quod ipſe mortem patiatur*, ut ait D. Thomas) ſed tantùm jubet, ut nemo ei cibos miniſtret: Ergo in tali caſu licitè poteſt conſervare vitam.

VII.

107. *Præceptum charitatis indirectè ſolùm & ratione alterius obligat, quando ſcilicet impius, quia ſacramentum pœnitentiæ non eſt in promptu, non habet aliam viam quâ ſe juſtificet, niſi eliciat actum contritionis, quæ actum amoris Dei involvit.* Tamburinus lib. 2. cap. 3. §. 2. num. 2. pro eadem ſententia referens Azorium. Sed certè in hoc ſtupenda planè perverſio eſt, ut quod Chriſtus diſertis verbis primum omnium mandatorum pronunciavit, Doctor Chriſtianus aſſerere audeat, indirectè ſolùm, & ratione alterius obligare! Si enim indirectè ſolùm & ratione alterius obligat, quis non videat prius ac principalius eſſe alterum præceptum directè & per ſe obligans? Et rurſus, cùm illud cenſeatur magis tale, propter quod alterum eſt tale, nonne planum eſt ea præcepta, propter quæ mandatum dilectionis indirectè duntaxat obligat, magis obligare quàm ipſum, quod non niſi propter ea obligat; ſubindeque falsò dixiſſe Chriſtum, præceptum dilectionis primum eſſe & maximum omnium mandatorum?

108. Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 44. art. 1. ubi ſic diſcurrit: *Præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit ſub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Eſt autem aliquid debitum dupliciter, uno modo per ſe, alio modo per aliud. Per ſe quidem debitum eſt in unoquoque negotio id quod eſt finis; quia habet rationem per ſe boni: propter aliud autem eſt debitum id quod ordinatur ad finem; ſicut medico per ſe debitum eſt ut ſanet; propter aliud autem, ut medicinam det ad ſanandum. Finis autem ſpiritualis vitæ eſt ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; & ad hoc ordinantur ſicut ad finem, omnia quæ pertinent ad ſpiritualem vitam: unde & Apoſtolus dicit 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti eſt charitas de corde puro, & conſcientia bona, & fide non ficta.... In quolibet autem genere id quod eſt per ſe, potiùs eſt eo quod eſt propter aliud: & ideò maximum præceptum eſt de charitate, ut dicitur Matth. 22.* Ergo juxta D. Thomam, tantùm abeſt quod præceptum charitatis indirectè ſolùm & ratione alterius obliget, ut ait Tamburinus, quin potiùs illud tantùm obligat per ſe, & tanquam finis omnium aliorum; alia verò ſolùm per accidens, ſive propter aliud, inquantum ſcilicet ad præceptum charitatis, ſicut media ad finem ordinantur. Unde ibidem ſubdit S. Doctor, poſt verba ex Apoſtolo relata: *Omnes virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbationibus paſſionum, ſicut virtutes quæ ſunt circa paſſiones; vel ſaltem ad habendam bonam conſcientiam, ſicut virtutes quæ ſunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, ſicut illæ quæ pertinent ad divinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum: nam cor impurum à Dei dilectione abſtrahitur propter paſſionem inclinantem ad terrena: conſcientia verò mala facit horrere divinam juſtitiam propter timorem pœnæ: fides autem ficta, trahit affectum in id quod de Deo fingitur, ſeparans à Dei veritate.*

109. Confirmatur ampliùs: Ex aſſertione illa Tamburini manifeſtè ſequitur, quod homo non teneatur unquam per totam vitam ſuam elicere actum amoris Dei; cùm fieri poſſit ut nunquam deſit impio via ſe juſtificandi per ſacramentum pœnitentiæ. Unde hæc aſſertio coincidit cum iſta, quam Academia Lovanienſis ad requiſitionem Epiſcopi Gandavenſis proſcripſit: *In rigore loquendo videtur, quod homo non teneatur unquam per totam vitam ſuam elicere actum amoris Dei.*

VIII.

110. *Certum eſt jurare ſine animo jurandi, ſive res ſit levis, ſive gravis, non eſſe licitum ſine cauſa, licitum eſſe cum cauſa.* Tamburinus lib. 3. cap. 3. §. 2. num. 1.

De prima parte hujus aſſertionis nulla eſt difficultas; cùm certum ſit nullo omnino juramento uti licitum eſſe ſine cauſa. Unde Auguſtinus lib. 1. de ſerm. Domini in monte cap. 18. ſic ait: *Qui intelligit non in bonis, ſed in neceſſariis jurationem habendam, refrænet ſe quantùm poteſt, ut non eâ utatur, niſi neceſſitate.* Item Divus Thomas 2. 2. quæſt. 89. art. 2. in corp. *Juramentum* (inquit) *non eſt bonum, niſi ei qui bene utitur juramento: ad bonum autem uſum juramenti duo requiruntur, primò quidem quod aliquis non leviter, ſed ex neceſſaria cauſa, & diſcretè juret.* Cui conſonat illud Hieronymi in cap. 4. Hieremiæ: *Iusjurandum hos habeat comites, veritatem, judicium, atque juſtitiam: ſi iſta defuerint, nequaquam erit juramentum, ſed perjurium.*

111. Secunda verò pars, quâ Tamburinus aſſerit, *licitum eſſe cum cauſa jurare ſine animo jurandi*, non ſolùm certa non eſt, ut ipſe ait, ſed nec etiam probabilis: Quia jurare ſine animo jurandi, eſt intrinſecè & de ſe malum: Sed ea quæ ſunt de ſe & ab intrinſeco mala, nullâ causâ, aut bonâ intentione, honeſtari poſſunt & fieri licita; cùm non ſint facienda mala, ſive ut eveniant bona, ſive ut vitentur mala, ſicut in tract. de moralitate actuum humanorum, diſp. 6. art. 1. §. 2. oſtenſum eſt: Ergo ob nullam cauſam licitum eſt jurare ſine animo jurandi. Major eſt certa, Minor verò multipliciter ſuadetur. Primò quia jurare exteriùs fictè, ſine animo jurandi, mendacium eſt, ut de ſe patet: Sed mendacium eſt de ſe & ab intrinſeco malum, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. & patet ex cap. *ſuper eo* de uſuris, ubi Alexander III. reſpondens Panormitano Epiſcopo ait: *Scriptura ſacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Idem docet Euſebius lib. 6. præpar. evang. cap. 4. his verbis: *Moralem hominem, cui aliqua cura virtutis ſit;*

nulla ratione cogi poſſe ut mentiatur, non dubitamus. Nam ſi etiam verbera & cædem minaberis, non dubitabit exclamare: Enſem acue, ignem adferas, corpus meum incidas, totum cremato: ſtellæ in terram priùs deſcendent, & terra in cœlum aſcendet, quàm falſum à me quidquam audias: Ergo jurare exteriùs fictè & abſque animo jurandi, de ſe & ab intrinſeco malum eſt. A

Secundò probatur eadem Minor: Aſſumere nomen Dei in vanum, eſt ex ſe & ab intrinſeco malum: Sed qui jurat exteriùs, ſine animo jurandi, nomen Dei aſſumit in vanum, cùm non aſſumat illud ad confirmandam veritatem, ſed ad decipiendum, & nihil magis ſit vanum, quàm fallacia & deceptio: Ergo &c. B

Tertiò, Exteriùs dicere verba blaſphemiæ in Deum, etiamſi dicantur ſine intentione blaſphemandi, ſed ex metu, vel vana oſtentatione, eſt intrinſecè malum, & peccatum mortale, quia de ſe tendit in gravem injuriam & inhonorationem Dei: Ergo ſimiliter adducere Deum exteriùs ad teſtificandum falſum, eſt de ſe & ab intrinſeco malum, & peccatum mortale, quia pariter de ſe eſt gravis irreverentia Dei.

Quartò: *Quemadmodum exterior cultus idolorum ſine animo colendi (quod Marcellinus fertur egiſſe) peccatum eſt mortale, quia applicatur cultus cui non debetur: ita & illud teſtimonium, Deus eſt mihi teſtis, quod eſt actus religionis,* C *applicare mendacio, eſt irreverentia mortalis,* ut diſcurrit Cajetanus apud Sotum lib. de Iuſtitia qu. 1. art. 7.

Denique ut ait Suarez lib. 3. de juramento cap. 19. num. 2. *Talis modus jurandi eſt valde contrarius principali fini juramenti, qui eſt firmare humana fœdera & verba; nam ex defectu hujus internæ intentionis jurandi, multùm videtur enervari efficacia juramenti: unde niſi teneantur homines gravi obligatione ad habendam talem intentionem cùm jurant, prorſus evertitur juramenti fructus & ſecuritas. Eſt ergo hæc gravis obligatio, nata ex intrinſeca ratione juramenti, & reverentia Deo debita; & ideò ejus tranſgreßio* D *eſt ex ſuo genere grave peccatum.*

I X.

112. *In die feſto per duas horas vacare ſervilibus, non eſt peccatum mortale, quia modicum tempus judicatur duarum horarum ſpatium, comparatione viginti quatuor horarum. Vnde ſi herus quiſpiam habens duodecim ſervos, injungat eis laborem integri diei, aßignando ſingulis duas horas ſucceßivè ac diviſivè, non peccat mortaliter.*

Pro hac etiam aſſertione refert Sinnichius §. 400. Tamburinum, illamque quoad ſecundam partem, de qua præcipuè eſt difficultas, egregiè hoc diſcurſu confutat. Cùm juxta veridicam E Auguſtini doctrinam Saulus Stephanum eorum manibus lapidaſſe cenſeatur, quorum veſtimenta ſervabat, ut expeditiùs lapidarent; quis non videat potiori jure herum illum toto die feſto ſerviliter laborare, cujus juſſu tot famuli, diviſis inter ſe horis, toto die ſerviliter laborant? Neque enim minùs, ſed longè profectò magis cooperatur operantibus, qui herili authoritate laborem indicit, quàm qui laborantium veſtimenta cuſtodit, vel alia expeditè laborandi impedimenta duntaxat ſemovet: etenim inter cooperandi modos primus omnium recenſetur juſſio.

Confirmatur: Si quis mandaret diverſis famulis modicum quid furari è ſingulis templis unius provinciæ vel regni, proculdubio peccaret moraliter, non ſolùm in genere furti, ſed & ſacrilegij, ſi illa minuta ſingulorum furta notabilem quantitatem ſacrilegè per partes ſurreptam conflarent: Cur ergo non peccet mortaliter, qui ſimiliter diverſis famulis injungit, ut ſinguli modicam partem temporis Deo conſecrati profanent, quando omnes illæ partes in unum collectæ, notabile temporis ſacri ſpatium conflant? Sicut enim res permanentes ſubtrahuntur profanis uſibus, & deputantur divino cultui per ritualem conſecrationem, ita & tempus per feſtivitatis indictionem. 113.

§. III.

Alia probabilitatum monſtra confutantur.

I.

FAMVLVS, *qui ſubmißis humeris ſcienter adjuvat herum ſuum, aſcendentem per feneſtram ad ſtuprandam virginem, & multoties eidem inſeruit, deferendo ſcalam, aperiendo januam, aut quid ſimile cooperando, non peccat mortaliter, ſi id faciat metu notabilis detrimenti, putà ne à domino malè tractetur, ne toruis oculis aſpiciatur, ne domo expellatur.* Caſtro Palao, Merula, Hurtado, & alij apud Dianam: quibus ſubſcribit Tamburinus lib. 5. cap. 1. §. 4. num. 19. 114.

Hanc aſſertionem jure meritò Mercorus noſter 3. p. libri ſupra citati, art. 9. judicat omnino improbabilem. Primò quia ſi famulus in hujuſmodi caſibus non peccaret, etiam inculpabiliter poſſet cooperari in his quæ proximè inſerviunt homicidio, aut furto perpetrando à ſuo hero: quod nullus admittit. 115.

Secundò: Vel cooperari ad ſtuprum, eſt intrinſecè malum, vel non? Si non: Ergo etiamſi non timeretur de damno, famulus poſſet ſtupro cooperari: Si verò eſt intrinſecè malum, neque id licitè poteſt, etiamſi mors immineat: ea enim quæ ſunt intrinſecè mala, ex nullo bono fine honeſtari poſſunt.

Addit Mercorus, mirum eſſe quod Recentiores illi teneant hanc ſententiam, & nihilominus rejiciant doctrinam Thomiſtarum, aſſerentium Deum ut primam cauſam, & motorem ac proviſorem generalem, motione phyſica ad ſubſtantiam & entitatem actionis malæ concurrere, abſque eo quod concurrat ad deformitatem, quæ ei ex cooperatione cauſæ ſecundæ accidit: ſi enim hoc negant de Deo omnipotente, & cauſa prima & univerſaliſſima, quare id de famulo, ſeu de cauſa ſecunda & particulari concedunt? Certè cùm concurſus cauſæ ſecundæ non ſit præciſivus, nec ita univerſalis, ſicut concurſus cauſæ primæ, ſi iſte non poſſit attingere ſubſtantiam & entitatem actus mali, abſque eo quod ſe extendat ad ejus malitiam & deformitatem, à fortiori nec ille id præſtare poterit. 116.

I I.

Licet procurare aborſum ante animationem fœtûs, ut conſulatur vitæ vel honori puellæ. Ægidius Trullench in præcepta Decal. tomo 2. lib. 5. cap. 1. dub. 4. & alij quatuor relati à 117.

Salmanticenſibus tract. de peccatis diſp. 10. dub. 6. §. 3. num. 223.

Oppoſitum docent omnes alij Theologi & Caſuiſtæ, exiſtimantes hujuſmodi aborſum quinto illo Decalogi præcepto, *Non occides*, prohiberi. Quamvis enim in rigore phyſico non ſit homicidium, eò quòd informis fœtus non ſit completè homo, morali tamen æſtimatione cenſetur homicidium, & ad illud reductivè pertinet, quia per illum hominis futuri nativitas impeditur. Unde ſicut is, qui non quidem aliena tollit, ſed tamen alium impedit, ne diteſcat, aut lucrum faciat, quamvis propriè non furetur, peccat tamen contra ſeptimum præceptum Decalogi; ita qui futurum hominem impedit, licèt non propriè occidat, peccat tamen contra quintum Decalogi præceptum, & committit aliquam ſpeciem homicidij, ut paſſim docent SS. Patres, relati à Joanne Sinnichio libro ſupra citato §. 417. Tertullianus enim in Apolog. cap. 9. ſic ait: *Nobis homicidio ſemel interdicto, etiam conceptum utero, dum adhuc ſanguis in hominem delibatur, diſſolvere non licet. Homicidij feſtinatio eſt prohibere naſci: nec refert natam quis eripiat animam, aut naſcentem diſturbet: homo eſt & qui eſt futurus, & fructus omnis jam in ſemine eſt.* Item Minutius Fœlix in Octavio: *Sunt* (inquit) *mulieres quæ in ipſis viſceribus, medicaminibus epotis, originem futuri hominis extinguant, & parricidium faciant antequam pariant.* Similia habet D. Ambroſius lib. 5. in Hexam. cap. 18. ubi medicamina illa, quibus aborſus procuratur, *Parricidiales ſuccos* appellat; per hoc innuens, fœminas eis utentes, parricidij crimine innecti. Cui ſubſcribens Auguſtinus ſerm. 244. de tempore, ſic ait: *Mulier quæ fecerit hoc, per quod jam non poſſit concipere, quantoſcumque parere poterat, tantorum homicidiorum ream ſe eſſe cognoſcat.* Denique D. Hieronymus Epiſt. 22. cap. 5. *Nonnullæ* (inquit) *cùm ſe ſenſerint concepiſſe de ſcelere, aborſu venena meditantur, & necdum nati hominis homicidium faciunt, & frequenter etiam ipſæ commortuæ, trium criminum reæ ad inferos perducuntur, homicidæ ſui, Chriſti adulteræ, necdum nati filij parricidæ.* Unde in Ancirano extat Canon 21. de hujuſmodi fœticidis ita diſponens: *De mulieribus quæ fornicantur, & partus ſuos necant; ſed & de his quæ agunt ſecum ut utero conceptos excutiant, antiqua quidem definitio eſt, uſque ad exitum vitæ eas ab Eccleſia removeri: humaniùs autem nunc definimus, ut eis decem annorum tempus pœnitentiæ tribuatur.* Ex quo planè apparet, quantopere Eccleſia primitiva horrendum procurandæ abortionis ſcelus deteſtata fuerit, cui tam gravem, tamque diuturnam pœnitentiam inflixit. Faceſſat ergo impia illa aſſertio: *Licet procurare aborſum ante animationem fœtûs, ut conſulatur honori puellæ, ejuſque vitetur infamia.* Profectò enim, ſi infamiæ periculum ad tale facinus licitè perpetrandum ſufficeret, vix ulla unquam abortionis procuratrix culpari poſſet, cùm vix unquam infamiæ periculum poſſit abeſſe.

III.

118. *Concubinarius non tenetur pellere domo concubinam, ſed polliceri ſolùm, ſe deinceps cum ea non peccaturum, quando eâ relictâ vitam tranſigeret triſtiùs.* Joannes Sancius in ſelect. diſp. 10. num. 20. apud Dianam 5. p. tract. 19. reſolut. 108. ubi ſic loquitur: *Si concubina nimis utilis eſſet ad oblectamentum concubinarij, vulgo* REGALO, *dum deficiente illâ, nimis ægrè ageret vitam, & aliæ epulæ tædio magno afficerent concubinarium, & alia famula ad id nimis difficilè inveniretur, ejicere illam non erit concubinarius obligandus; quia oblectamentum dictis circunſtantiis conſideratum, eſt majoris æſtimationis, quàm quodcumque bonum temporale, ob quod fas erit de novo admittere fœminam ad ſui famulatum,* QVANTVMCVMQVE METVAT LABENDI PERICVLVM, *ſi aliam non inveniat paris qualitatis illis in rebus, quæ ſibi ſunt maximè utiles: ſi enim ob hanc cauſam, jam receptam expellere non conſtringitur, eodem jure admittere illam erit conceſſum.*

Hæc aſſertio, ut rectè aiunt Doctores Lovanienſes, *ſicuti Epicureorum placitis videtur conſona, ita & Chriſtianorum regulis cenſetur adverſa.* Nonne enim ingens eſt commodum, habere integrum corpus, oculis, manibus, pedibuſque inſtructum; ingenſque incommodum, habere mutilatum & truncatum? Et tamen veritatis Magiſter Chriſtus, eum perhibet conſentire in ſcandalum, qui non eruit, aut abſcindit abs ſe oculum, manum, aut pedem ſcandalizantem; hoc eſt (ut explicant SS. Patres) qui non ſemovet ac non ſecludit res omnes aut perſonas, anſam ruinæ, & occaſionem peccandi ipſi præbentes, quales præcipuè ſunt meretrices & concubinæ, juxta illud Proverb. 6. *Nunquid poteſt homo abſcondere ignem in ſinu ſuo, ut veſtimenta ejus non ardeant? aut ambulare ſuper prunas, ut non comburantur plantæ ejus? ſic qui ingreditur ad mulierem, non erit mundus cùm tetigerit eam.* Unde SS. Patres frequenter admonent, cætera vitia reſiſtendo, libidinem verò fugiendo ſuperari, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 6. *Fugite fornicationem.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 3. ſic ait: *Cætera vitia vincuntur reſiſtendo, quia quantò magis homo particularia conſiderat & tractat, tantò minùs in eis invenit unde delectetur, ſed unde magis anxietur. Sed vitium fornicationis non vincitur reſiſtendo, quia quantò magis ibi homo cogitat particulare, tantò magis incenditur; ſed vincitur fugiendo, id eſt totaliter vitando cogitationes immundas,* ET QVASLIBET OCCASIONES. Quâ ergo fronte & audaciâ audet aſſerere Sancius, *hominem non teneri ejicere concubinam, imò poſſe illam de novo admittere ad ſui famulatum,* QVANTVMCVMQVE METVAT LABENDI PERICVLVM, *ſi abſque illa vitam tranſigeret triſtiùs, & epulæ ab aliis præparatæ tædio ipſum afficerent.* Certè hæc verba ab auditu fidelium ſunt procul arcenda; ſicut & iſta aſſertio, quam etiam Lovanienſis Academia, *ut falſam, temerariam, & perniciosam* proſcripſit: *Licitum eſt quærere directè occaſionem proximam peccandi, pro bono ſpirituali,* AVT TEMPORALI, *noſtro, vel proximi.* Audiendum potiùs prudens iſtud Auguſtini conſilium: *Contra libidinis impetum apprehende fugam, ſi vis habere victoriam.*

IV.

120. *Copula cum conjugata, conſentiente marito, non eſt adulterium, adeòque ſufficit in confeſſione dicere ſe eſſe fornicatum.*

Hæc aſſertio, quam novi quidam Caſuiſtæ docent, eſt ordine tertia ex ſeptemdecim

quas anno 1653. ad instantiam Archiepiscopi Mechlinien-
sis Lovanien-
sis Academia censura-
vit, atque *ut falsam & erroneam* proscripsit; hujusque censuræ veritas & æquitas patet ex verbis illis Apostoli ad Roman. 7. *Quæ sub viro est mulier, vivente viro alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est à lege viri. Igitur vivente viro vocabitur Adultera, si fuerit cum alio viro.* Ubi clarè Apostolus nihil ampliùs exigit ad hoc ut mulier alteri mixta, dicatur adultera, quàm ut vivat vir ejus: vivit autem vir qui consentit in copulam suæ uxoris cum alio: Ergo talis uxor ex Apostoli doctrina debet dici adultera, ejusque copula adulterium.

121. Id etiam ex ipsa nominis significatione patet: nam ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 154. art. 8. *adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum thorum.* Sola ergo alienitas thori attendenda est, quando de adulterio quæstio proponitur: unde cùm maritus suo consensu non possit facere, ut suus thorus non sit alienus comparatione cujusvis tertij, planum est, illum non posse ullo suo consensu efficere, quòd accessus cujusvis tertij ad suam conjugem non sit adulterium. Mariti ergo consensus non tam ad hoc servit ut adulterantem extraneum relevet, quàm ut consentientem lenocinij crimine involvat. Quare Tertullianus in Apolog. cap. 39. Socratem & Catonem, qui uxores suas amicis communicaverunt, ut ex eis sobolem susciperent, lepidissimè his verbis deridet: *O sapientiæ Atticæ, & Romanæ gravitatis exemplum! Leno est Philosophus & Censor.*

122. Addo hanc assertionem Gnosticorum flagitia à labe adulterij excusare: nam ut testatur Epiphanius hæresi 26. apud ipsos, post lauta & opipara convivia, quæ amicis exhibebant, fœminæ conjugatæ, non solùm consentientibus, sed etiam præcipientibus maritis, cum extraneis misceri solebant. *Larga* (inquit) *& opipara edulia, carnis esum, & vini potum apponunt, etiam si pauperes fuerint. Ex hoc autem ubi compotaverint, & venas satietate impleverint, ad œstrum se convertunt; & vir quidem concedens uxorem alteri, ait ad ipsam: Surge, & fac dilectionem cum fratre.*

V.

123. *Comedere & bibere usque ad satietatem, absque necessitate,* OB SOLAM VOLVPTATEM, *nullum est peccatum: quia licitè potest appetitus naturalis suis actibus frui.* Escobarius tract. 2. exam. 2. num. 102. pro eadem sententia referens Joannem Sancium.

Falsitas hujus assertionis constat ex principiis in tractatu de moralitate actuum humanorum statutis. Ibi enim fusè ostendimus, delectationes sensuum à creatura rationali non esse per se expetibiles, sed solùm ratione boni honesti, cujus sunt illecebra, & veluti condimentum, quod provida & sagax natura in operationibus ad conservationem individui vel speciei necessariis apposuit, ut bruta, quæ non possunt apprehendere bonum honestum, delectabili traherentur. Unde delectationes sensuum primariò & principaliter, seu tanquam finem intendere, est natura bruti, & vitium hominis, juxta illud Augustini de peccato origin. cap. 40. *Tantæ excellentiæ est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis, natura sit pecoris.* Quod egregiè confirmat & illustrat S. Thomas 1. 2. quæst. 4. art. 2. ad 2. his verbi: *Apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile; & ideò secundùm appetitum sensitivum qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem: sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio; unde principaliùs intendit bonum quàm delectationem; & inde est quòd divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes.* Igitur juxta utrumque S. Doctorem, operationes sensitivas propter solam delectationem, tanquam propter finem quærere, & more brutorum agere, & maxima deordinatio creaturæ rationalis, quæ solùm bonum honestum tanquam finem debet respicere, & utile ac delectabile ad illud, ut medium ad finem, vel accessorium ad principale, ordinare; seu frui solo bono honesto, & utili, ac delectabili duntaxat uti. Unde Augustinus libro de moribus Ecclesiæ cap. 21. hanc viro temperanti & Christiano præscribit regulam. *Habet* (inquit) *vir temperans in rebus mortalibus & fluentibus vitæ regulam utroque Testamento firmatam: ut earum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitæ hujus, atque officiorum necessitatem, quantùm satis est usurpet,* VTENTIS MODESTIA, NON AMANTIS AFFECTV. Cui concinit D. Thomas 2. 2. qu. 141. art. 6. in corp. sic dicens: *Omnia delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem, sicut ad finem; & ideò temperantia accipit necessitatem hujus vitæ sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantùm eis utatur, quantùm necessitas hujus vitæ requirit.*

124. Idipsum magisterio naturæ instructus, & solo rationis lumine illustratus edocuit Seneca libro de vita beata cap. 10. ubi quendam Epicuri de grege porcum redarguens, sic ait: *Tu voluptatem complecteris, ego compesco; tu voluptate frueris,* EGO VTOR. Et Epist. 88. *Temperantia* (inquit) *voluptatibus imperat: alias odit atque abigit, alias dispensat, & ad sanum modum redigit,* NEC VNQVAM AD ILLAS PROPTER IPSAS VENIT. Unde Sancio vel Escobario illud, Augustini ad Julianum, voluptati sensuali similiter olim patrocinantem, regerere lubet: *Obsecro te, non sit honestior Philosophia Gentium, quàm nostra Christiana, quæ una est vera Philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiæ significatur hoc nomine.*

125. Ex his confutata manet alia Joannis Sancij assertio, quâ docet disp. 23. num. 25. *finem solius delectationis in conjugatis, ne venziale quidem esse peccatum.* Si enim peccatum & deordinatio creaturæ rationalis est, actiones ad individui conservationem spectantes, ob solam delectationem, tanquam propter finem elicere; etiam peccatum, saltem veniale, erit in conjugatis, actum ad speciei propagationem ordinatum, ob solam delectationem, tanquam propter finem exercere. Unde Augustinus libro de bono conjugali cap. 6. sic ait *Conjugalis concubitus generandi gratiâ, non habet culpam, concupiscentiæ verò satiandæ, sed tamen cum conjuge, propter fidem thori,* VENIALEM HABET CVLPAM. Et cap. 7. *Reddere debitum conjugale*

Disp. 5. art. 1.

(inquit) *nullius eſt criminis ; exigere autem ultra generandi neceſſitatem*, EST CVLPÆ VENIALIS. Et lib. contra Julian. cap. 10. dicit : *Conjuges contrahere unde quotidie dicant, dimitte nobis debita noſtra, quando modum generationi neceſſarium, causâ ſolius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus lib. 12. moralium cap. 17. aliàs 20. ubi hæc ſcribit : *Tunc ſolùm conjuges in admixtione ſine culpa ſunt, cùm non pro explenda libidine, ſed pro ſuſcipienda prole miſcentur.* Et de cura paſtorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi ſunt conjuges* (inquit) *ut ſuſcipiendæ prolis ſe meminerint causâ conjunctos ; & cùm immoderatæ admixtioni ſervientes, propagationis articulum in uſum transferunt voluptatis, perpendant quod licèt extra non exeant, in ipſo tamen conjugio, conjugij jura tranſcendunt. Vnde neceſſe eſt, ut crebris exhortationibus moneantur, ut defleant quòd pulchram copulæ ſpeciem admixtis voluptatibus fœdant.* Denique D. Thomas in 4. diſt. 31. qu. 2. art. 2. in corp. dicit : *Duobus ſolùm modis conjuges abſque omni peccato conveniunt, ſcilicet causâ prolis procreandæ, & debiti reddendi, aliàs* SEMPER IBI EST PECCATVM, AD MINVS VENIALE.

VI.

126. *Lege jejunij ſolvitur, qui ſe ad inſequendam amicam, vel quocumque labore illicito fatigavit.* Filiutius tom. 1. tract. 27. num. 113. Addens quòd *ſi etiam in fraudem jejunij ſeſe nimiùm fatigaſſet, adhuc liberaretur à lege jejunij.*

Hæc aſſertio eſt apertè falſa : licèt enim qui ſuâ culpâ in morbum incidit, durante ægritudine, non teneatur jejunare, ut D. Antoninus, Caietanus, Sylveſter, & alij Caſuiſtæ communiter docent ; ſecùs tamen qui labore illicito ſeſe fatigavit, maximè ſi id fecerit in fraudem jejunij. Ratio diſparitatis manifeſta eſt : morbus enim jejunium reddit prorſus impoſſibile ; laſſitudo verò, ſeu defatigatio, illud tantùm moleſtius ac difficilius reddit : quid verò juſtius, quàm ut aſperiùs jejunent nocentiores, & qui difficultatem jejunandi ſibi ſuis ſceleribus pepererunt ? Et quid injuſtius, quàm ut illi à jejunio liberentur, qui propter ſcelera ſua plus egent jejuniis ? Quid etiam iniquius, quàm ut ille qui in fraudem jejunij ſeſe nimiùm fatigavit, liberetur à lege jejunij, & ex tali fraude commodum iſtud reportet ?

127. Ex his confutata manet alia Filiutij aſſertio, quâ teſte Eſcobario tract. 1. exam. 13. cap. 3. aſſerit, *Eum qui dormire nequit, niſi veſpere ſumptâ cœnâ, non teneri jejunare, imò neque in prandio collationem ſumere, quamvis hoc modo iſti incommodo obviare poſſet. Quia* (inquit) *nemo tenetur pervertere ordinem refectionum.* Egregiam ſanè rationem, dignumque patellâ operculum ! Quaſi verò ille qui jejunat, nihil moleſtiæ aut incommodi ex jejunio reportare debeat ? & unuſquiſque præceptum divinum aut Eccleſiaſticum, eo modo quo poteſt, non teneatur implere ?

Plures aliæ ſunt circa jejunandi præceptum novorum Caſuiſtarum laxitates, quas recenſere ſufficiet : illæ enim adeò abſurdæ ſunt, ut eas retuliſſe, confutaſſe ſit.

128. In primis Tamburinus, inter novellos laxitatum patronos celeberrimus lib. 4. cap. 5. §. 1. num. 16. ait : *probabile eſſe ſagimen inter lactinia numerari, atque adeò poſſe recipi in jejunio.* Et §. 2. num. 4. aſſerit, *licere intra diem jejunij bibere vinum, muſtum, cerviſiam, aquas ex herbis, vel ex eodem vino diſtillatas, etiam de mane, etiam ob ſolam delectationem, etiam multoties in die, etiam in fraudem jejunij.* Idem aſſerit Eſcobarius ubi ſupra, de vino quod vocatur *Clarea*, gallicè *Hipocras*. Item idem Tamburinus §. 4. num. 3. docet Mendicantes, & eos qui ipſorum privilegiis gaudent, ut Patres Societatis JESV, poſſe in die jejunij prandere in hyeme, duabus horis cum dimidia ante meridiem, id eſt horâ ſeſquinonâ, & in æſtate tribus horis cum dimidia ante meridiem, ſeu horâ ſeſquioctavâ : quod planè ridiculum eſt. Addunt alij, ova, & lacticina, tempore quadrageſimæ, ſolùm prohiberi ſub veniali. Ita Fagundez apud Mercorum 2. p. art. 28. Alij, ut Paſqualigus, teſte eodem Mercoro, volunt jejunia quatuor Temporum obſervari ex ſola conſuetudine, de qua non conſtat an ſit introducta cum obligatione ad mortale. Denique Caramuel in Theol. fundam. num. 1128. omnes Religioſos à lege jejunij conatur eximere, hoc diſcurſu : *Muſici à jejunio excuſantur : at omnes Religioſi ſunt Muſici, nec in mundo ſunt Muſici qui plus cantent quàm Monachi, Benedictini præcipuè : Ergo Monachi non tenentur jejunare. Quæ ratio idem de cæteris Religioſis evincit : nulli enim qui non cantent pluſquam ſæculares.* Subdit poſtea : *Ergo ſi Religioſos etiam excludimus, qui erunt in Eccleſia Romana qui teneantur obſervare jejunia ? Volo non ſeverè, ſed ſincerè erudiri.*

Quantùm hæc primævæ Eccleſiæ inſtituto repugnent, patet ex SS. Patribus : Hieronymus enim in Epiſtola ad Marcellam : *Nos* (inquit) *unam quadrageſimam, ex Apoſtolorum traditione, congruo tempore jejunamus.* Et Ignatius Epiſtola ad Philippenſes, in fine : *Quadrageſimale jejunium ne ſpernatis.* Baſilius item ſerm. 2. de jejunio, teſtatur jejunij quadrageſimalis legem, ſuo tempore adeò religiosè obſervari fuiſſe ſolitam, ut nemo prorſus ab illa ſeſe eximeret : *Non inſula* (inquit) *non terra, non civitas, non gens, non denique locus ullus tam deſertus, ubi prædicatio iſta non fuerit audita, ſed & exercitus, & iter facientes, terrâ marique, mercatores quoque omnes ſimiliter audiunt & ſuſcipiunt.* Et rurſus : *Nemo ſeipſum ex jejunantium catalogo eximat, in quo omnia genera, & omnis ætas, & omnes dignitatum differentiæ recenſentur. Dives es, ne afficias contumeliâ jejunium, dedignatus ipſum commenſalem ſuſcipere, ne aliquando te apud jejuniorum legiſlatorem accuſet. Pauper cavillis non impetat jejunium ; jam olim ipſum contubernale habens. Mulieribus autem velut reſpirare, ita etiam jejunare proprium eſt, & ſecundùm naturam. Pueri velut plantæ virides jejunij aquâ irrigantur. Senibus aſſuetudo & familiaritas ab antiquo ad ipſum, levem facit laborem &c.* 129.

VII.

130. *Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, v. g. ad domum ejus aut ſegetem incendendam, non tenetur ad reſtitutionem illius damni illati.* Stephanus Baunius in ſumma peccatorum, pagina 307. & 308. editionis ſextæ.

Hujus aſſertionis falſitas patet ex Gregorio IX. cap. *ſi culpa* x. de injuriis & damnato, ubi

ait: *Si culpâ tuâ factum est damnum, vel injuria irrogata, seu aliis irrogantibus opem tulisti, aut hæc imperitiâ tuâ sive negligentiâ evenerunt, jure super his* SATISFACERE TE OPORTET. Sed damnum factum ex suasione & inductione alicujus, ejus culpâ factum est, ut patet: Ergo juxta leges Pontificias tenetur ad restitutionem illius. Unde Academia Lovanienſis ait hanc Baunij assertionem esse *apertè falsam, & receptissimis justitiæ regulis contrariam.*

131. Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 62. art. 7. sic dicente: *Quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directè scilicet & indirectè: directè quidem, quando aliquis inducit alium ad accipiendum; & hoc quidem tripliciter; primò quidem modo, movendo ad ipsam acceptionem, quod fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expressè, & laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accepit: alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum receptat, vel qualitercunque ei auxilium fert: tertio modo ex parte rei acceptæ, quia sic particeps est furti vel rapinæ quasi socius maleficij. Indirectè verò quando aliquis non impedit, cùm possit & debeat impedire: vel quia subtrahit præceptum, sive consilium, impediens furtum, vel rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium quo posset obsistere; vel quia occultat post factum. Quæ his versibus comprehenduntur:*

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus:
Participans, mutus, non obstans, non manifestãs.

Quin imò idem S. Doctor ibidem in solutione ad 2. apertè docet ad restitutionem principaliùs teneri jussorem, quàm ipsum facinoris executorem. Quod Cajetanus, Bannez, Tannerus, & alij interpretes, ad consultorem & inductorem extendunt. Et sanè cùm jussor, consultor, & generaliter inductor, potiores partes teneant in crimine iniquæ acceptionis, vel gravis damni illationis, mirum est venisse cuiquam in mentem, ut eorum quempiam ab onere restitutionis eximeret.

132. Confirmatur ampliùs: Idem S. Doctor ibidem qu. 71. art. 3. docet quod quia *Advocatus & auxilium, & consilium præstat ei cujus causa patrocinatur, si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Ergo à fortiori censet, eum qui per consilium aut suasionem movet alium ad furandum, vel ad inferendum grave damnum tertio, teneri ad restitutionem seu reparationem damni illati.

VIII.

133. *Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per parva furta, quantùmcumque sit magna summa totalis.* Baunius ibidem pagina 220.

Hanc assertionem, quam etiam, ad instantiam Archiepiscopi Mechlinienſis, Academia Lovanienſis reprobavit, rectè ac eruditè confutat Sinnichius §. 442. ubi sic discurrit. Æquè repugnat justitiæ retinere rem notabilem alteri debitam, ac eandem uno actu auferre: si ergo hoc postremum, ipsis etiam laxonibus fatentibus, sit peccatum mortale, quo verisimilitudinis colore negari potest, primum illud esse mortale peccatum?

Nec refert quod singulæ minutæ ablationes 134.
fortè fuerint peccata duntaxat venialia: quia restituendi obligatio, non ex solo acceptionis titulo, sed etiam ex titulo rei acceptæ nascitur; ut proinde ea sit gravis, & sub mortali, quoties res aliena notabiliter pretiosa detinetur, quomodolibet ea ad detinentem pervenerit. Unde non solùm qui per minuta peccata, sed etiam qui absque ullo peccato ad possessionem rei alienæ notabiliter pretiosæ pervenit, sub gravi reatu eam restituere, cognita ejus alienitate, obstringitur. Sive igitur auferendo, sive detinendo rem alienam notabilis valoris, contingat te habere plus notabiliter quàm debeas, & alterum ex adverso minùs notabiliter quàm debeat, grave præjudicium dubio vulnus infligis justitiæ, quæ utique exigit, ut uniuscujusque possessio ita adæquetur juri possidendi quo pollet, ut nemo plus aut minùs possessionis habeat quàm juris; item ut consimili planè modo habeat se possessio uniuscujusque ad possessionem cujuslibet alterius, quo se habet ipsius jus ad jus alterius. Ex quo præcipuum, imò & unicum Baunij fundamentum manet solutum.

IX.

Præceptum servandi festa non obligat sub mor- 135.
tali, sepositio scandalo, si absit contemptus. Huic assertioni, quam facultas Theologica Lovanienſis, ad instantiam, Archiepiscopi Mechlinienſis reprobavit, favet Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 8. num. 12. ubi ait: *Leges Ecclesiasticas non multùm frequenter sub mortali obligare.*

Oppositum communiter docent Theologi cum S. Thoma 1. 2. qu. 96. art. 4. sic dicente: *Leges humanitùs positæ, si justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ, à lege æterna, à qua derivantur, secundùm illud Proverb. 8. Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Quod confirmat in resp. ad 1. his verbis: *Apostolus ad Roman. 13. dicit, Omnis potestas humana à Deo est: & ideò qui potestati resistit in his quæ ad potestatis ordinem pertinent, Dei ordinationi resistit, & secundùm hoc efficitur reus quantùm ad conscientiam.*

Idem docet Bellarminus specialiter de præ- 136.
cepto Ecclesiastico observandi festa, lib. 3. de cultu Sanctorum cap. 20. ubi sic discurrit: *Iure divino præcipitur, ut aliqui dies festi observentur, & tamen nulli sunt certi dies à jure divino determinati: Ergo debuit esse in Ecclesia potestas determinandi certos dies, & obligandi ad eorum observationem; quia alioquin non servaretur jus divinum.* Unde quemadmodum obligatio servandi dies festos, à Deo olim peculiariter determinatos, fuit gravis, & sub mortali, ut patet ex pœna mortis & lapidationis in violatores decretâ, de qua Exodi 31. & Numer. 15. ita similiter gravis censeri debet obligatio observandi dies festos, ab Ecclesia in locum veterum illorum festorum subrogatos; subrogatum enim sortitur naturam ejus in cujus locum subrogatur. Nullo ergo pacto audiendus est, sed omnimodè repellendus quisquis asserere præsumpserit, *Præceptum servandi festa non obligare sub mortali, sepositio scandalo, si absit contemptus.* Et hæc assertio favet errori Lutheri in libro adversùs Catharinum sic dicentis: *Duodecima facies Antichristi est festorum dierum observatio, cùm omnes dies sint liberi, & ad feriandum, & ad laborandum.*

X.

X.

137. *Satisfacit præcepto Eccleſiæ de audiendo ſacro, qui duas ejus partes, imò quatuor ſimul à diverſis celebrantibus audit.* Eſcobar tract. 1. exam. 11. num. 73. editionis Lugdunenſis anni 1646. Ex quo infert *poſſe breviſſimo temporis interſtitio miſſam audiri, ſi quatuor v. g. altaribus variæ miſſæ proportionatâ temporis anterioritate ſic celebrentur, ut dum una inchoatur, ſecunda ab Evangelio tunc in conſecrationem procedat, tertia à conſecratione in conſumptionem, quarta denique à conſumptione uſque ad terminum.*

Ubi obiter notandum cum Sinnichio §. 399. novos Caſuiſtas, & laxitatum patronos, pedetentim proceſſiſſe in pejus: cùm enim pridem aliqui docuiſſent ſatisfieri præcepto audiendi miſſam, auditione ſucceſſivâ duarum medietatum diverſarum miſſarum, etiam ordine inverſo; alij inde inferebant ſatisfieri eidem præcepto, auditione etiam ſimultaneâ diverſarum miſſarum; ac demum alij longiùs progreſſi contenderunt ſatisfieri eidem præcepto, auditione etiam ſimultaneâ trium vel quatuor partium diverſarum miſſarum. Quæ progreſſionis regula, cùm tam benè locum habeat reſpectu viginti, vel etiam quadraginta partium totidem reſpectivè miſſarum diverſarum, ſi hæc Eſcobarij, & aliorum recentiorum Caſuiſtarum aſſertio vera eſſet, ſequeretur miſſam uno ferè momento poſſe audiri: quod planè ridiculum & nugatorium eſt. Unde Academia Lovanienſis hanc aſſertionem, *ut falſam, & præceptorum Eccleſiæ eluſivam*, proſcribens, ſubdit: *Nec enim majorem habet apparentiam de quatuor ſacri partibus, quàm de viginti.*

138. Plures aliæ circa auditionem miſſæ ſunt novorum Caſuiſtarum laxitates, omnino intolerabiles. Tamburinus enim lib. 4. cap. 2. §. 1. num. 3. cenſet ſatisfieri præcepto audiendi miſſam, etiamſi quis non interſit conſecrationi: *Quia poteſt* (inquit) *adhærere opinioni, aſſerenti ſacrificij eſſentiam in communione conſiſtere; atque adeò non eſt dicendus omiſiſſe ſacrificium.* Aſſerit etiam ibidem §. 2. num. 7. probabilem eſſe, ſubindeque in conſcientia tutam, aliquorum ſententiam, qui docent *miſſam omitti poſſe ſine culpa in die feſto, propter lucrum quod tunc ceſſaret, ſi quis miſſæ adeſſet.* Et infra §. 3. num. 9. idem cenſet de opinione aliorum, qui affirmant prævisionem carentiæ miſſæ, non obſtare, quominus quis proficiſcatur venatum ad locum deſertum, ubi ob penuriam ſacerdotis nequibit die feſto miſſam audire. Item lib. 1. cap. 3. §. 8. num. 12. dicit, *In audiendo miſſam de præcepto, vel recitandis horis ex obligatione, ſatis eſſe attentionem externam; unde poſſe quemlibet voluntariè diſtrahi.* Et lib. 3. cap. 5. §. 3. num. 3. docet *Te ſatisfacere præcepto, ſi horas recites animo non ſatisfaciendi.* Cui doctrinæ conſonat alia quam tradit Fagundez reſol. moral. præcep. 2. lib. 1. cap. 4. num. 4. ubi docet, *Eum qui facit confeſſionem voluntariè nullam, ſatisfacere præcepto Eccleſiæ.*

XI.

139. *Infidelis, cui proponitur noſtra fides ut magis credibilis, dum ejus ſecta probabiliter adhuc credibilis apparet, non tenetur ad recipiendam noſtram fidem.* Thomas Sanchez, Joannes Sancius, & Diana, apud Eſcobarium Theol. moral. p. 39. quibus ſubſcribit Erardus Billius tract. 3. cap. 1. de fide, ubi ait quod puer in hæreſi educatus, *non peccat credendo hæreſi ſibi propoſitæ, & quam à parentibus edoctus eſt, niſi habeat argumenta convincentia, & probabilitatem excludentia ſuæ ſectæ: quandiu enim probabilis eſt, non peccat eam ſequendo. Quò fit ut multæ puellæ uſque ad vigeſimum annum vix cenſeri poſſint hæreticæ, quantumcumque ad cœnam, ut appellant, accedant. Quis enim dicet eas non habere argumenta probabilia ſuæ ſectæ? at nemo peccat ſequens opinionem probabilem.*

240. Hæc aſſertio pluſquam falſa eſt. Primò, quia licèt Hæreticus ignorantiâ invincibili ſui erroris laborans, non peccet, & ſit materialiter duntaxat hæreticus, (nam ut infra oſtendemus contra Janſenium & Wendrochium, error ſeu ignorantia invincibilis excuſat à peccato) ille tamen cui fides Catholica videtur magis credibilis & probabilis, non laborat ignorantiâ invincibili, ſed vincibili: tum quia ratione formidinis annexæ opinioni minùs probabili, errorem aliquo modo prævidet: tum etiam quia ſequendo ſectam illam, quæ ipſi apparet minùs probabilis, ſeu minùs conſona veritati, & relinquendo aliam, quæ probabilior & credibilior, ſeu veritati conformior aut vicinior ipſi videtur, veritatem contemnit, & parùm de ipſa curat: Ergo ille non excuſatur à peccato.

241. Secundò, quando illi Authores dicunt quod error probabilis excuſat à peccato, vel loquuntur de probabilitate vera, vel duntaxat apparenti? Primum dici non poteſt, cùm nullus error aut hæreſis veram probabilitatem, ſed duntaxat falſam & apparentem habere poſſit. Nec etiam ſecundum, aliàs ſequeretur nullum ferè propter hæreſim damnari poſſe hæreticum; cùm nullus ſit penè, qui non affirmare poſſit ſibi ſectam ſuam videri probabilem. Ex quo ulteriùs ſequeretur, ad ſalutem in ſua quemque Religione, quam probabilem putat, poſſe pervenire. Unde Caramuel in probabilitatis doctrina verſatiſſimus, & omnes ejus conſecutiones apprimè callens, imparem huic difficultati reſolvendæ ſe agnoſcit, eique videtur ſuccumbere, dum in Theologia fundamentali pag. 472. refert, & inſolutum relinquit diſcurſum cujuſdam Baſanomeni Lutherani, qui fatebatur fidem Romanæ Eccleſiæ eſſe quidem probabiliſſimam, adeòque ſecuriſſimam, ſed contendebat etiam Lutheranam, quam profitebatur, eſſe probabilem, atque adeò ſecuram, ſubindeque ſibi licere eſſe in quieta conſcientia apud Lutherum, & in ejus ſecta ſe poſſe ſalutem conſequi. *Quia Baſanomenus* (inquit) *Lutheranorum filius, & in Lutherana urbe natus, inter Lutheranos nutritus, magiſtros habuit & prædicantes Lutheranos; ſic ubi primùm Patrem Valerianum, magnum Capucinorum decus, & alios audivit inculcantes, vel eſſe redeundum ad Romanam Eccleſiam, vel recedendum à Chriſto, fervidè inſurrexit, & dixit: Chriſtianiſmus probabiliſſima Religio eſt, & ſub ipſo dantur ſectæ antiquiores, juniores, ſeveriores, benigniores, univerſaliores, minùs univerſales (& præcipuè Romana, Lutherana, Calviniana)* QVÆ SVNT VERE PROBABILES. *Ergo mihi Lutherano non eſt neceſſariò redeun-*

ad Romanam Eccleſiam , aut ſecedendum à Chriſto. Nam præter Romanam Religionem , cui probabilitatem non nego , etiam Lutherana eſt Chriſtiana , & probabilis , & multò Romanâ benignior. Vim rationis jam penetras , jam vides quò reſpiciat hæreticus. Tenet primò eſſe probabile , quòd Deus mentiri nequeat ; ſecundò eſſe probabile , quòd revelarit ſacram paginam , & ſi velit , ut ſic loquar , dictaverit ; tertiò eſſe probabile , quòd eandem Romana Eccleſia benè exponat ; & tamen addit , iis non obſtantibus , harum antitheſes eſſe probabiles. Reſolutionem hanc ſic ille confirmat & dilucidat : Doctrina Ariſtotelis , inquit , prout hodie traditur in Academijs Italicis , Hiſpanicis , Gallicis , probabiliſſima eſt ; nec contra hanc ipſam probabilitatem militat mundi æternitas , & animæ rationalis mortalitas : nam iſti , & ſimiles errores ſunt expuncti , nec jam traduntur à Chriſtianis Philoſophis. Hæc ipſa doctrina , & ſchola Ariſtotelis in tres ſectas dividitur , Thomiſticam , Scoticam & Nominalem ; omnes probabiles , omnes celebres , omnes plauſibiles. Dicant Dominicani : noſtra ſchola Ariſtotelica eſt , & antiquior Nominali & Scoticâ : Ergo redeundum ad ipſam , vel ſecedendum eſt ab Ariſtotele. Quid inde? Nam à Franciſcanis ridebuntur, qui æquo jure reponent , vel admittendam eſſe Scoti ſcholam , vel relinquendum Peripatum. Tunc enim argumentatio urgeret , cùm vel una ſub Chriſto Religio , vel una ſub Ariſtotele ſchola demonſtrationes produceret. Nam ſi una ſecta demonſtraretur eſſe vera , reliquæ demonſtrarentur eſſe falſæ ; & in noſtro caſu , ait Baſanomenus , omnes has Religiones (Romanam , Lutheranam , Calvinianam) eſſe Chriſtianas & probabiles judico ; & omnes has ſcholas (Thomiſticam , Scoticam , & Nominalem) eſſe Ariſtotelicas & probabiles cenſeo ; & hanc ob rem ratiocinio illo diſjunctivo , vel redeundum eſt ad Romanam Eccleſiam , vel ſecedendum eſt à Chriſto , convinci aut urgeri non poſſum. Nec antiquitatem ipſe & Concilia generalia morabitur : hæc enim , ut ait , probabilia argumẽta , & non evidentia miniſtrant : quoniam ſchola Ariſtotelis , Chriſti Religione multò antiquior , & Academiæ Peripateticæ multò numeroſiores magiſtros habent , quàm generalia Concilia , & ſi licet P. Magno doctrinam Peripateticorum de errore & tyrannide arguere , cur non licebit Baſanomeno eſſe & cautiori? Cur non dicere , Romanam quidem Eccleſiam eſſe probabiliſſimam , adeòque in foro interno eſſe ſecuriſſimam ; & tamen hoc ipſo non obſtante , Lutheranam quam ipſe profitetur , eſſe etiam probabilem , atque æquè Chriſtianam , ac ſecuram ; IMO SECVRIOREM OMNINO , QVONIAM MINVS PROBABILIS SENTENTIA , SI BENIGNIOR , ETIAM SECVRIOR EST. *Cur non licebit addere , ſe eſſe in quieta conſcientia apud Lutherum , adeòque non teneri redire ad Eccleſiam Romanam , nec à Chriſti Religione ſecedere?*

142. Hæc Caramuel. Ex quibus liquet , illum vim hujus conſecutionis probè noviſſe , eamque tacitè ſaltem & indirectè approbaſſe , nempe : *Si nullus hæreticus , quandiu ejus ſecta ſibi apparet probabilis , peccat credendo hæreſi ſibi propoſitæ , nullus ferè propter hæreſim poterit damnari hæreticus ; cùm vix ullus ſit , cui ejus ſecta non videatur probabilis , proinde poterit quilibet in ea Religione quam profitetur ſalutem conſequi.*

Scio alios Recentiores , has conſecutiones non admittere , imò ab ipſis abhorrere. Sed ut rectè ait Caramuel , *vel omnia debent tranſglutire , vel à principali opinione diſcedere.* Unde redit illud Auguſtini , quod ſupra retulimus : *Hoc tu quidem non ſentis , ſed hoc ſequitur illa quæ ſentis. Muta ergo antecedentia , ſi vis cavere ſequentia.*

XII.

Dare pecuniam , vel aliud quid temporale pro beneficio , ut motivum , quo voluntas collatoris ad illud conferendum inducatur , non eſt ſimonia , ſi non detur ut pretium beneficio æquale. 143. Valentia tomo 3. diſp. 6. qu. 16. p. 3. Tannerus , Eſcobarius , Sancius , Milhardus , & alij recentiores Caſuiſtæ.

Oppoſitum colligitur apertè ex D. Thoma 2. 2. q. 100. art. 2. ad 5. ubi ait : *Antequam alicui acquiratur jus in Epiſcopatu , vel quacumque dignitate , vel præbenda , per electionem , vel proviſionem , ſeu collationem , ſimoniacum eſſet adverſantium obſtaculâ pecuniâ redimere : ſic enim pecuniâ pararet ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam.* Ex quibus verbis hoc argumentum conficio. Per pecuniam parare ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam , juxta D. Thomam , vera ſimonia eſt : Sed qui dat pecuniam , ut temporale incitamentum , quo animus collatoris ad conferendum ſibi beneficium inducatur , pecuniâ parat ſibi viam ad rem ſpiritualem obtinendam ; eâ enim ut medio ſeu inſtrumento utitur ad excitandam & flectendam collatoris voluntatem , ut ipſi beneficium conferat : Ergo ille verè ſimoniacus eſt. Unde Eccleſia ſemper pro ſceleratis & ſimoniacis habuit eos omnes qui pecuniâ ſibi ad ſacerdotium , & alia Eccleſiæ miniſteria aut beneficia viam muniunt , & hanc nundinationem , quavis arte , quovis colore fucatam , ſimoniacum ſcelus appellavit. Hinc generatim negant Canones fas eſſe , per pecuniam ad Eccleſiæ dignitates pervenire , ut patet ex Canonibus Apoſtolicis Can. 30. ubi ſic dicitur : *Si quis Epiſcopus , aut Presbyter , aut Diaconus , per pecunias hanc obtinuerit dignitatem , dejiciatur.* Hinc etiam generaliter vetant , ne quis ad Eccleſiæ munia conſequenda aliquid offerat , vel promittat , ut conſtat ex Concilio Tolet. 8. in quo ſic habetur : *Si quis pro percipienda ſacerdotij dignitate quodlibet præmium detectus fuerit obtuliſſe , ex eodem tempore anathematis ſe noverit opprobrio condemnatum.* Item in Concilio Melphitano anni 1090 ſtrictè vetatur , *Ne quis dato , vel promiſſo , vel pretio , vel ſervitio , eâ intentione impensè Epiſcopalem nitatur aſſequi dignitatem.*

Confirmatur : Cùm D. Petrus Simonem Magum de ſimoniæ ſcelere increpavit , de hoc eum reprehendit quòd donum Dei pecuniâ poſſideri poſſe exiſtimaſſet , ut patet ex verbis illis Actor. 8. *Pecunia tua tecum ſit in perditionem , quoniam donum Dei exiſtimaſti* PECVNIA POSSIDERI : Sed quod pecuniarij muneris præſtatione per modum illecebræ permoventis obtinetur , tam benè pecuniâ poſſidetur , ac illud quod per ipſam ſub formalitate pretij ſumptam acquiritur , ut de ſe patet : Ergo qui dat pecuniam ut motivum , quo voluntatem collatoris ad conferendum ſibi beneficium inducat , tam benè ſimoniæ labe inficitur , quàm qui illam præbet ut pretium beneficio æquale. 144.

Confirmatur ampliùs : Si ad Simoniam neceſſariò requiratur , ut pecunia per modum pretij beneficio æqualis offeratur , vel conferatur ,

tam rarum erit Simoniæ vitium, ut ab ejus labe A omnes Simoniaci facilè se purgare possint, dicendo scilicet se temporale pro spirituali dare, non tanquam pretium, sed tanquam motivum. Imò & ipse Simon Magus, Simoniacorum omnium parens eâdem distinctione, seu præcisione metaphysica, ab eodem scelere facilè excusari poterit: nam cùm pro impetranda gratia impertiendi Spiritum Sanctum per manuum impositionem, pecuniam offerendo Apostolis, vendendi aut emendi, vel pretij verbis nequaquam usus fuerit, ut patet ex verbis Scripturæ supra relatis, dici poterit ipsum obtulisse Apostolis pecuniam, non sub formali ratione pretij, quo talem potestatem emeret, sed duntaxat B tanquam motivum quo eorum voluntatem ad eam sibi conferendam inclinaret: neque enim ille curabat modum, sed tantùm ut rem quoquo modo assequeretur. Similiter à labe Simoniæ purgari posset Balaam Propheta, à quo Simonia vetustiori vocabulo *Balaamia* dicitur, ut notat Adrianus quolibeto 9. quæst. 2. posset enim pariter dici, ipsum munus à Moabitico Rege sibi missum acceptasse, non ut pretium propheticæ maledictionis, sed ut motivum: neque enim vel Rex curabat, quonam titulo ille munus acciperet, dum quoquo modo ad maledicendum hostibus eum permoveret; nec Balaam admodum curabat, quonam titulo C oblatum munus sibi obveniret, sed ut quoquo modo suam avaritiam inde expleret. Idem cum proportione de Giezi, & de omnibus aliis Simoniacis dici posset. Ergo si standum sit novorum Casuistarum doctrinæ, & si præfata distinctio pecuniæ in ratione motivi, & in ratione pretij valeat, & sufficiens sit ad vitandam simoniam, peccatum simoniæ à rebus humanis exulabit, & in mundum Platonicum demigrabit, vel solùm à bardis & stupidis, qui distinctiones illas & præcisiones metaphysicas capere nequeunt, committetur. Unde Caramuel in Theologia morali lib. 2. num. 864. *Si scriptor* (inquit) *scrupulosus sit, nulla erit circunstantia ab hoc contagio libera: si autem audentior, ipsius simoniæ* D *conceptus*, ERIT IDEA PLATONICA, *ut dicitur, quæ non reperitur in rebus.*

146. Nec valet quod aliqui Recentiores dicunt; nempe eum qui pecuniam, vel aliud quid temporale pro beneficio, per modum illecebræ permoventis, non verò per modum pretij beneficio æqualis confert vel offert, non committere quidem Simoniam contra jus divinum, quia ad hanc requiritur quod temporale pro spirituali detur ut pretium, esse tamen reum simoniæ contra jus positivum, quia leges & Canones Ecclesiæ id vetant. Non valet (inquam) quia S. Thomas in 4. dist. 25. qu. 3. art. 3. E ad 1. docet quòd si Judex spiritualis munere aliquo, sive parvo, sive magno, flectatur ad aliquid faciendum, simoniacus est coram Deo: *Dicendum* (inquit) *quòd Ecclesiæ judicium est quantùm ad exteriora, & quia non est probabile quòd animus Judicis spiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideò in parvis muneribus Judici datis non judicat simoniam committi: sed apud Deum qui cor videt, simonia est & in parvis & in magnis muneribus*, SI ANIMVS JVDICIS EX EIS FLECTATVR. Quibus verbis apertè docet committi simoniam contra jus divinum, quando muneribus, sive parvis, sive magnis, aliquis inducitur ad aliquid spirituale conferendum. Ibidem etiam in resp. ad 4. ait, quod *Qui dat aliquid spirituale..... si principaliter moveatur favore precum, vel timore rogantis*, QVANTVM AD IVDICIVM DIVINVM, *simoniam committit & rogatus, & rogans, si hoc intendat.* Unde Suarez in tract. de Simonia cap. 3. pro hac sententia S. Thomam, & alios antiquos Theologos & Canonistas refert: *Sæpissimè* (inquit) *legimus apud Authores tam Theologos quàm Canonistas, simoniam mentalem committi, quoties per spiritualem actionem vel dationem principaliter intenditur acquisitio alicujus commodi temporalis. Ita tenent Glossa, Hostiensis, Panormitanus, Navarrus, Covarruvias, S. Thomas, Caietanus, Major, Durandus, Altisiodorensis, Adrianus, Antoninus, Corduba, Gerson, &c.*

Addo quod, cùm Ecclesia non possit mutare 147. naturas rerum, nec efficere quòd simonia sit id quod verè simonia non est, si oblatio pecuniæ per modum illecebræ ad conferendum beneficium permoventis, simoniæ labe careat, ex eo præcisè quòd Ecclesiæ legibus & canonibus vetetur, simoniaca dici non poterit: subindeque vera simonia à rebus humanis exulabit, & ut verbis Caramuelis utar, *erit idea Platonica, quæ non reperitur in rebus.*

Id explicari & illustrari potest exemplo ex 148. novorum Casuistarum doctrina desumpto: illi enim communiter docent, contractum qui ab Hispanis *Mohatra* vel *Baratra*, & ab Italis *Stoco* appellatur (qui tunc fit quando quis egens pecuniâ, emit pecuniâ creditâ à mercatore merces pretio summo, & statim ei pecuniâ numeratâ pretio infimo revendit) non esse verè usurarium, & usuræ labe reipsa carere: de quo infra. Sicut ergo si talis contractus Ecclesiæ legibus & Canonibus prohiberetur, quemadmodum civilibus legibus vetitus est, ineptè quis diceret, mercatores contractum illum exercentes, non esse quidem usurarios, usurâ contra jus divinum, ab usura tamen contra jus Ecclesiasticum non esse immunes; quia cùm Ecclesia non possit rerum naturas mutare, suis legibus & canonibus efficere nequit, quòd usura sit id quod verè usura non est. Ita similiter, si oblatio pecuniæ, per modum illecebræ, seu incitamenti, ad conferendum beneficium permoventis, simoniæ labe revera sit expers, ex eo quòd legibus & Canonibus Ecclesiæ vetetur, verè simoniaca non erit, nec eo nomine, nisi nugando, & terminis abutendo, donari poterit: unde inepta planè ad oppositum & chimerica videtur distinctio illa simoniæ in simoniam juris divini & juris ecclesiastici, quam ad vim rationum præcedentium eludendam recentiores Casuistæ excogitarunt.

Ex dictis confutata manet alia Escobarij asser- 149. tio, quâ docet tract. 6. exam. 2 num. 14. Simoniacum non esse, qui promissa sine intentione solvendi pecuniâ ad sacerdotium pervenit. Cùm enim *pecuniâ parare sibi viam ad rem spiritualem obtinendam*, verè simonia sit, ut ex D. Thoma supra vidimus, & ille qui pecuniâ promissâ, sine intentione solvendi, ad sacerdotium pervenit, eâ sibi viam ad illud obtinendum non minùs paraverit, quàm ille qui pecuniam de facto exhibuit, planum est, illum non minùs esse simoniacum, nam utrobique pecuniæ ratio est cur beneficium conferatur. Unde in Concilio Melphitano supra relato, non modò

ne pro beneficio obtinendo pecunia detur, sed etiam ne promittatur, vetitum est.

Confirmatur: Quod in judiciis corruptio est, id in obtinendis beneficiis est simonia: Sed non minùs corruptor judicij est, qui argentum pollicitus est Judici, nec præstitit, quàm qui promisit & præstitit: Igitur non minùs simoniacus est, qui promisit cùm nolit solvere, quàm qui promisit & solvit.

XIII.

150. *Cùm numerata pecunia pretiosior sit numerandâ, & nullus sit qui non majoris faciat pecuniam præsentem, quàm futuram, potest creditor aliquid ultra sortem à mutuatario exigere, & eo titulo ab usura excusari.* Caramuel in Theologia morali lib. 2. num. 799. relatus à Sinnichio §. 443.

Hæc assertio non solùm improbabilis, sed etiam erronea & intolerabilis est. Cùm enim pecunia ex se & ex natura sua sit sterilis, non minùs contra naturam est, ut quis ex ea fructum mediante fœnore expectet, quàm si ex mula, ex sua natura sterili, mulum gigni speraret. Unde Aristoteles 1. Politic. cap. 7. relatus à D. Thoma 2. 2. qu. 78. art. 1. ad 3. docet quòd usuraria acquisitio pecuniarum est maximè præter naturam, quia in fœnore NVMMVS NVMMVM PARIT. Hinc Basilius Magnus in psal. 14. Pecuniam, BESTIAM FOECVNDAM appellat, non quidem quòd ipsa ex natura sua vim gignendi habeat, sed quòd humana nequitia & avaritia fœtum ex ea innaturalem extorqueat.

151. Quæres, an contractus *Mahotra*, supra explicatus, licitus sit, & careat labe usuræ?

Respondeo si talis contractus fiat cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis prævie inito, ut communiter fieri solet, ipsum esse illicitum, & manifestam usuræ palliationem, quicquid recentiores Casuistæ in contrarium dicant. Ratio est: quia lucrari aliquid ultra sortem, ex vi mutui præcisè, usura est, ut omnes fatentur: Sed per illius contractus ambages, mercator ultra sortem, ex vi mutui, intendit lucrari, & de facto intra breve tempus lucratur id, quo summum mercium pretium superat infimum; ut enim supra dicebamus, contractus *Mohatra* tunc fit, quando quis egens pecuniâ, emit pecuniâ creditâ à mercatore merces pretio summo, & statim ei pecuniâ numeratâ pretio infimo revendit: Ergo contractus ille quando fit cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis prævie inito, verè usurarius est, merumque fœnoris integumentum, seu manifesta usuræ palliatio dici debet. Unde præclarè Ambrosius lib. de Tobia cap. 24. *Quodcumque* (inquit) *sorti accedit, usura est. Quod velis ei nomen imponas, usura est. Si licitum est, cur vocabulum refugis, cur velamen obtexis? Si illicitum est, cur incrementum requiris?* Appellent ergo recentiores Casuistæ hunc contractum quocumque nomine voluerint, ipsum *Mohatram*, *Baratram*, *Stoco*, aliisque barbaris nominibus nuncupent, *nomina tantùm non res mutantur, quasi mutato nomine culpa transfertur & pœna*, ut supra ex Innocentio III. dictum est.

XIV.

152. *Vix unquam tenetur aliquis ad eleemosynam præcisè ex superfluo statûs, cùm vix unquam hujusmodi superfluum in sæcularibus, etiam in Regibus, inveniatur.* Vazquez in opusc. de eleemosyna, & plures alij recentiores Casuistæ.

Oppositum expresse docet S. Thomas 2. 2. quæst. 32. art. 5. in corp. ubi ait: *Dare eleemosynam de superfluo, est in præcepto; & dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate.* Ex quo ibidem inferunt Caietanus, Bannez, & alij D. Thomæ interpretes, ut eleemosyna sit in præcepto, non requiri duo simul, scilicet superfluitatem in dante, & extremam necessitatem in recipiente, sed quodlibet eorum seorsim sufficere. Unde S. Doctor eadem parte quæst. 118. art. 4. ad 2. sic habet: *Aliquis tenetur ex debito legali vona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis,* VEL PROPTER SVPERFLVITATEM HABITORVM. Quæ verba ibidem Caietanus exponens, subdit. *Quia violatio legalis debiti in divitiis, justitiam violat, non liberalitatem; injustitia autem ex suo genere est peccatum mortale, utpote contra bonum proximi; ideò dives non dispensans superflua, sed cumulans ad emendum sibi dominium, ex sola ascendendi libidine, non solùm illicitè agit propter libidinem dominandi, & inordinatum amorem pecuniæ, sed mortaliter peccat contra proximorum indigentiam, occupando superflua,* QVÆ PAVPERIBVS DEBENTVR, EX HOC IPSO QVOD SVPERFLVA SVNT.

153. Favet Gregorius Magnus homil. 33. in Evang. & de Cura Pastor. p. 3. admonit. 22. ubi notat eleemosynam in Scriptura nomine *justitiæ* exprimi, ut innuatur non liberalitatem sed justitiam, subindeque non consilium sed præceptum esse, ut divites de superfluis necessaria indigentibus subministrent. *Cùm quælibet necessaria* (inquit) *indigentibus ministramus, sua illis reddimus, non nostra largimur: justitiæ debitum potiùs solvimus, quàm misericordiæ opus implemus. Vnde & ipsa veritas, cùm de misericordia cautè exhibenda loqueretur, ait: Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus. Cui quoque sententiæ etiam Psalmista concinens dicit: Dispersit, dedit pauperibus, justitia ejus manet in æternum. Cùm enim largitatem impensam pauperibus præmisisset, non hanc vocare misericordiam, sed justitiam maluit; quia quod à communi Domino tribuitur, justum perfectò est, ut qui accipiunt eo communiter utantur.* Idem docet Theodoretus orat. 9. de providentia, ubi ait: *Divitias à summo rerum administratore concessas fuisse hominibus, ut fruantur necessariis, & ex earum abundantia egenis largientes, reddant eas temperantiæ ac justitiæ materiam*; temperantiæ utique in ordine ad seipsos; justitiæ verò in ordine ad alios, quorum indigentiæ subveniendum esse, summus ille administrator rerum sancivit.

154. Ex his patet primò, Vazquem, & alios recentiores Casuistas, præceptum eleemosynæ detruncasse ac mutilasse: illud enim (ut ex D. Thoma ostendimus) duo continet capita seu præcepta; uno jubemur necessaria in extremis pauperum miseriis elargiri; alio superflua in communibus pauperum necessitatibus erogare, juxta illud Christi Lucæ 11. *Quod superest date eleemosynam.* Si autem vix unquam divitibus, etiam Regibus, superflua suppetunt, ut ait Vazquez, quid clarius quàm ipsos vix unquam superflui largiendi lege urgeri?

155. Constat etiam falsum esse quod ait Laiman

lib. 2. tract. 3. cap. 6. num. 1. *Confessarius absolutionem à peccatis diviti non facilè negare debet, quòd communes pauperum miserias sublevare monitus recusset: quia dives semper aliquam causam in specie præfert cur recusset*, nempe istam, *nihil habeo superflui*. Patet, inquam, hanc doctrinam esse fallam: quia dives ex debito legali, subindeque ex præcepto, & non solùm ex consilio, tenetur sibi superflua dare pauperibus, ut ex D. Thoma jam vidimus: unde si monitus à Confessario hoc facere recusset, & ex sola ascendendi libidine præcludat viscera sua pauperibus, ne quidquam de superfluo ipsis largiatur, absolutionis incapax est. *Quod si mihi* (inquit Cajetanus opusc. de eleemosyna cap. 6.) *illud objeceris, quod scilicet divitum confessiones audiri non possent, & Confessores damnationem incurrerent, audi Dominum Iesum Christum in Evangelio divitibus dicentem: facilius est camelum transire per foramen acûs, quàm divitem intrare in regnum cœlorum; Confessoribus autem: si cœcus cœcum ducat, ambo in foveam cadunt.*

156. Addo quod, causa illa seu excusatio quam prætexunt divites, ut ab hoc præcepto sese eximant, nempe *nihil habeo superflui*, frivola est: si enim divites res necessarias non cupiditate metirentur, quæ modum nescit, sed pietate judicarent, quæ necessitates ingeniosè contrahit, ut sibi supersit quod in officia liberalitatis effundat, multa invenirent superflua: juxta illud Augustini in Psal. 147. *Multa superflua habemus, si non nisi necessaria teneamus: nam si inania quæramus, nihil sufficit.* Cui consonat illud Senecæ in Epistolis: *Inopiæ pauca desunt, avaritiæ omnia.*

157. Non est etiam prætermittendum, novellos probabilitatum patronos, dum ex una parte student placere divitibus, eos exonerando à præcepto largiendi de superfluo bonorum pauperibus, ex alia plurimùm ipsis nocere, eosque furtis ac direptionibus pauperum exponere, dum docent pauperibus permissum esse furari, non solùm in extrema necessitate, sed etiam in gravi, ut videri potest apud Lessium lib. 2. cap. 12. dubit. 12. num. 71. Dianam, Escobarium, Tamburinum, & alios. Unde dùm illi volunt placere divitibus, fiunt inhumani erga pauperes; & dùm volunt favere pauperibus, fiunt injusti erga divites, simulque ex eodem ore calidum & frigidum efflant, atque ut ait Sinnichius, *Pauperibus unâ manu panem, alterâ lapidem ostentant.*

XV.

158. *Absolutionis capax est homo, quantâvis laboret ignorantiâ mysteriorum fidei, & etiam si per negligentiam quoque culpabilem nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis, & Incarnationis Domini nostri Iesu Christi.*

Hæc assertio est postremus ex septemdecim articulis, quos Academia Lovanienſis ad instantiam Archiepiscopi Mechlinienſis reprobavit: ejusque falsitas patet ex communiori Theologorum sententia, asserentium cum S. Thoma 2. 2. qu. 2. art. 7. & 8. in nova lege fidem explicitam mysterij Incarnationis, & Trinitatis, non solùm necessitate præcepti, sed etiam necessitate medij esse ad salutem necessariam. Ut enim viator ad terminum perveniat, debet & locum ad quem tendit, & viam quâ ad illum tendit, agnoscere: *Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem, est mysterium Incarnationis, & Passionis Christi, juxta illud Act. 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, inquit S. Thomas loco citato: terminus verò ad quem per fidem tendimus, est clara visio Dei Vnius & Trini: Ergo nullus est in via salutis, nec consequenter capax absolutionis, qui per negligentiam culpabilem ignorat mysterium Sanctissimæ Trinitatis, & Incarnationis. De quo plura in tractatu de fide. *Disp. 6. art. 5.*

§. V.

Corollarium notatu dignum.

159. EX his modernorum Casuistarum assertionibus, & pluribus aliis, quæ brevitatis causâ prætermitto, patet illorum scientiam vix aliud esse, quàm meram divinorum præceptorum elusionem; vel ut bellè dicebat Nicolaus Faber, Ludovici XIII. Galliarum Regis Præceptor, ARTEM CVM DEO CAVILLANDI; Gallicè, L'ART DE CHIQVANER AVEC DIEV. *Vix enim ullum est præceptum naturale aut positivum, quod quæstuosis illorum probabilitatibus obnoxium non sit, & eludatur*, ut ait Episcopus Gandavensis in Epistola Pastorali ad Clerum suæ diœcesis, suprà citata. Unde rectè & perbellè observavit Sinnichius libro sæpè citato de Saule Ex rege §. 466. modernos Casuistas, experimento edoctos quàm ægrè conformentur mores humani legi divinæ, tentasse ex adverso conformare legem divinam moribus humanis; quasi lex Decalogi foret REGVLA LESBIA, ad sui regulati normam, & ad quod quisque sentit & vult accommodabilis. *Regula enim Lesbia* (ait Erasmus in Adagiis) *dicitur, quoties præposterè non factum ad rationem, sed ratio ad factum accommodatur, & cùm lex moribus applicatur, non mores ad legem emendantur.* Quare Augustinus Concione 1. in Psal. 48. *Hæc* (inquit) *est in hominibus magna & usitata perversitas, quâ cùm debeant ipsi vivere secundùm voluntatem Dei, Deum volunt vivere secundùm voluntatem suam; & cùm ipsi nolint corrigi, illum volunt depravari; rectum non arbitrantes quod ille vult, sed quod ipsi volunt.*

160. Posset hoc corollarium variis exemplis, quæ fusè prosequitur idem Sinnichius loco citato, declarari, sed istud sufficiet. Delectat v. g. luxuriosum aliquem conversari & cohabitare cum fœmina, quæ blanditiis suis ipsum ad peccandum sæpe allicit: movetur Dei sermone talem occasionem fugere, & abscindere à se oculum, manum, aut pedem scandalizantem se, dicitque ei sæpiùs Spiritus Sanctus hæc verba libri Proverbiorum: *Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant; aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantæ ejus?* Accedunt SS. Patres divini sermonis interpretes, eumque etiam admonent, *Inter Christianorum certamina, duriora esse prælia castitatis, ubi continua est pugna, & rara victoria: cætera vitia resistendo, libidinem verò fugiendo superari*, & alia quæ suprà fusè expendimus: Denique Apostolus ei præcipit ut fornicationem fugiat, & mollitiem ac immunditiam abhorreat, quia fornicarij, molles, & immundi regnum Dei non possidebunt. Sed venit benignus & laxus Casuista, hæc suggerens ei: *Concubinarius non tenetur domo pellere concubinam, quando eâ relictâ vitam transigeret tristius. Licitum est quærere directè occasionem peccandi,*

pro bono ſpirituali, aut temporali noſtro, vel proximi. Fornicatio & mollities non ſunt jure naturæ prohibitæ, ſubindeque ſi Deus eas non interdixiſſet, nunquam eſſent malæ, ſæpe eſſent bonæ, & aliquando obligatoriæ ſub peccato mortali. Copula cum conjugata, conſentiense marito, non eſt adulterium. Licet aborſum procurare ante animationem fœtûs, ad vitandum ſcandalum, aut puellæ infamiam, & alia quæ ſupra retulimus, & confutavimus: atque ita moribus hominum depravatis legem divinam accommodare conatur, & regulam ſuo regulabili conformare, non verò mores hominum ad Dei legem emendare & corrigere.

161. Sed quæſo, AMICE LECTOR, ſi tuæ ſalutis cupidus ſis, ne audias benignos illos Decalogi interpretes, qui humanarum probabilitatum præſtigiis & blanditiis, ac benignioribus interpretationibus, præcipua Dei præcepta eludere & evacuare conantur. *Tene te* (inquit Auguſtinus) *ad legem Dei, & non ſequaris prævaricatores ejus: non enim ſecundùm illorum ſenſum, ſed ſecundùm illius veritatem judicaberis. Ne trahamur* (addit Lactantius) *authoritate cujuſquam, ſed veritati potiùs faveamus & accedamus. Nullus hîc temeritati locus eſt: in æternum ſtultitiæ pœna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.*

Chriſtus non dixit homini, inter Dei legem & hominum interpretamenta conſtituto, eſto conſentiens benigniori Decalogi interpreti, ſed *Eſto conſentiens adverſario tuo. Quæramus* (ait Auguſtinus) *iſtum adverſarium cui debeamus conſentire, ne tradat nos Iudici, & Iudex Miniſtro. Quæramus illum, & conſentiamus illi. Si peccas, adverſarius tuus eſt ſermo Dei: verbi causâ, forſitan delectat te inebriari, dicit tibi: Noli. Delectat te adulterari: dicit tibi ſermo Dei, Noli. In quibuſcumque peccatis volueris facere voluntatem tuam, dicit tibi, Noli. Adverſarius eſt voluntatis tuæ, donec fiat author ſalutis tuæ. O quàm bonus adverſarius, quàm utilis adverſarius! Non quærit noſtram voluntatem, ſed utilitatem. Adverſarius eſt nobis, quandiu ſumus & ipſi nobis; quandiu tu tibi inimicus es, inimicum habes ſermonem Dei: eſto tibi amicus, & concordas cum ipſo. Non furtum facies, audi & concordaſti. Non mœchaberis, audi & concordaſti. Non falſum teſtimonium dicas, audi & concordaſti. Non concupiſcas uxorem proximi tui, audi & concordaſti. Non concupiſcas rem proximi tui, audi & concordaſti. In his omnibus cum tuo iſto adverſario concordaſti: dic mihi quid perdidiſti? Non ſolùm nihil perdidiſti, ſed & teipſum qui perieras inveniſti.*

§. VI.

Caſuiſtarum Apologia, à Sorbona, & Galliæ Epiſcopis, & tandem à Summo Pontifice reprobatur.

162. *CVM mos iſte in Eccleſia ſemper viguerit, ut quo quiſque foret religioſior, novellis adinventionibus contrairet*, ut Vincentius Lirinenſis ait, non mirum quod nuper plures docti & vigiles Paſtores, ac celebres Theologi, advertentes pernicioſam hanc novorum Caſuiſtarum doctrinam, velut zizaniam quandam in Eccleſiæ agro ſuccreſcere, ſenſimque ac delectabiliter plurium animos occupare, adversùs eam, & voce, & ſcriptis, fortiter ac generosè pugnarint, ac de vaga illa & effrani in materia morum opinandi licentia, apud Eccleſiæ Præſules graviter conqueſti fuerint. Unde meritò hæc verba Chryſologi ſerm. 97. ipſis adaptari poſſunt: *Superſeminatis zizaniis ſervi expaverunt, metuentes ne zizaniorum gramina ad illorum redirent offenſam, quorum conſcientia, præter jacturam boni ſeminis, nihil habebat: unde auditum ſui Domini prævenerunt, ne ſecuri de innocentia, reatum de ſilentio ſuſtinerent.*

Inter hos præcipui fuere Pariſienſes & Rotomagenſes Parochi, pietate celebres, & ſapientiâ ac eruditione præclari, qui anno 1656. ad Galliæ Clerum, Pariſiis de more congregatum, plura perverſa dogmata, ex novorum Caſuiſtarum libris extracta, detulerunt, libello ſupplici eorum damnationem urgentes. Inſtabat tunc Comitiorum finis, nec temporis anguſtiæ, ſicut nec alia graviora negotia, ſinebant maturo tot propoſitionum examini vacare. Ne tamen Auguſtiſſima Synodus illas ſuo ſilentio probaſſe videretur, ſed eas tacitè ſaltem reprobaret, imprimendas mandavit inſtructiones Confeſſariorum, à S. Carolo Borromeo editas, & ex Italico in Gallicum idioma ab Illuſtriſſimo Domino Petro de Marca, Archiepiſcopo Toloſano tranſlatas, quibus propoſitiones illæ, quas ſolemniter & in individuo damnare non poterat, generali quadam, venerabilique ac ſanctâ cenſurâ afficerentur. Ut enim in Epiſtola inſtructionibus illis præfixa dicitur: *Novitiæ illæ opiniones ita Chriſtianam morum diſciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterarunt, ut hujuſmodi ſcientiâ quævis ignorantia longè ſit potior.* 163.

Hoc ardore ex parte Parrochorum gerebatur negotium. Pars autem adverſa in ſui defenſionem opus parabat, in quo ejus Author omnes eloquentiæ & ingenij nervos intendens, propoſitiones traductas à Parrochis ut erroneas, ſcandaloſas, & temerarias, ab omni prorſus cenſuræ nota liberas, ſummâ arte oſtendere conabatur: prodiitque in lucem anno ſequenti 1657. ſub hoc titulo & inſcriptione: *Apologie des Caſuiſtes contre les calomnies des Ianſeniſtes.*

Videbatur liber iſte Authoribus ſuis arx quædam munitiſſima, & inexpugnabile præſidium, eò præcipuè quòd Parrochorum & Janſeniſtarum unam & eandem cauſam facerent; licèt in rei veritate nulla eſſet inter ipſos de quinque damnatis Ianſenij propoſitionibus contentio; ſed omnes perverſa illa dogmata tum voce, tum ſcriptis, unanimi conſenſu damnarent. Vix tamen in publicum diſtrahi cœpit liber ille, quod Parochi novo ardore ſuccenſi, preſſiùs in ejus condemnationem excitarunt primò Vicarios Generales Pariſienſis Archiepiſcopi tunc abſentis; qui octo Theologos (è quibus duo, ſcilicet P. Oliverius Richecorius, vulgo *Richecœur*, & P. Petrus Lovvet erant ex noſtris) in examen libri deputarunt, auditiſque eorum relationibus, illum ſolemni cenſurâ damnarunt: deinde facultatem Pariſienſem, ſive Sorbonam, quæ pari cenſurâ, licèt adhuc magis ſpeciali, librum proſcripſit. 164.

Plures etiam illuſtriſſimi Antiſtites, gravibus, piis, eloquentibus, doctiſque cenſuris, aut Epiſtolis Synodalibus, eandem Caſuiſtarum Apologiam reprobarunt, & è ſuis diœceſibus proſcripſerunt. Inter hos, tres fuere Primates, ſcilicet Archiepiſcopus Senonenſis, Galliarum & Germaniæ Primas, Rotomagenſis Primas Nor- 165.

maniæ, Bituricensis Primas Aquitaniæ (præ- A tensus saltem, nam de eo jure contendit Archipræsul noster Burdigalensis, cujus causam eruditè defendit Dominus Brousse, Senator Burdigalensis) Episcopi verò quindecim, nempe Aurelianensis, Bellovacensis, Andegavensis, Nivernensis, Alestensis, Convenarum, Appamiensis, Bazatensis, Conseranensis, Tutellensis, Ebroïcensis, Lexoviensis, Catalaunensis, Dignensis, Cadurcensis, Alanus de Solminhac, Galliæ nostræ, imò totius Ecclesiæ decus insigne, qui Sanctorum priscorum Episcoporum, sive in Pastorali vigilantia, sive in admiranda vitæ innocentia & austeritate, rigidissimus ac indefessus æmulator, multis post mortem claruit miraculis, quæ in ejus vita, sicut & alia ejus præclara gesta, magna cum pietate & diligentia recensentur. Ac demum Venciensis, Antonius Godæus, vir item pietate clarus, sed eloquentiâ & doctrinâ, variisque librorum editionibus clarissimus. Quibus si adjungamus è Belgio Archiepiscopum Mechlinienſem, & Gandavensem Episcopum, qui multas propositiones ab Apologista defensas damnaverant, & damnari procuraverant ab Academia Lovaniensi: primus quidem anno 1654. secundus verò anno 1657. erunt viginti tum Archiepiscopi, tum Episcopi, gradu, pietate, doctrinâ, sapientiâ venerandi, quorum numerum tandem infallibili suo judicio perfectè completurus accessit supremus fidelium omnium Pastor, & Episcoporum omnium Episcopus, Romanus Pontifex Alexander VII. qui die 26. Augusti anni 1659. in prædictam Casuistarum Apologiam, Apostolicum fulmen vibravit, hoc decreto in Congregatione generali Sanctæ Romanæ & universalis Inquisitionis edito.

166. *Sanctissimus D. N. Alexander Papa VII. præsenti decreto* PROHIBET ET DAMNAT *librum cui titulus est:* Apologie pour les Casuistes contre les calomnies des Iansenistes, où le Lecteur trouvera les veritez de la morale Chrestienne si nettement expliquées, & prouvées avec tant de solidité, qu'il luy sera aisé de voir que les Maximes des Jansenistes n'ont que l'apparence de la verité, & qu'effectivement elles portent à toute sorte de pechez, & aux grands relâchemens qu'elles blâment avec tant de severité: par un Theologien & Professeur en droit Canon. A Paris M. DC. LVIII. *Eumque* PRO DAMNATO ET PROHIBITO *haberi vult. Mandat propterea Sanctitas sua, ut nemo cujusque gradûs & conditionis existat, etiam speciali, & specialissimâ notâ dignus, prædictum librum apud se retineat, aut legat, neve imprimere, aut imprimi curare audeat, sub pœnis & Censuris in sacro Concilio Tridentino, & in indice librorum prohibitorum contentis, aliisque arbitrio Sanctitatis suæ infligendis; sed statim quicumque illum habet, vel in futurum quomodocumque habebit, locorum Ordinariis, seu Inquisitoribus, sub iisdem pœnis exhibere teneatur.*

Ioannes Lupus Sanctæ Romanæ & Vniversalis Inquisitionis Notarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D. N. JESV *Christi millesimo sexcentesimo quinquagesimo nono, indictione duodecima, die verò 26. Augusti, Pontificatus Sanctiss. in Christo Patris & D. N. Alexandri, divinâ providentiâ Papæ VII. anno ejus quinto, supra dictum decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicarum S. Ioan. Lateran. & S. Petri de urbe, nec non ad valvas Palatij Sacræ Inquisitionis, Cancellariæ Apostolicæ, ac in acie Campi Floræ, ut moris est, per me Hieronymum Macellani, ejusdem Sanctiss. D. N. Papæ, & sanctissimæ Inquisitionis Cursorem.*

Item Eminentissimi Cardinales Congregationi sacræ Indicis Præfecti, anno 1664. die 15. Januarij, sequens decretum ediderunt.

Sacræ Indicis Congregationis decreto DAMNATVS AC PROHIBITVS *fuit infra scriptus liber, ubicumque, & quocunque idiomate impressus imprimendusve. Nemo cujuscumque gradûs, & conditionis, eum imposterum, vel imprimat, vel* B *legat, vel retineat. Si quis interim habuerit, Inquisitoribus, seu locorum Ordinariis, à præsentis Decreti notitia tradat, sub pœnis in indice librorum contentis.*

LIBER EST.

IOANNIS CARAMVELIS APOLOGEMA PRO ANTIQVISSIMÂ ET VNIVERSALISSIMA DOCTRINA DE PROBABILITATE.

In quorum fidem manu & sigillo Eminentissimi & Reverendissimi D. D. Cardinalis Gineti Episcopi Sabinensis, supra dictæ sacræ Congregationis præfecti, præsens Decretum signatum & munitum fuit. Datum Romæ in Palatio Apostolico Quiri- C *nali, die 15. Ianuarij 1664.*

M. Episcopus Sabinensis Cardinalis Ginetus Præf.

F. Hyacinthus Libelli S. Congregationis Indicis Secretarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D. N. JESV *Christi 1664. Indict. secunda, 26. Mensis Ianuarij, Pontificatus autem Sanctiss. in Christo Patris & D. N. D. Alexandri divinâ providentiâ Papæ VII. anno ejus nono, supra dictum Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicæ Lateranensis, ac Principis Apostolorum de urbe, & in acie Campi* D *Floræ, ac in aliis locis solitis, & consuetis urbis, per me Iacobum Cornelium, Sanctissimi D. N. Papæ Cursorem.*

Hilarius Centellius Curs. Mag.

Plures etiam ex novorum Casuistarum propositionibus, quas supra impugnavimus, ut temerarias, & scandalosas damnavit idem Pontifex, in Congregatione generali sacræ Romanæ & universalis Inquisitionis, habita die 24. Septembris anni 1665. & in alia die 18. Martij anni 1666. & sub anathematis pœnâ, eas doceri, aut defendi, vel ad praxim deduci, prohibuit.

Ex quibus Decretis, & nova Innocentij X. damnantis quinque propositiones Jansenij Constitutione, patet Romanam Ecclesiam, & fidei puritate, & morum innocentiâ præfulgere, E eamque non minùs castam morum temperiem, quàm incorruptæ fidei integritatem, sibi perpetuò vendicare; ut meritò cum Psalmista dicere possimus, mysticas hujus purissimæ columbæ pennas (fidem scilicet & mores) esse deargentatas, & pallore auri fulgentes; cùm illa, & fulgore sapientiæ, per aurum designatæ, & morum candore, per argentum expresso, mirum in modum resplendeat.

Articvlvs IV.

Præcipua Adverſariorum argumenta ſolvuntur.

NVLLVM Scripturæ locum, aut SS. Patrum teſtimonium adducunt Adverſarij in favorem illius ſententiæ, quâ aſſerunt licere ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris. Hanc ſolùm quibuſdam rationibus, ſatis levibus & frivolis, ſuadere conantur.

167. In primis objicit Caramuel, inſignis, ſed infœlix probabilitatum Patronus, argumentum quod demonſtrationem appellat, & quod in Theol. Regul. art. 20. num. 59. ſub hac verborum ſerie proponit. *Peccare qui ſequitur opinionem probabilem improbabile eſt: demonſtro ſic (notanter demonſtro dixi, non enim aliter quàm demonſtrativè hanc veritatem me oſtenſurum polliceor.) Vel poſſumus ſequi opinionem probabilem, vel tenemur probabiliorem ſequi? Si dicas primum: Ergo hæc etiam eſt probabilis, ut de ſe patet. Si ſecundum aſſeras, non effugiſti: Per te enim tenemur ſequi probabiliorem: Atqui ſententia quæ docet ſufficere minùs probabilem, eſt probabilior; quia habet ſolidiora fundamenta, atque nobiliores rationes, nec non plures Authores: Ergo tenemur aſſerere & ſentire, non peccare eos qui ſequuntur partem minùs probabilem.*

168. Egregiam ſanè demonſtrationem, quæ ne quidem argumentum probabile dici debet, cùm Author non probet, ſed ſupponat duo, quæ probanda ſunt, & quæ falſa eſſe ſupra oſtendimus: nimirum opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, remanere probabilem: & ſententiam, quæ aſſerit poſſe eligi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, ſolidiora fundamenta, & nobiliores rationes habere. Quando hæc probaverit Caramuel, libenter ejus demonſtrationi ſubſcribemus.

Ad id quod addit de numero Authorum, in primis dico, ſententiam noſtram non parvo Theologorum & Canoniſtarum numero ſtipatam eſſe. Nam Mercorus noſter in libro de praxi opinionum limitata 2. p. art. 14. & Proſper Fagnanus in cap. *Ne innitaris*, pluſquam triginta Authores pro ea referunt. Item D. Thomas & Scotus, utriuſque Scholæ Angelicæ & ſubtilis Principes ac Duces, ſatis aperte ipſi favent, ut ſupra oſtendimus.

169. Secundò dico, quod cùm oppoſita ſententia magis faveat libertati, & corruptioni naturæ, & in praxi videatur commodior, nihil mirum quod plures in hoc ſæculo patronos & defenſores invenerit. Ut enim bellè dicebat olim Hieronymus Joviniano lib. 2. cap. 19. *Quod multi acquieſcunt ſententiæ tuæ, judicium voluptatis eſt: non enim tam te loquentem probant, quàm ſuis favent vitiis.*

Tertiò dico cum Navarro in Manuali cap. 27. num. 289. *Non videtur una opinio appellanda communis, ad effectum præjudicandi alteri, eo ſolo quod plures eam ſequantur, tanquam oves alias oves, vel ut aves quæ unam volantem aliæ omnes ſequuntur, ſecundùm Decium. Communiorem enim ad hoc exiſtimarem illam quam ſex vel ſeptem Authores claſſici, rem ex profeſſo tractantes aſſererent, quàm probatam à quinquaginta, ſola ferè priorum authoritate ductis. Opinio enim communis, non ex numero opinantium, ſed ex pondere authoritatis fit, ut dicit Alexander, relatus à Ludovico Gomes.* Authores ergo qui pro aliqua citantur ſententia, magis ponderandi, quàm arithmeticè computandi ſunt, & magis ad eorum authoritatem quàm numerum habenda eſt ratio.

171. Addo Authores adverſæ ſententiæ tam variè loqui, & in modo defendendi & explicandi ſuam ſententiam adeò inter ſe diviſos eſſe, ut Mercorus noſter 2. parte libri citati art. 28 ſupra quatuordecim dicendi modos referat; quod non leve argumentum eſt, ipſam veritati non eſſe conſonam: nam ut ait Dionyſius cap. 4. de divin. nomin. *Vera ſapientia eſt à multis opinionibus converſens, & uniformem congregans cognitionem, & uno unitivo lumine complens.* Super quæ verba D. Thomas ibidem lect. 4. ſic habet: *Illi qui cognoſcunt veritatem, conveniunt in una ſententia: ſed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores.* Quibus etiam conſonat illud Tertulliani de ſpectaculis cap. 20. *Hæc eſt veritatis integritas, & quæ ei debetur fidei plenitudo, & æqualitas timoris, & fides obſequij, non mutare ſententiam, non variare judicium.*

172. Non eſt etiam prætermittendum, plures ex Authoribus, quos Adverſarij citant pro ſua ſententia, non loqui de opinione probabiliori, ſed de tutiori, ſolùmque docere inter duas tutas non neceſſariò tutiorem eſſe ſequendam. Ut patet præcipuè de D. Antonino, & de Navarro: primus enim 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. ſic ait: *Eligere viam tutiorem, conſilij eſt, non præcepti; aliàs oporteret multos ingredi Religionem, in qua tutiùs vivitur, quàm in ſæculo. Non ergo de neceſſitate oportet tutiorem eligere, quando etiam alia via poteſt eligi tuta: ſicut enim diverſæ viæ tendunt ad unam civitatem, licet una tutior aliâ ſit; ſic ad civitatem cœleſtem alius ſic, alius ſic vadit, & tutè, licèt alius tutiori modo.* Secundus verò in Manuali cap. 27. num. 279. hæc ſcribit: *Non ſemper eſt neceſſarium partem tutiorem eligere: quia ſatis eſt quoad præcepti implementum tutam eligere, ut latè in cap. Si quis autem, à num. 34. probavimus, etiam in iis quæ ad fidem & mores pertinent: in aliis enim nec de conſilio tenetur quis eligere tutiorem.*

Eodem modo loquuntur plures ex noſtris Thomiſtis, qui pro eadem citantur ſententia. Alij verò ſolùm volunt licitum eſſe, ſequi opinionem minùs probabilem ex motivo intrinſeco, quando per motivum extrinſecum, ſeu adventitia authoritate fit probabilior, & certa moraliter.

Non diffiteor tamen dari aliquos ex recentioribus D. Thomæ Diſcipulis, qui explicationi nobiliſſimi operis ejus, Summæ nimirum Theologicæ, principaliter intenti, nec attendentes ad ea quæ ſcripſit in quodlibetis (opere ab ejus ſumma diverſo, ubi, ut ſuprà oſtendimus, hanc quæſtionem in favorem noſtræ ſententiæ ſatis clarè reſolvit) adhæſere oppoſitæ ſententiæ, & cum recentioribus Caſuiſtis docuerunt, in materia morum poſſe quemlibet ſequi ſententiam minùs probabilem, relictâ probabiliori, quamvis concluſiones adeò laxas, quales in cæterorum Recentiorum libris legimus, nuſquam ex illo dogmate deduxerint.

173. Objiciunt ſecundò Adverſarij: Uſus regulæ de ſectanda opinione minùs probabili, in concurſu

ſu probabilioris, multis ab hinc annis in Eccleſiam introductus eſt, & fideles ſunt in legitima poſſeſſione ipſius: Ergo cùm in dubiis melior ſit conditio poſſidentis, non debent in ea turbari, tametſi novæ difficultates cauſantes aliquam dubitationem occurrant. A

174 Reſpondeo primò, titulum poſſeſſionis ſolùm eſſe admittendum in materia juſtitiæ, non verò in materia aliarum virtutum, ut oſtendemus articulo ſequenti.

Reſpondeo ſecundò, poſſeſſionem ſolùm facere juſtum titulum, quando eſt pacifica: uſus autem ſequendi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris, nunquam fuit pacificus, ſed ſemper plures habuit Adverſarios & contradictores, præſertim in hoc ſæculo, in quo plures Epiſcopi, Parochi, & Doctores, eruditione & ſapientiâ clariſſimi, tale dogma tum voce, tum ſcriptis, fortiter oppugnarunt; juxta id quod ſuprà ex Lirinenſi dicebamus: *Mos iſte in Eccleſia ſemper viguit; ut quò quiſque foret religioſior, novellis adinventionibus contraïret.* B

Reſpondeo tertiò: quòd licèt uſus eorum quæ legi tantùm poſitivæ Civili aut Eccleſiaſticæ adverſantur, ſi ſit diuturnus, poſſit legitimam poſſeſſionem fundare, uſus tamen eorum, quæ legi naturæ repugnant, nunquam legitimam poſſeſſionem fundare poteſt. Unde cùm uſus regulæ de ſectanda opinione minùs probabili, quæ favet libertati, in concurſu probabilioris, ſtantis pro præcepto, lumini rectæ rationis & prudentiæ, ſubindeque legi naturali repugnet, ut ſuprà fusè oſtenſum eſt, quamvis daretur quòd ille eſſet perantiquus, non fundaret propterea poſſeſſionem legitimam, nec Prælatorum tolerantia ipſum tacitè approbare cenſeretur. Unde dicitur in cap. *Iamdudum* de feriis: *Multa per patientiam tolerantur, quæ ſi deducta fuerint in judicium, exigente juſtitiâ, non debent tolerari.*

175. Objiciunt tertiò: Matth. 11. Chriſtus dicit: *Iugum meum ſuave eſt, & onus meum leve.* Et 1. Ioan. 5. *Mandata ejus gravia non ſunt.* At ſi teneremur pro regula noſtrarum operationum ſemper eligere probabiliores ſententias, jugum Chriſti nimis grave & aſperum redderetur, ejuſque mandata nimis eſſent difficilia: Ergo non tenemur ſequi probabiliores ſententias, ſed poſſumus eligere benigniores, licèt minùs probabiles. Unde dicitur in jure, *L. benignus*, ff. de legibus, & cap. *finali* de tranſact. *Opinio benignior & ſuavior præferri debet.* D

176. Reſpondeo, jugum Chriſti ita ſuave eſſe, ut tamen adhuc jugum ſit, de cujus ratione eſt quòd cervicem aliqualiter premat, ne jumentum effræne elato collo deviet à recto. Item ejus mandata dicuntur facilia, non quòd eorum obſervantia difficultate careat, ut patet in præcepto de captivando intellectu in obſequium fidei, vel de diligendo inimico, aut confitendis peccatis, in quibus magnam ſenſûs repugnantiam experimur, ſed quia per gratiam & charitatem, quam ex meritis Chriſti Spiritus Sanctus nobis largitur, & in cordibus noſtris diffundit, redduntur facilia & ſuavia, juxta illud Prophetæ: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilataſti cor meum*, per gratiam ſcilicet & charitatem, ut explicat S. Thomas 1. 2. qu. 98. art. 1. ad 3. Unde Auguſtinus exponens hæc verba Apoſtoli, *Mandata ejus gravia non ſunt*, ſubdit: *Non ſunt gravia amanti, ſed non amanti gravia ſunt.* Fit ergo injuria divinæ gratiæ, cùm facilitas ferendi jugum Chriſti, & ejus præcepta obſervandi, non in charitatem, quam Spiritus Sanctus in cordibus noſtris diffundit, ſed in uſum, ſeu potiùs abuſum probabilitatum, quem novi Caſuiſtæ in Eccleſiam induxerunt, reducitur. Alioquin, ut ſuprà annotavimus, dicendum eſſet jugum Chriſti nunc eſſe ſuavius, quàm tempore primitivæ Eccleſiæ, & ad æternam ſalutem his poſtremis temporibus millies quàm priſcis faciliùs perveniri. Quod meritò irriſerunt & exploſerunt Pariſienſes Parochi, præclaris illis, quæ ſuprà retulimus, magni Guigonis Chartuſiani verbis: *O Apoſtolorum tempora infœliciſſima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miſeratione digniſſimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias cuſtodiebant, & hæc noſtra compendia neſciebant!* E

177. Ad regulam verò, quæ ex jure Canonico adducitur, dicendum eſt, eam debere intelligi, juxta expoſitionem L. *ſemper* ff. nov. de reg. juris, ubi dicitur, quod opinio benignior præferri debet in dubiis facti, in infligendis pœnis, & aliis caſibus ibi expreſſis. Vel etiam dici poteſt, opinionem benignam apud Juriſperitos non dici eam, quæ favet libertati, ſed quæ favet teſtamento, matrimonio, religioni, aut ſacramento, ut exponit Sylveſter; vel, ut alij interpretantur, quæ favet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis: opinio verò quæ contra Dei præceptum, libertatis & concupiſcentiæ partes fovet, non benigna, ſed maligna potiùs aut laxa appellari debet.

Addo benigniora poſſe præferri, quando ſunt in linea honeſti, & regulis prudentiæ conſona: eligere autem opinionem minùs probabilem faventem libertati, in concurſu probabilioris quæ ſtat pro præcepto, nec honeſtum eſt, nec regulis prudentiæ conſonum, ut ex ſuprà dictis patet.

178. Objiciunt quartò: Sæpe videmus Summos Pontifices in his quæ ab Eccleſia determinata non ſunt, ſed ſub opinione Doctorum verſantur, præſertim in diſpenſationibus concedendis, ſequi opiniones probabiles, & non ſemper probabiliores: At illos peccare nemo dicet: Ergo licitum eſt ſequi opinionem minùs probabilem, in concurſu probabilioris.

179. Reſpondeo, Majorem non eſſe certam: Nam, ut loco ſupra citato teſtatur Proſper Fagnanus, utriuſque ſignaturæ Referendarius, & in Romanæ curiæ negotiis verſatiſſimus, tam in Rota, quàm in ſacra Congregatione Concilij, exactè ſervatur regula juris, quæ aſſerit in dubiis tutiorem partem eſſe eligendam; & in opinionum diſcrepantia, ſemper eligitur ea, quæ apparet verior & probabilior. Unde credibile eſt idem obſervari à Summis Pontificibus in diſpenſationibus concedendis. Si ſecùs faciant, reddent rationem villicationis ſuæ, cùm in exercitio ſuæ poteſtatis & juriſdictionis non ſint infallibiles, ſeu impeccabiles, juxta illud Fœlicis III. Epiſt. 7. *Nihil per noſtram facilitatem tribunalis excelſi judicio derogatur, cui illa ſunt rata, quæ pia, quæ vera, quæ juſta ſunt.*

180. Objiciunt quintò: Opinio quæ docet nos teneri ad ſequendas in rebus moralibus probabiliores ſententias, exponit conſcientiam multis ſcrupulis & anxietatibus, à quibus li-

berantur, qui docent licitum esse sequi sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris: Ergo ad quietem & tranquillitatem conscientiæ, magis expedit huic quàm oppositæ adhærere sententiæ, & sequi benignas opiniones, quamvis minùs probabiles. Consequentia patet, Antecedens verò probat Caramuel, ubi suprà, exemplo ex propria experientia desumpto. *Ego* (inquit) *qui sentio non requiri attentionem internam in divino officio, sed externam sufficere, scio me spatio tot annorum semper officium divinum legisse, adeòque jurare possum, me nec quidem venialiter in hoc genere peccasse. Nonne hæc summa Conscientiæ quies, & animi Christiani securitas? Tu verò qui contrarium sentis, tuam quæso conscientiam examina, & sincerè respondeas, an audeas vel una die ita legere officium, ut jurare possis te non peccasse venialiter.*

181. Respondeo, negando Antecedens: nam tantùm abest quod, sequendo probabiliorem sententiam, scrupulis conscientia exponatur, quin potiùs ab eis omnino liberatur & eximitur, ut patet ex Clementina *exivi* de verb. signific. ubi Pontifex ait: *In his quæ salutem animæ respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda.* Ratio etiam id suadet: nam in sincera solùm veritatis inquisitione quies, in sola veritate securitas perfecta esse potest: atque adeò qui partem illam amplectitur, quam minùs probabilem & minùs tutam, id est falsitati quàm veritati, peccato quàm virtuti viciniorem judicat, angi scrupulis, & stimulis conscientiæ pungi & torqueri necesse est: qui autem id, quod verius, quod tutius credit, sequitur, is quietus & tranquillus est, licèt omnino securus non sit; nam is unus verâ & perfectâ securitate fruitur, qui primam & æternam veritatem & sequutus & assequutus est. Unde in hac vita semper manet in justis solicitudo quædam & tremor, ut illud impleatur Apostoli præceptum: *Cum timore & tremore vestram salutem operamini.* Pium illum timorem qui detrahit sanctis, magnam detrahit humilitatis & vigilantiæ, imò fœlicitatis suæ partem: ut enim in luctu, in paupertate, in afflictionibus & ærumnis beatitudinem locavit Christus, sic in sancto illo timore Sapiens quandam hujus vitæ fœlicitatem constituit, dum ait Proverb. 28. *Beatus homo qui semper est pavidus.*

182. Ad exemplum verò Caramuelis, ex propria desumptum experientia, dicendum est, operantem juxta laxam illam ac periculosam sententiam, quæ asserit attentionem internam in divino officio non esse necessariam, non solùm non eximi à peccatis venialibus, sed etiam periculo culpæ mortalis exponi: quia cùm ille non curet de alia sententia, quæ tutior, verior, & probabilior apparet, ut suprà ostensum est, si contingat ipsum decipi, non errat ex ignorantia invincibili, sed vincibili & culpabili, quæ nec à mortalibus, nec à venialibus peccatis excusat. Unde illa conscientiæ tranquillitas, & animi securitas, quam spondet Caramuel minùs probabilem sententiam sequentibus, suspecta & periculosa est; & puluillus ille seu cervical, quod sub tepidorum & negligentium capite ponit, ut molliùs in suis negligentiis dormitent & quiescant, reprobatur à Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui consuunt pulvillos sub omni cubito manûs, & faciunt cervicalia sub capite universæ ætatis ad capiendas animas*, Ezechiel. 13. Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. moral. cap. 4. sic ait: *Pulvillus ponitur, ut molliùs quiescatur. Quisquis ergo malè agentibus adulatur, pulvillum sub capite vel cubito jacentis ponit; ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus, molliter quiescat.* Similia habet Hugo Victorinus lib. 1. Miscell. cap. 93. *Quisquis* (inquit) *malè agentibus adulatur, sub capite & manu alerius consuit pulvillos. Hinc rursus scriptum est: Ipse ædificat parietem, & alij liniebant. Paries est peccati duritia: hunc ædificat, qui contra se peccati obstaculum construit: hunc linit, qui peccata perpetranti adulatur.*

Obj. ciunt sextò: Subditus vocatus à Principe ad sumenda arma, licitè potest ea sumere, licèt dubitet an bellum sit justum, & probabilius existimet illud esse injustum, ut colligitur ex cap. *Quod culpatur* 23. qu. 1. ubi dicitur: *Vir justus, si fortè sub Rege homine etiam sacrilego militat, rectè potest illo jubente bellare, si vice pacis ordinem servans, quod sibi jubetur, vel non esse contra Dei præceptum certum est, vel utrum sit, certum non est.* Ergo saltem in aliquo casu potest quis tutâ conscientiâ sequi opinionem minùs tutam, & minùs probabilem, relictâ tutiori & probabiliori sententia. 183.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam in prædicto casu opinio minùs probabilis ex motivo intrinseco, per motivum extrinsecum ei superveniens, redditur probabilior, & certa moraliter: tunc enim præsumptio quòd Princeps suis subditis justa præcipiat, & quòd plures viri sapientes & timoratæ conscientiæ tale bellum ei non consulerent, si non esset justum, est motivum extrinsecum, sufficiens ut miles deponat dubium speculativum quod habet, & ut sententia, quæ ex motivo intrinseco, seu ex ratione minùs probabilis apparet, absolutè, & pensatis omnibus circunstantiis, probabilior judicetur: unde tunc non minùs probabilis probabiliori, sed probabilior absolutè minùs probabili antefertur. 184.

Objiciunt septimò: Ille non peccat, qui operatur id quod sibi probabiliter apparet honestum & licitum; cùm enim in rebus moralibus nemo possit semper habere evidentiam, seu certitudinem mathematicam de honestate, seu rectitudine suæ operationis, sufficit ut eligamus & opemur id quod probabiliter nobis apparet honestum: Sed qui sequitur opinionem probabilem faventem libertati (v. g. qui pingit in die festo, probabile existimans id sibi licere) in concursu alterius probabilioris, quæ stat pro præcepto, & quæ negat hunc actum esse licitum; operatur id quod sibi probabiliter honestum & licitum apparet: Ergo non peccat. 185.

Confirmatur: Qui in actionibus humanis eligit quod probabile est, non agit temerè, sed prudenter; cùm eligat quod propter verisimiles & probabiles rationes videtur licitè fieri posse: Ergo tunc non peccat, sed rectè agit. Consequentia patet: cùm enim prudentia sit proxima regula humanorum actuum, nemo potest peccare sequendo dictamen illius, & conformiter ad ejus regulas operando. 186.

Hoc argumentum, quod est præcipuum Adversariorum fundamentum, facilè potest in ipsos retorqueri, & simul nostra sententia magis stabiliri & confirmari. Nam sicut ex præscri- 187.

pto diuinæ regulæ, & dictamine prudentiæ, licitum eſt operari id quod apparet honeſtum; ita peccatum eſt agere id quod apparet inhoneſtum, ut patet ex regulis contrariorum: Sed quando alicui occurrit opinio minùs probabilis, fauens libertati, ſimul cum probabiliori oppoſita, quæ ſtat pro præcepto; tunc opus quod aggredi vult, ipſi quidem apparet honeſtum ex motiuo opinionis minùs probabilis, ſed ſimul etiam ipſi apparet inhoneſtum & illicitum ex motiuo opinionis probabilioris; imò tunc magis ei apparet inhoneſtum quàm honeſtum, & illicitum magis quàm licitum, cùm motiua opinionis probabilioris magis urgeant & ſuadeant, quàm motiua opinionis minùs probabilis: Ergo attenta ratione apparentiæ honeſtatis, quæ juxta Aduerſarios eſt regula rectitudinis actuum humanorum, magis fugiendum quàm proſequendum eſt opus, quod ſuadet opinio minùs probabilis, fauens libertati, in concurſu alterius probabilioris, quæ ſtat pro præcepto. Unde ad argumentum in forma reſpondeo, diſtinguendo Majorem: Ille non peccat, qui operatur id quod ſibi probabiliter apparet honeſtum & licitum, ſi tantùm appareat honeſtum & licitum, concedo Majorem: ſi ſimul magis & probabiliùs appareat inhoneſtum & illicitum, quàm licitum & honeſtum, nego Majorem, & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Unde ad confirmationem; diſtinguo Antecedens: Qui eligit quod eſt probabile, prudenter agit, ſi tunc non occurrat aliud probabilius & veriſimilius, concedo: ſi occurrat, nego: ut enim ſupra oſtendimus, maxima imprudentia, ac dementia eſt, in ſalutis negotio, quod omnium maximum eſt, & à quo tota hominis pendet fœlicitas, ac in rebus moralibus, *in quibus* (ut ait Lactantius) *ſi quid erratum fuerit, vita omnis evertitur*, eligere id quod minùs tutum ac minùs probabile apparet, ſeu quod falſitati quàm veritati, peccato quàm virtuti, vicinius exiſtimatur.

187. Ex his patet ſolutio ad aliud argumentum, quod frequenter proponunt Adverſarij, arguentes in hunc modum. Non ſolùm licitum eſt agere quod eſt melius, ſed etiam quod eſt bonum; poteſt enim quis tutâ conſcientiâ nubere, & præferre ſtatum ſæcularem clericatui aut religioni, quamvis ſtatus clericalis, aut religioſus, ſit melior & perfectior: Sed quod probabile eſt, bonum eſt, licèt probabilius ſit melius: Ergo licitum eſt eligere quod eſt probabile, relicto probabiliori.

Huic, inquam, argumento patet ſolutio ex jam dictis: conceſſa enim Majori, Minor diſtinguenda eſt: Quod eſt probabile, eſt bonum, ſi ſpectetur ſecundùm ſe, & cum præciſione alterius probabilioris, concedo Minorem: ſi conſideretur ut eſt in concurſu alterius probabilioris tunc occurrenits, & comparativè ad illud, nego Minorem: tunc enim non apparet honeſtum & bonum moraliter, ſed potiùs inhoneſtum & illicitum; cùm motiua ſententiæ probabilioris, utpote validiora & fortiora, magis ſuadeant, quàm motiua ſententiæ minùs probabilis.

188. Objiciunt octavò: Inter duos Reges poteſt dari bellum juſtum ex utraque parte, ut communiter docent Theologi: Sed hoc non poteſt aliunde peti, quàm ex uſu probabilitatum, ſeu ex eo quod quilibet Rex poteſt tutâ conſcientiâ ſequi opinionem probabilem, relictâ probabiliori: Ergo id licitum eſt.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: ratio enim ob quam poteſt dari inter duos Reges bellum juſtum ex utraque parte, non petitur ex eo quod quilibet poſſit eligere opinionem minùs probabilem, relictâ probabiliori, ſed quia quilibet de jure alterius, quod ſæpè obſcurum & ignotum eſt, poteſt habere ignorantiam invincibilem, quæ, ut infrà oſtendemus, à peccato excuſat, ſubindeque per accidens reddit bellum juſtum ex utraque parte.

Objiciunt nonò: Eadem videtur eſſe ratio de 189.
probabiliori, ac de tutiori ſententia: Sed non ſemper eligenda eſt neceſſariò tutior ſententia: Ergo neque probabilior.

Reſpondeo, negando Majorem: opinio enim dicitur probabilior, ex eo quod magis apparet veritati conſona; tutior verò, ex eo quod magis à periculo peccandi recedit: licèt autem ſemper teneamur ſequi ſententiam, quæ apparet veritati conformior, non tamen tenemur eligere id quod à periculo peccandi magis recedit, ſi non ſit veritati conſonum: Tum quia, ut ait D. Ambroſius in Pſal. 118. *Sicut non eſt ſapientia ſine timore, ita timor ſine ſapientia eſſe non debet:* Tum etiam, quia ex hoc plura ſequerentur inconvenientia: ſi enim tutior pars, etſi minùs probabilis, ſemper eſſet ſequenda, omnes opiniones, quæ docent aliquos contractus eſſe illicitos, etſi improbabiles, vel minùs probabiles, eſſent ſequendæ, utpote tutiores, & ab occaſione peccandi magis remotæ: quod eſſet onus intolerabile, & tollens ferè humana commercia, cùm ferè nulla ſit actio, & nullus contractus, circa quem non ſit opinio aliqua damnans illum. Item cùm quis dubitaret, an res quam poſſideret eſſet ſua, vel alterius, teneretur ſtatim eam alteri tradere, vel cum eo dividere; cùm hoc ſit tutius, & à periculo peccandi remotius: quod etiam abſurdum eſt.

Inſtabis: Opinio minùs probabilis, licèt mi- 190.
nùs tuta, eſt tamen tuta: Ergo ſi non teneamur eligere tutiorem ſententiam, ſed ſufficiat eligere tutam, poſſumus eligere minùs probabilem. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex illa celebri regula Iuris: *In dubiis tutior pars eſt eligenda*, de qua fusè articulo ſequenti: cùm enim comparativum ſupponat poſitivum, ſi ſententia probabilior ſit tutior, minùs probabilis debet eſſe tuta.

Reſpondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum, illud nomen *tutior*, in prædicta regula non ſumi comparativè ad partem tutam, quaſi ex duabus partibus, unâ tutâ, aliâ tutiori, teneamur ſequi tutiorem, relictâ minùs tutâ; ſed ſumi adverſativè, hoc eſt pro ea parte quæ opponitur parti non tutæ; & ſenſus eſt, in obſcuris, ſeu dubiis, debemus ſequi partem tutam (quam regula *tutiorem* appellat) relicta parte quæ non eſt tuta. Quod duplici exemplo, ex Scriptura deſumpto, explicari & illuſtrari poteſt. Suſanna enim Danielis 13. à ſenibus impudicis ad peccandum ſolicitata, *ingemuit, & ait: Anguſtiæ ſunt mihi undique: ſi enim hoc egero, mors mihi eſt: ſi autem non egero, non effugiam manus veſtras. Sed melius eſt mihi abſque opere incidere in manus veſtras, quàm peccare in conſpectu Domini.* Quibus verbis Suſanna declarat *melius ipſi eſſe mori, quàm peccare*; non quaſi bonum ſit peccare, ſed eo ſolùm ſenſu, quia ex duobus propoſitis, unum malum eſt,

ſcilicet peccare, & aliud bonum, nempe mori ad evitandum peccatum.

In eodem ſenſu intelligendum eſt illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 7. *Melius eſt nubere, quàm uri.* Non enim ſenſus eſt, quod bonum ſit uri, & melius ſit nubere: ſed quod ex his duobus inter ſe comparatis, unum bonum ſit, & aliud malum.

191. Objicit decimò quidam Recentior in opuſculo de probabilitate, Gallico idiomate ſcripto: D. Thomas quolib. 8. art. 13. ait: *Si ille qui poſſidet plures præbendas, in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione, plures præbendas habeat, periculo ſe committit, & ſic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quàm propriam ſalutem. Si autem ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, ſic non committit ſe diſcrimini, nec peccat.* Atqui (ſubſumitur) contingere poteſt, illum qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, ex contrarietate probabilioris oppoſitæ in nullam dubitationem induci, quod actus quem facit illicitus ſit: Ergo poteſt quis tutâ conſcientiâ ſequi ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris.

192. Huic argumento patet ſolutio ex ſupra dictis. Minor enim neganda eſt: nam cùm motiva probabilioris ſententiæ validiora ſint, & magis ſuadeant, quàm motiva ſententiæ minùs probabilis, repugnat hominem habere de aliquo probabiliorem ſententiam, & non induci in quandam dubietatem & formidinem de oppoſito. Nec valet ſi dicas, illam dubitationem & formidinem eſſe duntaxat ſpeculativam, non verò practicam: nam ſuprà articulo 2. §. 3. fusè oſtenſum eſt, illum qui habet opinionem minùs probabilem, nullum habere principium firmum & certum, per quod tollat dubietatem & formidinem ſpeculativam, & fiat practicè certus de rectitudine & bonitate morali ſuæ operationis.

193. Objiciunt ultimò Adverſarij: Si non liceret ſequi ſententiam minùs probabilem, non liceret etiam ſequi probabiliorem, imò nec probabiliſſimam: Sed hoc abſurdum eſt, ut art. 7. oſtendemus: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Tum quia inter probabilem & probabiliorem opinionem non eſt differentia alicujus momenti, cùm nec major probabilitas attingat certitudinem exactam ſeu perfectam, imò ut ait Ariſtoteles, falſa interdum ſint probabiliora veris, nec minor probabilitas declinet in dubium: Tum etiamquia rationes in favorem noſtræ concluſionis adductæ (præſertim illa quæ ſumitur ex morali certitudine de honeſtate operationis, quæ ad rectè & honeſtè operandum requiritur) ſuaderevidentur, nullam ſententiam, quantùmcumque probabilem, poſſe eſſe regulam noſtrarum operationum, ſed ad rectè & honeſtè operandum, evidentiam, vel certitudinem exactam & perfectam de rectitudine & honeſtate operationis requiri: quod eſt incidere in opinionem Wendrochij art. 7. confutandam.

194. Reſpondeo, negando ſequelam Majoris: Tria enim inter eum qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, & eum qui ſectatur probabiliorem, poſſunt aſſignari diſcrimina. In primis iſte agit conformiter ad regulas & dictamen prudentiæ, quæ eſt proxima regula noſtrarum operationum; non verò ille: cùm prudentia dictet (ut ſuprà vidimus) in rebus ad ſalutem animæ, & morum inſtitutionem pertinentibus, id quòd virtuti & veritati vicinius apparet, ſequendum eſſe: & tantam, imò & majorem cautelam ac diligentiam adhibendam eſſe, ut inquiramus veritatem pertinentem ad ſalutem animæ, quantam prudenter ſolemus habere ſolicitudinem in agibilibus hujus ſæculi, & rerum temporalium adminiſtratione: juxta illud Proverb. 2. *Si quæſieris ſapientiam tanquam pecuniam, & ſicut theſauros effoderis illam, intelliges timorem Domini, & ſcientiam invenies Dei.*

Ex quo ſequitur aliud diſcrimen inter ſequentem opinionem minùs probabilem, & adhærentem probabiliori: cùm enim ille qui perfectam ſeu evidentem veritatis notitiam habere nequit, ſequendo id quod probabilius & veritati conformius aut vicinius ei apparet, faciat totum quod in ſe eſt ad veritatem attingendam, ſi per accidens ab ea aberret, error ille invincibilis erit & inculpabilis: è contra verò cùm is qui adhæret ſententiæ quam minùs probabilem credit, non faciat totum quod poteſt ut veritatem conſequatur, ſed eam videatur ſpernere, deſerendo & contemnendo aliam opinionem, quæ ipſi videtur veritati conformior ſeu vicinior, laborat ignorantiâ vincibili: cùmque ignorantia invincibilis excuſet à peccato, non autem vincibilis, ut communiter docent Theologi, & art. 7. contra Janſenium & Wendrochium fusè oſtendemus, ille excuſatur à peccato, non verò iſte.

195. Addo quod, ille qui ſequitur ſententiam probabiliorem, fauentem præcepto, habet judicium prudentiale moraliter certum de rectitudine & bonitate morali ſuæ operationis, excludens omnem formidinem moralem & dubietatem practicam de oppoſito; quo judicio caret ille qui ſequitur ſententiam minùs probabilem, faventem libertati: quia primus fundatur in principio omnino certo & indubitato apud Theologos, nimirum: *Ignorantia invincibilis excuſat à peccato:* ſecundus verò baculo arundineo nititur, huic nimirum dogmati, quod valde dubium & incertum eſt, & à pluribus ut erroneum rejicitur: *Omnis opinio probabilis, probabilitate quantumvis tenui, excuſat à peccato.*

Ex his patet reſponſio ad utramque probationem Majoris, & reſolutio hujus difficillimæ & obſcuriſſimæ quæſtionis, quæ nuper in præcipuis Galliæ noſtræ civitatibus tantùm rumoris ac diſſidij inter doctos excitavit, ut dici poſſit, non minùs acriter pro defenſione probabilitatis his temporibus pugnaſſe recentiores Theologos, quàm olim Græcos & Trojanos pro Helenæ poſſeſſione. Laudabiliùs tamen pro veritate, quàm pro probabilitate pugnaſſent, cùm de illa, non verò de iſta Auguſtinus in Epiſtola ad Hieronymum dixerit: *Incomparabiliter pulchrior eſt veritas Chriſtianorum, quàm fuerit Helena Græcorum.*

ARTICVLVS V.

An in concurſu duarum opinionum æquè probabilium, tutior ſemper ſit eligenda?

LICET hujus difficultatis reſolutio ex fundamentis jam ſtatutis facilè haberi poſſit: eam tamen hîc movemus, ut celebrem illam juris regulam, *In dubiis tutior pars eſt eligenda*, defendamus, & à recentiorum Caſuiſtarum cavillis vendicemus.

196. Dico igitur: Quando in materia morali, quæ ſubeſt periculo peccati mortalis, occurrunt duæ B opiniones æquè probabiles, tutior ſemper eſt eligenda. Ita docent omnes Authores ſupra art. 2. §. 2. pro præcedenti concluſione citati.

Probatur breviter ex percelebri illo ſacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars eſt eligenda*, quod deſumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, ubi dicitur: *Quia verò utrum ex occaſione vulneris deceſſiſſet, dubium habetur,* CVM IN DVBIIS SEMITAM DEBEAMVS ELIGERE TVTIOREM, *nos convenit injungere Presbytero memorato, ut in ſacris Ordinibus non miniſtret.* Et in cap. *ſignificaſti 2.* eodem tit. habetur quod *ſi diſcerni non poſſit ex cujus ictu percuſſus interiit, in hoc dubio tanquam homicida haberi debet ſacerdos, etſi forte homicida non ſit, & à ſacerdotali officio abſtinere; cùm in hoc caſu ceſſare ſit tutius, quàm temerè celebrare.* Idem habetur in cap. *Petitio* eodem tit. & in cap. *Si quis poſitus*, de pœnit. diſt. 7. & in cap. *Si quis autem*, ubi dicit Auguſtinus adductus à jure: *Aut ignoſcitur tibi, aut non ignoſcitur, quod horum tibi futurum ſit, neſcio:* ERGO TENE CERTVM, DIMITTE INCERTVM. Concordat etiam caput *Juvenis* de ſponſalibus, ubi dicitur: *In his quæ dubia ſunt, quod certius exiſtimamus, tenere debemus.* Atqui (jam ſubſumo) qui videt duas opiniones eſſe æqualiter probabiles, dubius eſt quænam vera ſit: Ergo non poteſt tutâ conſcientiâ quam voluerit eligere, ſed debet eligere tutiorem. D

197. Ad tam inſignem Canonum regulam reſpondent primò aliqui Recentiores, eam non eſſe præceptum, ſed conſilium: cùm enim (inquiunt) quilibet ſit in poſſeſſione ſuæ libertatis & famæ, non debet in dubiis ſpoliare ſe ſuâ poſſeſſione, judicando ſe culpabilem, aut nexu alicujus obligationis innodatum, cùm ſecundùm aliam regulam juris, *in pari cauſa melior ſit conditio poſſidentis.* Quam regulam non ſolùm in materia juſtitiæ, & in foro externo, ſed etiam in materia aliarum virtutum, & in foro animæ, locum habere exiſtimant.

Sed contra: Canones allegati non ſimpliciter conſilium, ſed obligationem important, ut ex ipſis terminis conſtat: dicunt enim expreſsè & abſolutè: *Pars tutior eſt eligenda. Pars ſecurior eſt tenenda. Semitam debemus eligere tutiorem. Quod certius exiſtimamus, tenere debemus.* Et ſpecialiter convincit ratio ab Auguſtino adducta. E

Confirmatur ex cap. *Illud* de cleric. excom. ubi dicitur de rigore deponendum eſſe Epiſcopum, qui in dubio ibidem expreſſo tutiorem partem non elegit: Sed Epiſcopus de rigore non deponitur, niſi ob culpam mortalem, quam agendo contra præceptum commiſit: Ergo prædicta regula non eſt conſilium, ſed præceptum.

A Addo quòd ex hac reſponſione ſequuntur plura inconvenientia ſatis dura, quæ licèt Adverſarij reſpectivè admittant, id eſt, non omnes omnia, ſed quidam aliqua, quidam verò alia, ſecundùm quod ipſis videtur (quaſi eorum judicium poſſet eſſe ſufficiens regula ejuſdem limitationis) nullus tamen prudens & timoratus debet ſe illis committere. Sunt autem hæc: 198.

Dubitans ſe excommunicationem incurriſſe, non debet ſe habere pro excommunicato, nec tenetur abſolutionem petere.

Dubitans an lex imponens pœnam excommunicationis ſit uſu recepta, poteſt judicare non eſſe uſu receptam, & contra legem operari, nec propterea incidit in excommunicationem.

Dubitans an caſus ſit reſervatus, poteſt ab illo abſolvere.

Dubitans an commiſerit peccatum mortale, non tenetur illud, etiam ſub dubio, confiteri.

Dubitans an beneficium ſit tenue, necne, non tenetur recitare officium.

Dubitans de poteſtate Prælati, non tenetur illi obedire.

Dubitans in die Jovis, an tranſacta ſit media nox, poteſt tutâ conſcientiâ comedere carnes; non verò, ſi in die Sabbati dubiter. Cujus differentiæ rationem reddunt planè ridiculam: dicunt enim quòd in primo caſu libertas veſcendi carnibus ſtat pro die Jovis, in ſecundo verò præceptum abſtinentiæ pro Sabbato. Poſſet enim guloſus in ſui favorem facilè reſpondere, quod ſicut *in dubiis melior eſt conditio poſſidentis*, ita etiam ex alia regula, *odia ſunt reſtringenda, & favores ampliandi*: Eſt autem odioſum dicere, quòd aliquis teneatur ad ſervandam abſtinentiam, abſque certitudine ſuæ obligationis. Unde C

Ad illam regulam juris quam Adverſarij nobis opponunt, nempe *in pari cauſa potior eſt conditio poſſidentis*, dicendum eſt, eam ſolùm habere locum in materia juſtitiæ, & in foro judiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia juſtitiæ poſſeſſio in dubio favet poſſeſſori, inquantum facit præſumptionem quòd poſſeſſor ſit verus dominus; quia utplurimum qui poſſidet, rem ſuam & jus ſuum poſſidet: quando enim quis rem alienat, ſolet eam tradere vero domino, in quem per alienationem transfertur dominium; unde cùm aliquis poſſidet aliquam rem, ſignum eſt eam non alienaſſe, ſed ipſius verum habere dominium. At verò in materia aliarum virtutum, cùm poſſeſſio regulariter non faciat præſumptionem de veritate pro parte quæ poſſidet, poſſeſſio ei minimè favere debet, ſed in dubiis in tali materia occurrentibus, regula operandi eſt, inquirere pro qua parte ſtet præſumptio veritatis, & hæc pars eſt eligenda: ſi autem pro neutra parte ſtet præſumptio, tutior pars eligi debet, ut pluribus exemplis & regulis juris probat Proſper Fagnanus ſuper caput *Ne innitaris.* 199.

Reſpondent ſecundò Adverſarij, præfatam juris regulam, quæ aſſerit in dubiis tutiorem partem eſſe eligendam, debere intelligi de dubio facti, non verò de dubio juris. 200.

Sed falſitas hujus ſolutionis convincitur ex multis textibus juris, inter quos inſignis eſt ille qui habetur in Clement. *Exivi*, §. *Item quia*, de verb. ſignificat. ubi in quæſtione meri juris, an fratres Minores teneantur ſub peccato mortali ad ea obſervanda, quæ in regula verbo impera-

tivi modi negativè vel affirmativè continentur, A Pontifex utitur eadem regulâ dicens : *Nos itaque attendentes, quòd in his quæ animæ salutem respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda &c.* quia videlicet dubium, sive facti, sive juris, non excusat. Casus enim à D. Thoma quodlib. 8. art. 13. propositus continet dubium juris, non facti; *An scilicet liceat habere plures præbendas?* Et tamen S. Doctor concludit, quòd *si quis in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures præbendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat.* Ergo prædicta juris regula, non solùm de dubio facti, sed etiam juris debet intelligi. B

201. Respondent tertiò, regulam illam habere locum solùm in irregularitate, quia Pontificibus ita statuere placuit in odium homicidij, & propter specialem indecentiam quam ad ministerium sacrum inducit.

Sed hæc etiam responsio facilè diluitur ex lectione textuum citatorum, qui absolutè præcipiunt ut eligatur pars tutior in omni materia, in qua est periculum peccati mortalis, ut patet ex cap. *Illud* de cleric. excom. & ex cap. *significasti* 2. de homicidio, ubi Pontifex rationem assignans cur in casu ibi adducto sacerdos potiùs cessare debeat à sacrificio, quàm celebrare, ait: *Cùm in altero nullum, in reliquo verò magnum* C *periculum timeatur.* Idem expressè habetur in cap. citato *Iuvenis* de sponsalibus, ut legenti patebit.

202. Denique respondent quidam Recentiores, hanc regulam solùm habere locum, quando dubitatur an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita; quod non contingit in casu difficultatis propositæ: nam quando aliquis habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una asserit actum esse licitum, alia esse illicitum, licèt dubitet, quænam ex illis duabus opinionibus sit vera, & de illarum veritate mens suspensa maneat, & veluti in æquilibrio sit posita, nec magis in unam partem quàm in aliam inclinata, eo tamen ipso quòd judicat utramque opinionem esse probabilem, ratione probabilitatis, de rectitudine operationis certificatur; cùm certum sit quamcumque probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanæ operationis sufficere. D

Sed hæc responsio & doctrina, ex supra dictis confutata manet: Tum quia, ut supra dicebamus, ille qui habet opinionem probabilem quod aliquis actus sit illicitus, habet aliquid majus dubio, nempe probabilitatem de malitia actûs, quæ magis accedit ad certitudinem, quàm suspicio, vel dubium; unde si, quando aliquis dubitat, an actio de qua est quæstio, sit E mala & illicita, tenetur eligere partem tutiorem; à fortiori ad id tenetur, cùm habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una asserit actum esse malum & illicitum: Tum etiam, quia supra ostendimus, præfatum dogma, quo Adversarij probabilitatem quantumvis tenuem ad rectitudinem humanæ operationis sufficere asseverant, non posse certificare intellectum de rectitudine operationis, nec ab ipso omnem dubietatem & formidinem de oppositio excludere; cùm illud dubium sit & incertum, & ad summum probabile seu opinabile.

203. Quæres ad complementum hujus quæstionis, quid agendum sit, quando non constat, quænam ex duabus opinionibus æquè probabilibus sit tutior?

Respondeo, tunc servandas esse regulas à jure præscriptas, quæ sunt istæ:

In dubio actus valeat potiùs, quàm pereat.

Præferendum est quod in regione in qua actum est, frequentatur.

Ad probatam consuetudinem attendatur.

Vbi contrariæ extant sententiæ, pronuntiandum est pro possessore, & potiùs pro reo, quàm pro actore.

Quod benignius, quod verisimilius, quod plerumque fieri solet, præferatur.

Vbi sunt opiniones discordes, Iudex sequatur communem.

Aut Superiores, vel etiam ad Sedem Apostolicam recurratur. Ut probatur specialiter ex verbis Deuteron. 17. *Si difficile & ambiguum apud te judicium esse prospexeris, & Iudicum extra portas tuas videris verba variari, venies ad Sacerdotes, & ad Iudicem qui fuerit illo tempore, & facies quæcumque dixerint, sequerisque eorum sententiam.* Quia tamen ut refert D. Ambrosius in cap. *Iudicet* 3. qu. 7. *Bonus Iudex nihil ex arbitrio suo facit, & non domesticæ propositio voluntatis, sed juxta leges & jura pronuntiat*; si etiam respectu ejus res prorsus ambigua sit, & non possit eam certò dirimere, debet vel abstinere C à judicio, vel dividere sententiam, propter conflictum argumentorum (ut fecit Salomon, cùm judicavit puerum à duabus mulieribus sibi oblatum esse dividendum; licèt enim id egerit tentandi gratiâ, erat tamen secundùm se conforme regulis justitiæ) vel tandem partes ad concordiam reducere, ut latiùs prosequitur Fagnanus ex ipso corpore juris, vel ex aliis Jurisconsultis, in cap. citatum, *Ne innitaris*, num. 231. 235. & 244.

Ex his regulis & principiis juris confutatum 204. manet perversum novorum Casuistarum dogma, quo asserunt, stante æquali utrinque probabilitate, Judicem posse adjudicare rem cui maluerit. Ita Caramuel lib. 3. Theol. moral. num. 1467. ubi agens de litigantibus, quorum neuter rem controversam possidet, ait: *Si æqualis probabilitas sit, potest Iudex rem adjudicare cui mavult.* Tamburinus etiam lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 4. num. 7. licèt oppositum doceat, subdit tamen: *Propter extrinsecam bonorum Doctorum authoritatem, asserentium in hoc casu posse Iudicem pro suo amico, si maluerit, sententiam pronuntiare, potes id ut probabile, si velis, amplecti*: citatque pro hac sententia Sanchem, & Franciscum Delugo. Addit Fagundes apud Escobarium tract. 3. exam. 2. cap. 6. num. 111. ipsum in tali casu posse aliquid ab una partium accipere, ut sententiam in ejus favorem ferat; *quia* (inquit) *stante æquali utrinque probabilitate, potest cuilibet parti dare victoriam: quare datur locus gratificationi, quæ est pretio æstimabilis, utpote quæ plerumque cum jactura amicitiæ alterius partis conjuncta est.* Quæ doctrina non solùm est falsa, & legibus ac regulis juris repugnans, sed etiam reipublicæ perniciosa. Nam ut bellè ait Sinnichius libro supra citato §. 110. *Quid perniciosius, quàm forum judicationis verti in forum nundinationis, emungi à Iudicibus crumenas divitum, arceri prætentiones pauperum? Cùm enim hi non habeant quid retribuant, in causa probabili cadent in totum; in causa dubitabili, differentur in ævum, aut quod pejus est,*

judicium ſubibunt injuſtum. Unde Iſidorus lib. 3. A ſent. cap. 52. loquens de Judicibus iniquis, ſic ait: *Graviùs lacerantur pauperes à pravis Judicibus, quàm à cruentiſſimis hoſtibus. Nullus enim prædo tam cupidus in alienis, quàm Judex iniquus in ſuis. Latrones inacceſſis faucibus ac latebroſis latentes, inſidias ponunt: iſti palam rapacitatis avaritiâ ſæviunt. Hoſtes in alienorum tantùm ſanguinem intendunt; Judices quaſi crudeliſſimi carnifices civium, oppreſſione ſuâ ſubjectorum vitam extingunt.*

ARTICVLVS VI.

B

Vtrum authoritas unius tantùm Doctoris ſufficiat ad reddendam opinionem in materia morali probabilem, & in praxi tutam?

205. AFFIRMANT communiter recentiores Caſuiſtæ, qui (ut rectè obſervavit Joannes Sinnichius libro ſupra citato §. 354.) in mutuas crebrò ſolent excurrere laudes, ſibique invicem accinere: quod eo fine factitare videntur, ut majorem ſibi invicem authoritatem concilient, ſicque ſuis opinionibus probabilitatem comparent. Cùm enim duplex ab eis diſtinguatur probabilitas, intrinſeca ſcilicet ſeu rationalis, quæ ſumitur à ratione; & extrinſeca ſeu C authentica, quæ petitur ab authoritate; ubi vident deeſſe ſuis commentis primam, ſtudent procurare ſaltem ſecundam; atque ob hunc finem prorumpunt in mutuas laudes, ut quiſque eorum ſuum laudatorem directè laudando, laudet ſeipſum, ſaltem reflexè, ſicque ſuis opinionibus umbram quandam probabilitatis ab authoritate procuret, quam denegari cernit à ratione.

Id declarat idem Author exemplo Caramuelis & Dianæ, quorum prior in quadam ad poſteriorem Epiſtola, præludio Theologiæ fundamentalis inſerta, hæc ei ſcribit: *Quia longiſſimè abſum ab omni adulationis genere, patere ut aliquid liberius & ſincerius ſcribam. Laudant te & legunt viri docti, nec eſt in Europa Theologus qui ſit ſtudioſus, & te careat: ſi qui obmurmuraverint, docti non ſunt, & tota oblocutio æmulorum pervenit ad columnas Herculeas, cùm dicunt Dianam eſſe agnum Dei, qui abſtulit peccata mundi.* Addit præterea in eadem Epiſtola de eodem agno Dei: *Certi ſumus tanto illius dogmata Theologorum firmari numero, ut quærenti an hoc vel illud liceat, ſufficiat reſpondere,* DIANA DIXIT.

206. Porro quid Diana viciſſim de Caramuele ſcripſerit, diligenter ab eodem ipſo Caramuele collectum habetur ad calcem ejuſdem Epiſtolæ, ubi ſic legitur: *Vt videat Lector Caramuelem etiam redamari à Diana, has pauculas lineas ſubjungo. Igitur parte 7. tract. 11. reſol. 1. ſic inquit Diana:* [*Nota Lector, quod in tui gratiam multas opiniones ſupra dicti Caramuelis adducam, quia ejus codex non ita facilè invenitur: & licèt aliquando ejus opinionibus non adhæream, ſemper tamen illum honoris causâ nominatum eſſe volo; eſt enim vir doctiſſimus, & acutiſſimi ingenij, & ut aliàs dixi, non ſolùm ſcholaſticæ & moralis Theologiæ, ſed etiam politioris litteraturæ peritiſſimus. Et utinam amiciſſimus vir alios fœlices ingenij ſui fœtus in lucem pariat, &c.*]

Ex quibus patet illos Authores, ut majorem ſibi invicem authoritatem concilient, ſe invicem laudare, *ſeſeque* (ut loquitur idem Sinnichius) *mutuò ſcabere*, juxta vetus illud adagium ab Eraſmo chil. 1. cent. 7. cap. 95. relatum: MVTVVM MVLI SCABVNT. Quod etiam notavit, & deteſtatus eſt Epiſcopus Gandavenſis, in Epiſtola ad Clerum ſuæ diœceſis, in qua de novis illis Caſuiſtis, & laxioris Ethices inventoribus, ſic ait: *Hi non ſolùm corruptæ naturæ prurientes aures blanditijs ſuis demulcent, ſed &* MVTVO SCABVNT, *atque de adinvento aliquo vitijs prætextu, tanquam de novo cœli tramite reperto, ſibi invicem gratulantur & applaudunt.* His præmiſſis: pro reſolutione difficultatis propoſitæ, ſit

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

DIco igitur: Unius tantùm Doctoris ſuf- 207.
fragium ſeu authoritas, communiter loquendo, non poteſt reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam.

Probatur primò ex Ariſtotele 1. topic. cap. 1. ſic dicente: *Probabilia ſunt quæ videntur omnibus, aut pluribus, aut ſapientibus, & his maximè notis:* Sed quæ uni ſoli videntur, non videntur pluribus: Ergo quæ uni ſoli videntur, communiter loquendo, probabilia non ſunt.

Probatur ſecundò ex D. Thoma quodlib. 3. ſupra citato art. 10. ubi ait: *In his quæ pertinent ad fidem, & bonos mores, nullus excuſatur, ſi ſequatur erroneam opinionem alicujus Magiſtri:* At ſi communiter & univerſaliter loquendo, unius Doctoris ſuffragium efficeret opinionem probabilem, & in praxi tutam, qui in rebus dubiis, ad fidem aut bonos mores ſpectantibus, erroneam opinionem alicujus Magiſtri ſequeretur, excuſaretur à peccato, præſertim juxta novorum Caſuiſtarum principia, docentium omne probabile, probabilitate quantumvis tenui ac debili, à peccato excuſare: Ergo juxta D. Thomam, unius tantùm Doctoris ſuffragium non poteſt, communiter & regulariter loquendo, reddere opinionem aliquam probaD bilem, & in praxi tutam. Unde Lactantius ſupra relatus: *Ne trahamur authoritate cujuſquam, ſed veritati potiùs faveamus & accedamus. Nullus hîc temeritati locus: in æternum ſtultitiæ pœna ſubeunda eſt, ſi aut perſona inanis, aut opinio falſa deceperit.* Ex quo infert Joannes Sinnichius §. 357. intolerabilem eſſe illam Caramuelis adulationem ſupra relatam: *Quærenti an hoc aut illud liceat, ſufficit reſpondere* DIANA DIXIT: *Neque enim* (ſubdit ille) *in ſchola Pythagoræ degimus, ſed in ſchola Chriſti, qui nequaquam dixiſſe prohibetur,* EGO SVM PROBABILITAS, ſed, EGO SVM VERITAS. *Hujus magiſterio didicimus arctitudinem viæ deducentis ad vitam, & latitudinem viæ deducentis ad mortem. Porro quod hujus magiſterio didicimus, verum eſſe non ambigimus. Proinde quantumvis Diana moliatur viam cœli dilatare, vel viam perditionis anguſtare, non ei credimus, ſed Chriſto potiùs acquieſcimus, aſſeveranti illam eſſe arctam, iſtam verò ſpatioſam. Qui enim illam prædicavit arctam, & iſtam ſpatioſam, Deus eſt, legifer eſt, veritas eſt: Diana, quantumlibet à Caramuele laudatus, homo purus eſt, legifer non eſt, veritas non eſt.*

Probatur tertiò concluſio ab inconvenienti, 208.
quod ſequitur ex adverſa ſententia: Si enim unius viri docti & probi authoritas ſufficeret ad

reddendam aliquam opinionem probabilem, & A tutam in praxi, vel dicendum eſſet recentiores Caſuiſtas non eſſe viros doctos & probos, vel omnes eorum aſſertiones eſſe probabiles, & tutas in praxi: primum non concedent Adverſarij, cùm recentioribus Caſuiſtis maximè injurioſum ſit: ſecundùm verò abſurdiſſimum eſt: quis enim dicat omnes novorum Caſuiſtarum aſſertiones, quas ſupra retulimus & confutavimus, eſſe verè probabiles & tutas in praxi? Quis aſſerere audeat licere v. g. puellæ procurare aborſum ante animationem fœtûs, ut vitet infamiam; aut concubinario retinere concubinam, quando eâ relictâ vitam tranſigeret triſtiùs; vel actori aut reo occidere Judicem, cùm B ab eo iniqua timetur ſententia; aut Judici in cauſa æquali accipere pecuniam ab una partium, ut ſententiam in ejus favorem ferat? Quis etiam exiſtimet licere, inducere teſtem ad jurandum falſum, quod jurans quidem putat eſſe verum, ipſe verò inducens ſcit eſſe falſum; vel abſoluto deſiderio cupere mortem patris, ad percipiendam ejus hæreditatem; & ad vitandam mortem, vel gravia damna, falſum ſibi crimen imponere, ac ſeipſum gladio linguæ perimere? & ſimilia quæ ex Tamburino ſupra retulimus, & impugnavimus. Quis tandem ſentiat cum Caramuele (quem recentiores Caſuiſtæ, *Luminare majus, & ingeniorum facem*, appellant) Ad- C vocatum poſſe patrocinari cauſæ, quam cognoſcit eſſe injuſtam; Clericum poſſe in recitandis horis Canonicis voluntariè diſtrahi; aut quotidie recitare Officium paſchale; vel unica recitatione Officij, duorum dierum obligationi ſatisfacere; & Monachos omnes à jejunij lege & onere liberari? Certè hæc ita abſurda ſunt, ut communis ſenſus, & communiſſimæ pietatis notiones, ad ea refellenda & aſpernanda ſufficiant. Ea tamen, & plura alia quæ retulimus, tranſglutire debent Adverſarij, vel ab illo dogmate recedere, quo unius viri docti & probi ſuffragium, ad reddendam opinionem probabilem ſufficere aſſeverant. D

209. Nec valet, ſi dicas, illud quidem ſufficere ad reddendam opinionem ſpeculativè probabilem, non tamen ad reddendam illam tutam & probabilem in praxi. Hoc enim ex ipſis novorum Caſuiſtarum principiis confutari poteſt. Nam Joannes Sancius in practicis diſp. 54. num. 11. ſic ait: *Inintelligibile videtur aliquam opinionem eſſe ſpeculativè probabilem, & in praxi tutò amplecti non poſſe. Probabilitas namque practica à ſpeculativa differt, tanquam effectus à ſua cauſa: id enim quod quis opere exequitur juſtè vel injuſtè, ab eo naſcitur, quod ſcilicet ſpeculativè judicavit poſſe agi licitè vel illicitè. Qui ergo arbitratur ſpeculativè aliquid licitè operari ſe poſſe* E *propter rationes probabiles, id tutò executioni mandare poterit; aliàs nihil operabitur, nec alicujus fructus ſive momenti erit illa ſpeculatio probabilis, ſi ad opus eſſet impedita; & æquè comparari poſſet ſpeculativam opinionem habens, & pertimeſcens operari practicè ex ea, Tantalo, poma & aquam ad labia propè habenti, impedito tamen eis uti ſive frui. Imò Tantalo infœlicior eſſet, qui dum bibere exoptabat, nequibat; at probabili opinione uti pertimeſcens, omittit operari quod in ejus poteſtate erat efficere.* Ex quibus liquet, juxta novorum Caſuiſtarum principia, non ſolùm eſſe probabile ſpeculativè, ſed etiam in praxi tutum, quicquid unus Doctor aſſerit eſſe probabile, ſubindeque omnes opiniones Caramuelis, Tamburini, Eſcobarij, & aliorum Recentiorum, ſupra confutatas, tutò amplecti licere: ex quo ferè innumera ſequuntur abſurda. Unde inter novorum Caſuiſtarum aſſertiones, quas ad inſtantiam Epiſcopi Gandavenſis, Academia Lovanienſis proſcripſit, hæc erat vigeſima ſexta: *Authoritas unius Doctoris probi & docti reddit opinionem probabilem.* Quam propoſitionem, *ut perniciosam, & in materia doctrinæ moralis innumeras abſurditates invehentem, damnavit.*

Advertendum tamen eſt, me in concluſione 210.
dixiſſe, unius Doctoris ſuffragium, *communiter loquendo*, non poſſe reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam: quia interdum Doctor poteſt eſſe adeò clarus, & in Eccleſia celebris, ut ejus authoritas præponderet aliorum multorum rationibus & authoritati. Quare exiſtimo ſolam D. Thomæ authoritatem poſſe reddere opinionem verè probabilem, & in praxi tutam: Tum quia ejus doctrina non ſolùm ab innumeris Doctoribus & celebrioribus Academiis, ſed etiam à pluribus Summis Pontificibus fuit commendata & approbata, nominatim ab Alexandro VII. qui nuper in brevi Apoſtolico ad Academiam Lovanienſem miſſo, hujus S. Doctoris dogmata, TVTISSIMA ET INCONCVSSA declaravit, ut initio hujus diſſertationis diximus: Tum etiam quia D. Thomas nunquam abſque ratione efficaci, ſaltem quantùm materia patitur, vel ſine authoritatibus Scripturæ ſacræ, aut SS. Patrum teſtimoniis, aliquid in medium producit. Unde Gravina noſter in ſuo Cherubim Paradiſi, in principio dicit *vocem ejus eſſe vocem multitudinis, per quam omnes SS. Patres nobis ſuos ſenſus exponunt:* ideòque potiſſimùm eniti debemus, ut conformiter ad ejus mentem omnes caſus conſcientiæ reſolvamus, & ſpecialiter hanc quæſtionem de probabilitate, quæ totius Theologiæ moralis baſis eſt & fundamentum. Quare non poſſum ſatis mirari, quomodo tot Thomiſtæ, aliàs graves, pro ſecundis intentionibus, & entibus rationis, pro indiviſibilibus continui, pro natura & exiſtentia temporis, & aliis ſimilibus quæſtionibus, quæ nec proficere, nec obeſſe poſſunt animarum ſaluti, pro S. Doctore tanta animi contentione decertent, & vix advertant quid in rebus moralibus, & præſertim in hac graviſſima de probabilitate quæſtione ſenſerit! Certè tantò diligentiùs circa morales materias mens ejus indaganda eſt, quantò certiùs ſcimus ipſum priùs in ſeipſo legiſſe, quæ poſtea aliis ſcripſit, & præcepta in materia morum aliis tradidiſſe, quæ à ſe tanquam ab exemplari didicerat; atque id unum antequam doceret ſpectaſſe, quâ ratione viveret, ut oſtenderet cæteris quâ lege vivendum eſſet.

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONTRA noſtram aſſertionem objicit in 211.
primis Thomas Sanchez in ſumma lib. 1. cap. 9. num. 7. & alij recentiores Caſuiſtæ poſt ipſum, ut Joannes Sancius, Layman, Filiucius & alij, teſtimonium D. Thomæ, deſumptum ex quodlib. 3. art. 10. ubi S. Doctor (inquit Sanchez) ait *Poſſe quemquam amplecti opinionem quam à Magiſtro audivit, in iis quæ ad mores pertinent.*

Sed

Sed totum hunc articulum diligenter & accuratè legimus & relegimus, & hæc verba invenire non potuimus, nec ea certè videre poterimus, nisi Sanchez sua illa conspicilia, quibus videntur ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt, nostris oculis admoveat. Nam S. Doctor nihil tale habet in hoc articulo, sed totum oppositum: ait enim, ut supra retulimus, *In his quæ pertinent ad fidem & bonos mores nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat.* Ex quo duo patent notatu digna: nimirum Sanchem locum illum Divi Thomæ adulterasse, vel saltem alienis aut alienatis oculis legisse; & alios recentiores Casuistas, qui illum pariter sic corruptum & vitiatum retulerunt, Authores non legere, sed absque ullo prorsus examine transcribere id quod alij scripserunt, & ut loquitur Navarrus supra relatus, *Alios sequi, sicut oves alias oves, vel ut aves, quæ unam volantem aliæ omnes sequuntur.*

212. Objicit secundò Caramuel in Theol. fundam. num. 448. *Quicquid testantur quatuor Authores est probabile: Sed ad probabilitatem non requiri quatuor Authores, sed unum omnino sufficere, quatuor testantur Authores, imò & viginti, aut plures: Ergo opinio unius Authoris est probabilis. Hæc ratio* (subdit ille) *solutione hucusque caruit.*

Sed facilè respondetur, quòd quando aliqui Doctores asserunt ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere unius Doctoris suffragium, vel loquuntur de Authore adeò claro & in Ecclesia celebri, ut ejus authoritas aliorum multorum rationibus & authoritati præponderet, qualem diximus esse Divum Thomam, qui unus pro decem millibus computatur. Ita Viguerius lib. 1. instit. cap. 15. ubi sic ait: *In dubiis sequens opinionem rationabilem alicujus magistri, cùm magister est Doctor & approbatus, ut D. Thomas, qui absque ratione aut authoritate non consuevit loqui, est excusatus à peccato.* Vel solùm volunt opinionem illam censeri probabilem, quæ unius viri docti & probi suffragio nititur, quando communi sententiæ non repugnat, & ab aliis ut improbabilis & singularis non rejicitur; sicut explicant Laiman, Filiucius, & alij: opinio verò, quæ asserit unum Authorem per se ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere, repugnat communi Doctorum sententiæ, & ab illis non solùm ut falsa, sed etiam ut improbabilis, imò ut perniciosa, & innumeras absurditates in materiam doctrinæ moralis invehens, rejicitur, ac reprobatur, ut patet ex Censura Doctorum Lovanienſium supra adducta. Unde licèt ab aliquibus recentioribus Casuistis probabilis & tuta in praxi existimetur, ut talis censeri non debet. Maximè quia cùm illi Casuistæ in tam multis deliraverint, & in tam horrenda inciderint opinionum portenta, quæ supra retulimus, in quibus manifesta depravatio rationis apparet, meritò in aliis etiam minùs manifestis, corrupti judicij suspecti sunt, subindeque eorum authoritas non sufficit ad reddendam probabilem & in praxi tutam opinionem illam, quæ ad probabilitatem alicujus sententiæ, unius tantùm Authoris suffragium sufficere asseverat.

213. Addo quod, licèt authoritas decem vel quindecim Doctorum sufficiat ad reddendam probabilem opinionem circa materiam aliquam particularem, non tamen in quæstione de opinione probabili, ut sic: quia ipsa est fundamentum doctrinæ moralis præcipuum; ad principia autem præcipua Theologiæ moralis stabilienda, major requiritur authoritas, & numerus Doctorum, quàm ad reddendam probabilem opinionem, quæ circa materiam aliquam particularem versatur: sicut in politicis videmus pro majori vel minori momento rerum judicandarum, majorem vel minorem requiri Judicum numerum, & leges fundamentales regni non posse, nisi à generalibus illius comitiis statui vel abrogari.

214. Objicies tertiò: Si aliquis homo simplex & ignarus dubitet an aliquis actus licitus sit, potest consulere Parochum, vel Confessarium, aut alium virum doctum ac probum, & tutâ conscientiâ ejus consilium & resolutionem sequi, juxta illud Deuteron. 32. *Interroga Patrem tuum, & annuntiabit tibi, Majores tuos, & dicent tibi.* Unde Albertus Magnus relatus à D. Antonino 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. hæc scribit: *Frater simplex, vel quilibet homo, cum salute potest sequi in consiliis quamcumque opinionem voluerit, dummodo alicujus Doctoris magni opinionem sequatur.* Et Joannes Major in prol. 4. sent. sic habet: *Mercator autem & rudis nescit inter eorum opiniones discernere, qui rationabiliùs loquantur, sed sufficit ei credere doctis asserentibus, qui nolunt seipsos damnare, sed cupiunt prodesse, & benè dicere.* Ergo unius viri docti & probi authoritas sufficit ad reddendam opinionem aliquam in materia morum probabilem.

215. Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Sufficit ad reddendam opinionem aliquam probabilem simpliciter & absolutè, nego: secundùm quid & respectivè, respectu scilicet alicujus particularis idiotæ & ignari, concedo. Nam ad probabilitatem illam respectivam, non solùm unius viri docti & probi authoritas, sed etiam unius rustici aut mulierculæ testimonium interdum sufficere potest: si enim puer aut puella rustica dubitet an aliquid licitum sit, & Parochum aut Confessarium adire non valeat, potest interrogare parentes, & eorum consilium tutâ conscientiâ sequi; quia licèt eos fortè tunc errare contingat, puer aut puella eis obtemperans, ratione ignorantiæ invincibilis, excusabitur à peccato, ut articulo sequenti patebit. Unde quando quæritur, an unius viri docti & probi authoritas sufficiat ad reddendam opinionem probabilem, non est quæstio de probabilitate respectiva & secundùm quid, sed de absoluta & simpliciter tali, quam non solùm idiotæ & ignari, sed etiam docti & sapientes, tutâ conscientiâ sequi possint.

216. Ex dictis hactenus facilè intelliges, laxiores Probabilistas vix posse excusari à tribus pessimis ad quę homines inducunt. Nam primò eos amovent à studio veritatis, dùm ex delectu minùs probabilis, illos docent sectari quæ minùs ad veritatem accedunt. Secundò ab odio peccati super omnia detestandi retardant, dùm eos periculo Deum offendendi exponunt. Tertiò à remediis efficacioribus consequendi salutem eos elongant. Atque his tribus titulis, quibus Christus summè gloriatur, in Evangelio, dùm ait: *Ego sum veritas, via & vita*, se validè opponunt. Nam ut veritas, vult nos ab errore quâ possumus diligentiâ recedere. Ut via, op-

tat nos ab omni ſpecie peccati abſtinere. Et tandem ut vita, cupit nobis remedia efficaciſſima ad turpia vitanda exhibere: hacque de cauſa videtur in mundum iſtum adveniſſe, ut vitam abundantiùs habeant. Ut eleganter ait P. Vincentius Baronius in ſua Theologia morali adversùs laxiores Probabiliſtas.

ARTICVLVS VII.

An probabile falſum, quod invincibiliter creditur eſſe verum, à peccato excuſet?

PROBABILITATVM monſtra, & novorum Caſuiſtarum laxitates, præcedentibus articulis confutavimus: hîc nobis cum Janſenianis pugnandum eſt, ipſorumque exceſſus in materia de probabilitate, ex D. Auguſtini, & Angelici Doctoris principiis corrigendi & amputandi ſunt, ut veritas, quæ teſte Novatiano, inter duos errores, ut Chriſtus inter duos latrones, media pendet, clariùs eluceſcat, & de utriſque Adverſariis gloriosè triumphet. Unde ſit

§. I.

Refertur ac refellitur ſingularis cujuſdam Recentioris ſententia.

217. QVIDAM Recentior, ſub nomine Wilelmi Wendrochij Salisburgenſis Theologi, in aſſertatione Theologica de probabilitate quam ad calcem quintæ Epiſtolæ Ludovici Montaltij ſubjecit, ſingularem & improbabilem habet de probabilitate opinionum ſententiam. Exiſtimat enim nunquam licere uti opinione probabili, nullumque probabile falſum, & à lege æterna diſcordans, excuſare à peccato, etſi talis falſitas, & cum lege divina contrarietas, invincibiliter ignoretur: quia (inquit) licèt ignorantia invincibilis juris poſitivi à peccato excuſet, non tamen ignorantia invincibilis juris naturalis; cùm hæc ſit pœna peccati originalis, non verò illa.

218. Hæc opinio non minùs diſplicet quàm præcedens, quæ omnem probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanorum actuum ſufficere putat, & ſententiam minùs probabilem, in concurſu probabilioris, eligi poſſe exiſtimat: ſicut enim hæc recentiorum Caſuiſtarum aſſertio jugum Chriſti nimis emollit, & pulvillos, ſeu cervicalia ſub capite hominum ponit, ut molliùs in ſuis negligentiis dormitent & quieſcant; ita & illud Janſenianorum dogma plus æquo illud exaſperat, & phariſaïco more, onera humeris hominum imponit importabilia, duramque nimis ac inevitabilem in eos invehit peccandi neceſſitatem. Unde ſapienter ait Illuſtriſſimus D. de Marinis, Avenionenſis Archiepiſcopus, in Commentariis quæ nuper edidit in 2. partem Summæ D. Thomæ qu. 19. art. 6. cap. 6. in fine: *Theologus ad rectè in hoc arduo negotio incedendum, in rebus moralibus, moralem & non mathematicam certitudinem requirat, & unam ab altera diſcernere ſciat, juxta advertentiam Caietani in ſua aurea Summula, dum de opinionis uſu licito & illicito loquitur. In quo quantùm capere poſſumus, aliqui qui noſtris temporibus ſcripſerunt, ſalvâ pace, hallucinari videntur; volentes enim intolerabilem certè aliquorum in hac parte licentiam repellere, ad aliud extremum, zelo tranſvecti declinant.* Ut ergo huic prudenti conſilio obtemperemus, & non minori ſtudiô & cautelâ Janſenianorum exceſſus, quàm novorum Caſuiſtarum laxitates devitemus:

219. Dico primò: Dum homo tenetur operari, poteſt ſequi ſententiam probabilem, ſi factâ ſufficienti diligentiâ, tunc alia probabilior ei non appareat. Ita communiter docent Theologi, poſt D. Thomam quodlib. 8. art. 13. in argumento *ſed contra*, ubi ſic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas ſit licitum, nec invenit aliquid quod ipſum moveat ad hoc quòd ſit illicitum, videtur quòd ſine peccato plures poſſit habere præbendas.*

Ratio etiam id ſuadet: Homines enim debent operari humano modo, nec poſſumus eos obligare ad hoc quod omnium rerum habeant claram & perfectam notitiam: Dum ergo factâ ſufficienti diligentiâ, juxta conditiones rei & perſonæ, aliud probabilius non apparet, prudenter operatur homo, conformando conſcientiam ſuam opinioni probabili.

220. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio ex Caietano in Summa, verbo *Opinio*, ubi ſic habet: *Non exigit Deus ab homine pluſquam conditio hominis habet: quia divina ſapientia diſponit omnia ſuaviter:* Sed hominis conditio habet, ut in rebus moralibus non poſſit aſſequi omnium evidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, ſeu exactam & perfectam omnium agibilium; *ipſum enim exactum non eſt in omnibus ſimili modo rationibus flagitandum*, inquit Ariſtoteles 1. Ethic. cap. 3. præſertim in moralibus, quia ut ait Divus Thomas in cap. 1. lib. 1. Ethic. *Materia moralis talis eſt, quod non eſt ei conveniens certitudo*, mathematica ſcilicet & perfecta, ſicut rebus phyſicis & metaphyſicis: Ergo Deus non exigit ab homine, ut ſemper cum evidentia & certitudine mathematica de bonitate moralis ſuæ actionis operetur, ſubindeque poteſt ſequi ſententiam probabilem, dum factâ ſufficienti diligentiâ, alia probabilior non appareat. Unde videmus, Summos Pontifices in regimine Eccleſiæ, putà in diſpenſationibus concedendis, interdum uti probabilibus ſententiis, cùm ipſis veritas perſpecta non eſt; & ſimiliter Reges in adminiſtrandis regni negotiis, & Judices tam Eccleſiaſticos quàm civiles, in dirimendis litium nodis, juxta regulam illam juris ſupra expoſitam, quæ præcipit ut in opinionum probabilium conflictu, *quod verisimilius eſt præferatur, & ubi ſunt opiniones diſcordes, Judex ſequatur communem.* Denique Salomon in judicio illo celebri, quo judicavit infantem, à duabus mulieribus ſibi oblatum, eſſe dividendum, conjecturis tantùm probabilibus ducebatur; & tamen Scriptura ejus ſapientiam & æquitatem mirum in modum extollit. Quod non leve argumentum eſt, prudenter operari homines, ſequendo opiniones probabiles, cùm factâ ſufficienti diligentiâ, non poſſunt habere claram & perfectam veritatis notitiam, & tunc non occurrunt aliæ probabiliores & tutiores ſententiæ.

221. Dico ſecundò, eum qui operatur ex opinione probabili falſa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter putat eſſe veram, & legi divinæ conformem, à peccato excuſari. Ita

communiter docent Scholaſtici cum Magiſtro in 2. diſt. 22. & cum D. Thoma 1. 2. qu. 76. art. 3. ubi docent ignorantiam invincibilem excuſare à peccato. Unde Lutherus in cap. 12. Geneſis: *Scholaſtici* (inquit) *dicunt invincibilem ignorantiam reddere excuſabiles:* TANTA CÆCITAS EST IN PAPÆ SCHOLIS ET ECCLESIIS.

222. Probatur primò concluſio ex SS. Patribus, qui paſſim docent ignorantiam invincibilem excuſare à peccato: Chryſoſtomus enim homil. 13. in Epiſt. ad Roman. ait: *Neminem unquam ignoranter peccare: qui enim peccaret, indignus utique eſſet qui pœnas daret.* Et D. Auguſtinus in libro de natura & gratia contra Pelagianos ſcripto cap. 67. & lib. 3. de libero arbitrio cap. 19. *Non tibi* (inquit) *deputatur ad culpam quod invitus ignoras, ſed quod negligis quærere quod ignoras.* Neque iſtud ad primum hominis peccatum trahi poteſt: cùm hæc verba adhibeat, ut hominum querelas compeſcat, qui ex ignorantia quam ex Adamo hæreditariam accepimus, expoſtulant. Atque hoc ſenſu eadem verba à Theologis omnibus accipiuntur, poſt S. Thomam qu. 7. de potentia art. 7. ad 3. ubi ſic habet: *Dicendum quòd ignorantia, quæ eſt omnino involuntaria, non eſt peccatum. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit: non tibi imputatur ad culpam, ſi invitus ignores: per hoc autem quod addit, ſed ſi ſcire neglexeris, dat intelligere quòd ignorantia habet quod ſit peccatum, ex negligentia præcedente.* Item D. Auguſtinus tract. 89. hæc verba Joan. 15. exponens: *ſi non veniſſem, & locutus eis fuiſſem, peccatum non haberent*, ait *Illos ad quos Chriſtus non venit, & quibus non eſt locutus, excuſationem habere, non de omni peccato ſuo, ſed de illo quo in Chriſtum non crediderunt.* Similia habet Divus Bernardus Epiſt. 77. dicens: *Si locutus fuiſſet, ſed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excuſaret.* Denique Auguſtinus lib. de quæſt. veteris teſtamenti, relatus à Gratiano in decreto diſt. 37. ſic ait: *Ille ignorans poteſt excuſari à pœna, qui à quo diſceret non invenit.* Ubi gloſſa hæc verba: *Poteſt excuſari à pœna*, ſic interpretatur, *Id eſt, à peccato pro quo debetur pœna, vel à pœna æterna.*

223. Probatur ſecundò concluſio ex illo trito & communi Philoſophiæ moralis principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non poteſt.* Quod D. Auguſtinus in libro de duabus animabus cap. 11. uſque adeò eſſe notum & per ſe manifeſtum aſſerit, ut non ſolùm à nemine ignoretur, ſed & inſuper à toto genere humano cantetur & declametur: *Nonne* (inquit) *iſta cantant & in montibus Paſtores, & in theatris Poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magiſtri in Scholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?* Probatur, inquam, concluſio ex illo trito & communi effato: quis enim magis neceſſariò peccat, quis culpam vitare minùs poteſt, quàm qui invincibiliter & ſine propria culpa ignorat divinâ lege prohiberi quod facit; quique ita animo comparatus eſt, ut ſi id malum eſſe ſuſpicaretur, continuò omitteret? Quid, inquam, poteſtatem non peccandi longiùs removet quàm ignorantia invincibilis, quæ cognitionem ad vitandam culpam neceſſariam tollit, & mentem quæ voluntati ad agendum facem præferre debebat, omnino excœcat? Id non ſolùm ratione naturali manifeſtum eſt, ſed etiam ex Janſenij principiis conſtat: ille enim libro de gratia Chriſti cap. 36. fatetur id duntaxat eſſe in poteſtate, *quod ſit à voluntate cum plena advertentia rationis*, adeòque ex ejus mente, ignorantia quâ aliquid penitùs neſcitur, impedit quominus illud ſit in noſtra poteſtate. Unde noſter Medina 1. 2. qu. 76. art. 2. rectè obſervavit: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impoſſibile.*

Tertiò ſuadetur concluſio ex D. Thoma 1. 2. qu. 90. art. 4. ubi ſic diſcurrit: *Ad hoc quòd lex virtutem obligandi obtineat, quod eſt proprium legis, oportet quòd applicetur hominibus qui ſecundùm eam regulari debent: talis autem applicatio ſit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipſa promulgatione: unde promulgatio ipſa neceſſaria eſt ad hoc quòd lex habeat ſuam virtutem:* Sed promulgatio legis naturalis fit per dictamen rationis, intimantis homini ea quæ lege naturæ præſcripta aut prohibita ſunt: Ergo cùm deeſt tale dictamen (ut contingit in illis qui ignorantiâ invincibili juris naturalis laborant) lex naturæ non obligat ad ejus obſervationem; ſubindeque ignorantia juris naturalis à peccato excuſat. 224.

Probatur quartò concluſio ratione fundamentali. Illud excuſat à peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarij, redditque illum ſimpliciter involuntarium: Sed omnis ignorantia invincibilis hoc præſtat: Ergo omnis ignorantia invincibilis à peccato excuſat. Minor eſt certa, & expreſsè docetur à D. Thoma 1. 2. qu. 6. art. 8. ubi loquens de ignorantia antecedente & invincibili, ait quòd *talis ignorantia cauſat involuntarium ſimpliciter.* Idque patet ex definitione voluntarij, quod ſic deſcribitur, *Voluntarium eſt id quod eſt à principio intrinſeco cum cognitione*: Unde ſicut illud cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, & ex cognitione dirigente, & voluntati facem præferente; ita oportet quòd oppoſitum ejus, ſcilicet involuntarium, cauſetur ex oppoſitis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio eſt à principio extrinſeco (ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, ſicut fit per ignorantiam & paſſionem, ut in tractatu de actibus humanis diſput. 1. fusè expendimus. 225.

Major autem, quam Adverſarij negant, contendentes aliquid poſſe eſſe peccatum actuale, abſque eo quod ſit voluntarium in actu ſecundo, probatur multipliciter. Primò ex Divo Augustino libro de vera relig. cap. 14. ubi ait: *Vſque adeò peccatum voluntarium eſt, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium. Et hoc ita manifeſtum eſt, ut nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba diſſentiat.* Idem repetit lib. 3. de libero arbit. cap. 17. & 18. & lib. 1. retract. cap. 9. ubi ait, quod *voluntas eſt quâ peccatur, & rectè vivitur.* Et lib. de duabus animabus cap. 11. dicit quod *nec peccatum, nec rectè factum imputari cuiquam juſtè poteſt, qui nihil fecerit* PROPRIA VOLVNTATE. Quibus ultimis verbis apertè declarat ad peccatum actuale non ſufficere, quòd ſit voluntarium voluntate capitis, ſicut ſufficit ad peccatum originale; ſed requiri neceſſariò quod ſit voluntarium voluntate propriâ illius qui peccat. 226.

Secundò probatur ex D. Thoma 1. 2. quæſt. 74. 227.

artic. 1. in corp. ubi ſic diſcurrit : *Cùm proprium ſit actuum moralium quòd ſint voluntarij, ſequitur quòd voluntas, quæ eſt principium actuum voluntariorum, ſive bonorum, ſive malorum, quæ ſunt peccata, ſit principium peccatorum : & ideò ſequitur quòd peccatum ſit in voluntate ſicut in ſubjecto.* Et in reſp. ad 2. *Si defectus* (inquit) *apprehenſivæ virtutis nullo modo ſubjaceret voluntati, non eſſet peccatum nec in voluntate, nec in apprehenſiva virtute,* SICVT PATET IN HIS QVI HABENT IGNORANTIAM INVINCIBILEM. Et quæſt. 76. art. 3. ſic corpus articuli concludit : *Si ſit talis ignorantia quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt ejus quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia* OMNINO EXCVSAT A PECCATO.

228. Tertiò eadem Major probatur authoritate trium Summorum Pontificum, Pij V. Gregorij XIII. & Urbani VIII. qui damnant hanc propoſitionem Michaëlis Baij : *Ad rationem & definitionem peccati non pertinet voluntarium:* ſubindeque oppoſitam, nempe iſtam, *Ad rationem & definitionem peccati pertinet ratio voluntarij*, ut certam & indubitatam ſupponunt.

229. Quartò eadem Major ſuadetur ratione quam inſinuat Divus Thomas loco primò citato. Peccatum eſt actus moralis & humanus : Sed de ratione actûs moralis & humani eſt quod ſit voluntarius, & deliberatus, ut docet idem S. Doctor 1. 2. quæſt. 1. artic. 1. his verbis : *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt : ſi quæ autem aliæ actiones homini conveniant, poſſunt dici quidem hominis actiones, ſed non propriè humanæ, cùm non ſint hominis inquantum eſt homo.* Ergo &c.

230. Confirmatur : Ut actus ſit moralis & humanus, debet eſſe liber ; cùm libertas ſit radix & fundamentum moralitatis, ut docet Divus Thomas in 2. diſt. 24. quæſt. 3. art. 3. dicens : *Ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur :* Sed actus non poteſt eſſe liber, niſi ſit voluntarius ; cùm ratio voluntarij eſſentialiter includatur in ratione liberi, ſicut gradus ſuperior in inferiori : Ergo actus non poteſt eſſe moralis, nec per conſequens peccatum, ſeu malum morale, niſi voluntarius ſit.

231. Denique probari poteſt concluſio ex variis abſurdis & inconvenientibus, quæ ſequuntur ex adverſa ſententia. Si enim probabile falſum, quod invincibiliter creditur verum, nunquam à peccato excuſet, in primis ſequitur peccare eum, qui in concurſu ſeu conflictu opinionum probabilium, probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligit : Sed hoc abſurdum eſt, & contra communem Theologorum ſententiam, ut fatetur Wendrochius loco ſupra citato ſect. 4. ubi docet è duabus opinionibus contrariis licere amplecti magis probabilem : Ergo &c. Sequela Majoris patet : Quia fieri poteſt ut opinio probabilior, imò & probabiliſſima, falſa ſit, & à lege æterna diſcordans ; cùm falſa, ut ait Ariſtoteles in lib. Topicorum, ſæpè ſint probabiliora veris : Ergo ſi nullum probabile falſum, etſi invincibiliter exiſtimetur verum, à peccato excuſet, ſequitur eum qui in opinionum probabilium conflictu, probabiliorem, imò & probabiliſſimam eligit ſententiam, non excuſari à peccato.

Secundò ſequitur Jacob peccaſſe, cùm primò acceſſit ad Liam, quam invincibiliter putabat eſſe ſuam uxorem : tunc enim fecit actum qui abſolutè & ſecundùm ſe erat illicitus, & legi divinæ contrarius, cùm lex divina prohibeat ad non ſuam accedere. Nec poteſt aliter excuſari Jacob à peccato, niſi dicendo ipſum tunc laboraſſe ignorantiâ invincibili. Sicut Geneſ. 20. Abimelech cùm uxorem Abrahæ tuliſſet, putans eſſe ſororem ejus, excuſatur à peccato ratione ignorantiæ invincibilis, ut paſſim interpretes docent, & colligitur ex verbis illis quæ Deo mortem ipſi minitanti dixit, *Domine num gentem ignorantem & juſtam interficies?* 232. prætendens (ut omnes ſolent facere ductu & inſtinctu luminis naturalis) excuſandum eſſe à culpa, quod ignorans feciſſet, & non deſinere juſtum eſſe eum qui facit aliquid injuſtum, planè ignorans eſſe tale. Quam ejus exiſtimationem confirmavit Deus, ita reſpondens : *Et ego ſcio quod ſimplici corde feceris, & ideò cuſtodivi te ne peccares in me.*

Tertiò ſequitur ex hac ſententia, plerumque eſſe fortunæ, & non voluntatis, quòd homines peccent, vel non peccent, prout videlicet id quod agunt eſt conforme vel difforme juri naturali invincibiliter ignorato : quod abſurdiſſimum eſt ; cùm vera & ſola cauſa peccati ſit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum, non verò caſus aut fortuna. 233.

Denique ex illa ſententia ſequitur incredibilis conſcientiæ perplexitas, imò & peccandi hîc & nunc inevitabilis neceſſitas, quotieſcumque aliquis probabiliter & bonâ fide judicat aliquid ſibi agendum eſſe, neque poſſe omitti ſine peccato, & tamen illud naturali jure illicitum eſt. Peccabit enim id faciendo, juxta Adverſarios, cùm juxta ipſos ignorantia invincibilis juris naturalis à peccato non excuſet : peccabit etiam non agendo, quia aget contra conſcientiam, quæ ipſi dictat hoc eſſe agendum : peccabit igitur quocumque ſe vertat, & ſive hoc faciat, ſive non faciat : quod non ſolùm abſurdum eſt, ſed etiam à fide penitùs alienum. Unde in cenſura Sorbonæ anno 1560 die 27. Junij data, hæc propoſitio ut hæretica proſcribitur : *Homo faciendo quod in ſe eſt, peccat, & non poteſt non peccare, faciendo quod in ſe eſt.* Cui ſimilis eſt iſta damnata à tribus Pontificibus ſupra nominatis in bulla contra Baium, *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod neceſſariò facit.* 234.

§. II.

Arcana Janſeniana doctrinæ radix detegitur, & extirpatur.

CUM rectè dixerit Auguſtinus : *Radicem effodere atque extirpare compendium eſt,* 235. non poteſt firmiùs concluſio noſtra ſtabiliri, nec Janſenij & Wendrochij doctrina efficaciùs confutari, quàm ejus radicem extirpando : nam quæ ex illa pullulare dicunt & efflorеſcere, eâdem operâ ſuccidentur.

Janſenius ergo lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 2. & ſequentibus, vulgare iſtud pronunciatum, quo Philoſophorum & Theologorum Scholæ omnes perſonant : *Ignorantia invincibilis excuſat à peccato*, falſum eſſe pronuntiat, duplicemque ignorantiam invincibilem diſtinguit, unam juris naturalis, alteram juris

positivi; & docet hanc à peccato excusare, non A verò illam; quia (inquit) ignorantia juris naturalis à peccato originali profluxit, & in Adamo nobis voluntaria fuit (quod ad peccatum actuale sufficere existimat) non verò ignorantia juris positivi. Cujus differentiæ rationem hanc reddit cap. 6. tanquam *radicem arcanæ hujus doctrinæ*, quia scientia juris naturalis humanæ naturæ connaturalis est, eique debita naturaliter, & illâ fuissent omnes præditi in statu innocentiæ; ideòque ejus ignoratio est vitiosa, nec potuit nisi in pœnam peccati infligi: secùs autem cognitio juris positivi, etiam divini; quia quod feratur lex divina positiva, pendet à libera Dei voluntate, & idcirco ejus scientia neque humanæ, neque angelicæ naturæ connaturalis est. B

236. Ignotam fuisse hactenus tam reconditæ doctrinæ radicem dicit Jansenius, sed falsò: eam enim expresè tradit Hieronymus Zanchius partim Lutheri, partim Calvini sectator lib. 1. tract. Theolog. cap. 12. thesi 1. ubi post longam de ignorantia juris naturalis disputationem, ita concludit. *Summa: Omnis ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, peccatum est: quia cum lege, quâ jubemur illa cognoscere, pugnat, sive ea cognoscere jam possis, sive non possis. Quod enim jam non possis, peccato Adæ, quod tuum est, quia omnes in eo peccaverunt, factum est. Quare falluntur Scholastici, cùm talem ignorantiam, quam invincibilem vocant, ideò à peccato excusant, quia invincibilis est, ut loquuntur. Quamquam evincere possumus, eam non esse simpliciter invincibilem, cùm voluntarium Adæ peccatum sit consequuta.* En arcanæ hujus doctrinæ Scholasticis hactenus ignotæ radicem: cui securim adhibeo, & duo præcipua ejus capita sigillatim aggredior. C

237. Et primò quod ait Jansenius ignorantiam juris naturalis non excusare à peccato, quia originalis peccati pœna est, manifestæ falsitatis convincitur: Quia si hæc ratio valeret, sequeretur motus concupiscentiæ prævenientes consensum voluntatis, imò & ipsi repugnantes, esse verè & propriè peccata homini imputabilia; cùm fomes concupiscentiæ, seu rebellio appetitûs sen- D sitivi, ex peccato originali proveniat: Hoc autem repugnat Tridentino sess. 1. cap. 5. dicente *concupiscentiam nocere non posse non consentientibus:* & Augustino lib. 2. in Iulian. cap. 9. lib. 1. contra duas epist. Pelagian. cap. 1. & lib. de civit. cap. 25. ubi sic ait: *Illa concupiscentialis inobedientia, si absque culpa est in corpore dormientis, quantò magis in corpore non consentientis?*

Item infidelitas negativa esset peccatum; cùm illa pariter à peccato originali proveniat, & sit reprobationis effectus, cujus causa est originale peccatum, ut docet Ianſenius lib. 10. de gratia Christi cap. 3. Hoc autem falsum & erroneum esse patet: Primò ex Bulla trium Pontificum su- E prà nominatorum, contra Bajum, in qua damnatur hæc propositio: *Infidelitas purè negativa, in his quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.* Secundò ex Augustino Epist. 10. dicente: *In illis qui non audierunt, neque potuerunt, pœna peccati est non credere, non autem peccatum:* Tertiò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 1. ubi expresè docet, quod *si infidelitas accipiatur secundùm negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ: quia talis ignorantia ex peccato primi parentis consecuta est.*

Sequeretur etiam ex eodem Jansenij principio, quicquid malè faciunt insani & phrenetici, esse peccatum, & culpabiliter agere cœcum à nativitate, qui volens v. g. canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adesse. Nam phrenesis, insania, & cœcitas corporalis, aliæque generis humani miseriæ, sunt etiam effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli à fonte profluunt, sicut docet Adversarius lib. 3. de statu naturæ puræ cap. 11. 14. & 15. Hæc autem absurdissima esse, & à communi hominum sensu penitùs aliena, quis non videat? Unde cum Augustino lib. 1. de peccat. meritis cap. 36. similem absurditatem diluente, exclamare possumus: *Dicant ista qui ausi fuerint, audiant qui voluerint, credant qui potuerint.* Vel hæc verba ejusdem S. Doctoris lib. 3. contra Iulian. cap. 3. Jansenianis applicare: *Mira sunt quæ dicitis, nova sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis. Mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

Firmior non est ejusdem fundamenti pars 238. altera, quâ docet Jansenius ignorantiam juris positivi ideò excusare à peccato, quia non est in pœnam peccati inflicta. Nam primò gratis illud dicit, cùm nullum S. Augustini, vel Doctoris alterius testimonium proferat, quo probet ignorantiam legis positivæ, peccati pœnam non esse.

Deinde Sanctis Augustino & Hieronymo apertè repugnat, qui cùm adversùs Pelagianos contendunt ignorantiam malam esse, & peccatum (id est defectum ex originali peccato procedentem, ut infrà ex Augustino patebit) plurima ignorantiæ facti & juris positivi exempla producunt: ut illud Genes. 20. ubi actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat esse conjugem Abrahæ, peccatum dicitur; & illud Num. 35. ubi qui fortuitò occiderit, putà qui hominem interfecerit, credens esse feram (quæ est etiam ignorantia facti) jubetur recurrere ad civitates refugij, ibique manere, donec summus sacerdos moriatur. Item illud Levit. 5. & 22. ubi homini, qui per ignorantiam facti, aut juris positivi, aliquid immundum tetigit, aut sanctificatum comedit, tanquam pro peccato sacrificium offerre præcipitur. Et tandem illud Apostoli: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate*, quod de ignorantia legis Evangelicæ, non verò legis naturalis, esse intelligendum manifestum est.

Tertiò: Infidelitas negativa est ignorantia alicujus legis positivæ, scilicet Evangelicæ: Sed illa est pœna originalis peccati, & ex peccato primi parentis consecuta est, ut docent S. Augustinus & D. Thomas suprà relati: Ergo ignorantia legis positivæ est pœna originalis peccati.

Quartò: Nulla miseria, nullumque malum reperitur in homine, quod non sit pœna originalis peccati, ut docet Jansenius lib. 3. de statu naturæ puræ cap. 10. & 11. Sed ignorantia legis positivæ, ad salutem necessariæ, est magnum malum & miseria: Ergo etiam ignorantia legis positivæ divinæ à peccato primi parentis orta est, & est unum ex quatuor vulneribus à peccato originali causatis, de quibus agit S. Thomas 1. 2. qu. 85. art. 3.

Denique: Etsi lex divina positiva à libera Dei voluntate dependeat, si tamen reipsa lata fuerit, non potuerit ejus ignorantia in statu innocen-

tiæ reperiri; cùm ab illo fœliciſſimo ſtatu debuerit abeſſe omne malum; omniſque miſeria, & ignorantia legis divinæ latæ, & ad ſalutem neceſſariæ, non exiguum malum & miſeria ſit: Ergo ignorantia legis divinæ poſitivæ, in ſtatu naturæ lapſæ, eſt pœna peccati. Conſequentia patet: quia juxta doctrinam Ianſenij, ignorantia omnis, quæ in ſtatu innocentiæ contingere non potuit, pœna peccati eſt. Non poteſt ergo ſubſiſtere diſcrimen illud, quod inter ignorantiam juris naturalis, & ignorantiam juris poſitivi Ianſenius ſtatuit, ſubindeque nec radix arcanæ hujus doctrinæ; *nec* (ut perbellè ait quidam Recentior) *à radice tam vitiata alios ſperare fructus licet, quàm qui arboribus Sodomei lacûs ripæ adſitis profanduntur, qui cùm exteriori cute veſtiantur amœna & eleganti, nihil tamen præter fuliginem atque putredinem continent.*

§. III.

Convelluntur præcipua fundamenta Ianſenij.

239. CONTRA noſtram ſententiam in primis objici poſſunt plura Scripturæ loca, quibus nonnulla facta ex ignorantia, appellantur peccata, ut Geneſ. 20. actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat eſſe conjugem Abrahæ, peccatum dicitur. Et Levit. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis qui peccaverint ex ignorantia. Unde ad Hebræos 9. Apoſtolus ait; quod ſemel in anno ſolus Pontifex intrabat in tabernaculo, quod *ſancta ſanctorum* dicebatur, non ſine ſanguine quem offerebat *pro ſua & populi ignorantia.* Item David Pſal. 24. inter peccata ſua commemorat ignorantias, ſic orans: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.* Denique Lucæ 12. dicitur quod ſervus, *qui non cognovit voluntatem Domini ſui, & fecit digna plagis, vapulabit paucis.*

240. Reſpondeo primò, hæc Scripturæ teſtimonia obeſſe magis quàm prodeſſe Adverſariis: cùm fere omnibus illis in locis ſermo ſit de ignorantia facti, vel juris poſitivi, quam, ſi eſt invincibilis, fatentur illi excuſare à peccato.

Secundò reſpondeo, in his locis ſermonem eſſe de ignorantia vincibili, quam fatemur non excuſare à peccato: ut enim ait D. Bernardus epiſt. 77. ſupra citata, *Multa ſcienda neſciuntur, aut ſciendi incuriâ, aut diſcendi deſidiâ, aut verecundiâ inquirendi; & quidem ejuſmodi ignorantia non habet excuſationem.* Unde ad primum, vel dicatur actionem Regis Abimelech, uxorem Abrahæ ignoranter accipere volentis ad conjugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei; non verò formaliter, quia ob defectum cognitionis & ſcientiæ non erat culpabilis, ut antea expoſuimus: vel ignorantiam illam fuiſſe vincibilem, ut docet Henricus de Gaudavo quodlib. 12. qu. 25. ubi ſic ait: *Abimelech revera peccaſſet, ſi cognoviſſet Saram, etiam ipsâ acceptâ in uxorem: quia non ſufficienter inquiſivit an fuiſſet uxor Abrahæ, &c.* Illud ipſum iiſdem ferè verbis tradit Hugo Cardinalis in caput 20. Geneſis.

Ad ſecundum & tertium ſimiliter dico, in veteri lege ſtatui offerenda eſſe ſacrificia pro illis qui peccaverant ex ignorantia vincibili & culpabili. Unde Summus Sacerdos ſemel in anno, in tabernaculo, quod *ſancta ſanctorum* dicebatur, intrabat, ut offerret ſanguinem pro ſui & populi ignorantiis, aliquo modo voluntariis & vincibilibus; de quibus etiam loquitur Propheta, dum ait: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.*

In ultimo ſermo eſt de ſervo non penitùs ignorante præceptum domini, ſed ad illud ex negligentia non advertente, ſeu ex ignorantia vincibili & culpabili illud ignorante, ut exponunt Magiſter in 2. diſt. 22. & D. Thomas in catena in Lucam cap. 12. ubi hæc verba Theodoreti refert: *Hîc objiciunt aliqui: meritò punitur, qui ſciens voluntatem domini non perſequitur. Sed cur punitur ignorans? quia cùm ipſe potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

241. Opponit ſecundò Janſenius duo inſignia D. Auguſtini teſtimonia. Primum deſumitur ex libro de gratia & lib. arbit. cap. 3. ubi ſic ait: *Illa ignorantia, quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt, ſed eorum qui tanquam ſimpliciter neſciunt, neminem ſic excuſat, ut ſempiterno igne non ardeat; ſi propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet; ſed fortaſsis ut mitiùs ardeat: non enim ſine cauſa dictum eſt: effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt.* Quæ verba non poſſunt exponi de ignorantia vincibili, cùm S. Doctor non loquatur de ignorantia eorum *qui ſcire nolunt*, ſed eorum *qui ſimpliciter neſciunt.* Alter locus habetur Epiſt. 105. ubi idem S. Doctor hæc habet: *Humana ſuperbia, tanquam præſumens de viribus liberi arbitrij, excuſatam ſe putat, quando ignorantiæ, non voluntatis eſt quod peccat.* Quo etiam teſtimonio putat Janſenius invictè ſe probare ignorantiam invincibilem juris naturalis non excuſare à peccato.

242. Verùm hæc teſtimonia magis ei nocent quàm proſint; cùm D. Auguſtinus ibi expreſsè agat de ignorantia uris poſitivi, quam Janſenius docet excuſare à peccato, quando invincibilis eſt: loquitur enim de ignorantia Evangelij, ut patet ex verbis illis: *Si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet.* Unde ad primum reſpondeo, D. Auguſtinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis Evangelicæ, quam docet non excuſare à peccato infidelitatis. Ita ipſum intelligit & interpretatur Magiſter ſententiarum in 2. diſt. 22. ubi ait: *Eſt autem ignorantia triplex, & eorum ſcilicet qui ſcire nolunt cùm poſſint; quæ non excuſat, quia & ipſa peccatum eſt: & eorum qui quaſi ſimpliciter neſciunt, non renuentes, vel proponentes ſcire; quæ neminem plenè excuſat, ſed ſic fortaſſe ut minùs puniatur. Unde Auguſtinus ad Valentinum* (lib. de gratia & lib arbit. cap. 3.) *ignorantia quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt, ſed qui tanquam ſimpliciter neſciunt, nullum ſic excuſat, ut æterno igne non ardeat, ſed fortaſſe ut mitiùs ardeat.*

243. Hanc interpretationem plurima confirmant. Primò quia non ait S. Auguſtinus illam ignorantiam eſſe eorum *qui ſimpliciter neſciunt*, ſed *qui* TANQVAM *ſimpliciter neſciunt:* hæc autem particula *tanquam*, ſatis judicat ſermonem non eſſe de ignorantia prorſus invincibili. Secundò ſtatuit hanc ignorantiam *neminem ſic excuſare, ut ſempiterno igne non ardeat, ſed* FORTASSE *ut mitiùs ardeat:* ſi verò de ignorantia invincibili loqueretur, non adjeciſſet *fortaſſe*; nihil enim certius, illum mitiùs ſaltem puniendum, qui ex ignorantia invincibili peccavit, quàm

qui peccavit ex malitia, vel ex ignorantia vincibili & culpabili. Sed idcirco vocem illam inseruit, ut innueret se loqui de ignorantia vincibili, non affectata, sed neglecta; aliquando enim negligentia ex qua procedit, potest esse tam modica, quòd si contingat ex illa aliquid mali agi, possit actus ille aliqualiter excusari, subindeque mitiùs puniri. Tertiò confirmatur exemplo servi nescientis voluntatem domini &c. quod Augustinus ante verba recitata adducit: nam ut observat Theodoretus suprà relatus, *Ille punitur ignorans, quia cùm scire potuisset, noluit, sed pigritans ipse fuit ignorantiæ suæ causa.*

Ad secundum similiter dico, hæc Augustini
244. verba, ad Evangelij, non verò juris naturalis B ignorantiam referri, subindeque non favere Adversariis, qui fatentur ignorantiam invincibilem juris positivi excusare à peccato. Ibi ergo intendit reprehendere Pelagianos, qui adeò de viribus liberi arbitrij præsumebant, ut existimarent ad credendum gratiam internam non esse necessariam, sed sufficere sibi revelationem extrinsecam mysteriorum fidei, adeòque hanc prætexerent excusationem, *non audivimus, ideò non credidimus*, quam vanam esse ibidem docet, quia quòd non audierint, pœna peccati est. Ejus verba sunt: *Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento propriæ voluntatis, sive qui novit, sive qui* C *ignorat: quia & ipsa ignorantia in his qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.*

Objicit tertiò Jansenius: D. Augustinus &
245. D. Hieronymus in concertationibus quas habebant cum Pelagianis, sæpè asserebant *ignorantiam eorum qui intelligere non potuerunt*, sive *quæ erat necessitatis & non voluntatis, peccatum esse, & pœnam peccati:* Sed hæc ignorantia est invincibilis, ut patet: Ergo juxta illos SS. Patres ignorantia invincibilis est culpabilis & peccaminosa.

Confirmatur: Augustino & Hieronymo hac
246. in re consonant Orientales illi Antistites, qui Diospoli in Palestina synodaliter congregati, D Pelagium Hæresiarcham ad proferendam in se suosque sententiam, Episcopal districtione coarctarunt; quos numero quatuordecim nominatim expressos Augustinus in confirmationem suæ sententiæ adversùs Iulianum lib. 1. cap. 5. adducere non dubitavit. Coram his in Synodo, præsente Hæresiarchâ Pelagio, recitata fuere quædam capitula de libro Celestij Hæretici excerpta, quorum unum erat: *Oblivio & ignorantia non subjacent peccato, quoniam non secundùm naturam eveniunt, sed secundùm necessitatem.* Finitâ recitatione Synodus dixit: *Quid ad hæc quæ lecta sunt capitula dicit præsens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat Sancta Synodus,* E *& Sancta Dei Ecclesia Catholica.* Ita refert Augustinus lib. de gestis Palestinis cap. 19. Planum igitur est, juxta mentem tam illius Synodi, quàm Augustini, eam hac in parte approbantis, oblivionem & ignorantiam subjacere peccato, non solùm quando eveniunt secundùm voluntatem, sed etiam quando secundùm necessitatem. De solo enim posteriori isto casu viguit controversia Catholicorum cum Pelagianis, non autem de priori: neque enim Pelagiani dubitabant, quin oblivio & ignorantia subjacerent peccato, quando evenissent secundùm voluntatem. Unde Augustinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. loquens de Pelagio, & refellens quendam ejus librum seu tractatum, sic ait: *Tractat etiam iste de peccatis ignorantiæ, & dicit hominem prævigilare debere, ne ignoret, ideòque esse culpandam ignorantiam, quia id homo nescit negligentiâ suâ, quod adhibitâ diligentiâ scire debuisset: dum tamen omnia potiùs disputet, quàm ut oret & dicat, Da mihi intellectum ut discam mandata tua.* Ergo juxta Augustinum, & Patres Synodi Diospolitanæ, ignorantia invincibilis subjacet peccato, subindeque quod ex tali ignorantia committitur, peccatum est.

Respondeo primò: Vt hoc argumentum, ejus- 247.
que confirmatio Adversariis prosint, ipsis probandum incumbere, Pelagianos locutos fuisse de sola ignorantia invincibili juris naturalis, & non de ignorantia facti vel juris positivi (quippe quæ excusat à peccato, juxta doctrinam Jansenij) & errorem Celestij eodem sensu damnatum fuisse à Synodo Palestina, impugnatumque ab Augustino, Hieronymo, & aliis fidei defensoribus. At hoc nulla ratione probari potest, imò potiùs oppositum manifestè patet, tum ex propositione Celestij damnata à prædicta Synodo, quæ generalis est, & omnem ignorantiam & oblivionem invincibilem comprehendit: Tum etiam ex ratione quam suæ condemnationi subjungit Synodus post verba suprà recitata: *Cùm in lege sacrificia pro ignorantia, sicut pro peccato offerantur.* Nam ex Levitici 5. & 22. aliisque locis manifestum est, offerri debuisse in lege sacrificia pro ignorantia facti & juris positivi. Addo SS. Patres Augustinum & Hieronymum, dum contra Pelagianos disputant, & contra ipsos contendunt, ignorantiam malam esse, & peccatum, plurima ignorantiæ facti & juris positivi, quæ suprà retulimus, exempla producere.

Respondeo secundò, cùm S. Augustinus, alii- 248.
que Patres, ignorantiam, & quod ex illa fit, peccatum esse aiunt, de ignorantia vincibili loqui, & de ipsa pariter debere intelligi definitionem Palestinæ Synodi damnantis propositionem Celestij. Patet hoc ex Augustino libro de gestis Pelagij cap. 18. ubi cùm hanc Celestij propositionem recitasset: *Oblivionem & ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundùm voluntatem eveniunt, sed secundùm necessitatem*, ad eam confutandam, sive ex sua, sive ex Palestinorum Episcoporum sententia, hæc subdit: *Cùm David dicat, Delicta juventutis meæ & ignorantias ne memineris, cùm in lege sacrificia pro ignorantia, sicut pro peccato offerantur.* Et lib. 3. de lib. arbit. cap. 18. & lib. 1. retract. cap. 9. utitur his verbis Apostoli: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, ut quædam esse ignorantiæ peccata confirmet. At in illis omnibus locis fit mentio de ignorantia vincibili, præsertim in ultimo: unde D. Thomas 1. 2. qu. 86. art. 4. ignorantiam quæ indirectè voluntaria est, atque adeò vincibilis, peccatum extenuare inde probat, quod Apostolus dicat: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Quem S. Doctoris locum ita Conradus illustrat: *Patet quod verbum Apostoli intelligitur de ignorantia, quæ fuit causa peccati, non tamen fuit invincibilis, sed vincibilis.* Ergo D. Augustinus, & Patres Palestinæ Synodi, non loquuntur de ignorantia invincibili, sed vincibili.

Nec obstat quod allegatur in contrarium, 249.
nempe Pelagianos non negasse ignorantiam vincibilem esse culpabilem, & subjacere peccato,

ſed potiùs hoc expreſsè aſſeruiſſe Pelagium, ut refert Auguſtinus ſupra relatus. Non obſtat, inquam, quia hoc familiare Pelagianis fuit, ut Catholicorum argumentis oppreſſi, cederent nonnihil, atque ut dogmatis ſui partem tuerentur, alia quædam remitterent: ſic ab illis tandem S. Auguſtinus extorſit, ut faterentur fieri in baptiſmo remiſſionem peccatorum, & Chriſti gratiam, non in ſolo libero arbitrio gratis conceſſo, nec in ſolis exemplis, aut lege atque doctrina forinſecùs ſonante, ſed etiam in interna illuminatione intellectûs, & interna excitatione voluntatis conſiſtere, ut patet ex Auguſtino lib. de gratia Chriſti cap. 7. & 10. Quid ergo mirum, quod ſimiliter in poſteriori cum eodem S. Doctore certamine Pelagius profiteri coactus fuerit, quod in priori pertinaciter negabat, nempe ignorantiam vincibilem eſſe culpabilem, & ſubjacere peccato?

250. Addo quod Pelagiani exiſtimabant omnem ignorantiam, quæ viribus naturæ ſuperari non poterat, etſi viribus gratiæ vinci poſſet, excuſare à peccato: quia ipſi non admittebant veram & propriè dictam gratiam eſſe neceſſariam ad cognoſcendas veritates ſupernaturales. Contra quem errorem diſputabant SS. Patres, præſertim Auguſtinus & Hieronymus, & contendebant eos eſſe culpabiles, qui negligunt precibus à Deo poſtulare & impetrare gratiam, & lumen ſupernaturale neceſſarium ad expellendam ignorantiam veritatum ſupernaturalium, quæ viribus naturæ vinci & ſuperari non poteſt. Item Concilium Paleſtinum contra eos definit talem ignorantiam non excuſare: quia vincibilis eſt virtute gratiæ, & per orationem expelli poteſt. Unde Auguſtinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. ſupra laudato, reprehendit Pelagium, quòd *omnia potiùs diſputet, quàm oret & dicat: Da mihi intellectum, ut diſcam mandata tua.*

251. Non obſtat etiam quod in hac Celeſtij propoſitione, quam damnat Synodus Paleſtina: *Oblivio & ignorantia non ſubjacent peccato, quoniam non ſecundùm voluntatem eveniunt, ſed ſecundùm neceſſitatem*, hæc poſteriora verba ignorantiam invincibilem videantur excludere. His enim verbis excluditur quidem illa ignorantia, cujus voluntas ipſa cauſa eſt, quæque affectata, ſeu directè voluntaria appellatur, quia ſecundùm voluntatem evenit, voluntate nimirum illam procurante & affectante; at non ea quæ ex voluntate originem non trahit, quæque idcirco tantùm indirectè volita nuncupatur, quod voluntas ad eam depellendam non adhibeat diligentiam omnem quam poteſt & debet. Vel etiam dici poteſt, ignorantiam illam eſſe neceſſitatis, & non voluntatis, reſpectu naturæ nudæ, & viribus gratiæ deſtitutæ, non verò reſpectu naturæ ad ordinem ſupernaturalem elevatæ; nam reſpectu illius talis ignorantia non eſt neceſſitatis, ſed voluntatis negligentis poſtulare à Deo lumen & auxilium ſupernaturale ad eam vincendam ac depellendam.

252. Denique ad principale argumentum, & ejus confirmationem reſponderi poteſt, quod ſicut concupiſcentia in baptizatis, etſi non ſit verè peccatum, dicitur tamen peccatum, eò quòd materialiter peccatum ſit, & in peccati pœnam inflicta, ut docet Auguſtinus lib. 5. contra Iulian. cap. 3. & ex eo Tridentinum ſeſſ. 5. can. 5. ita ignorantia invincibilis in baptizato non eſt verè peccatum, appellatur tamen peccatum à S. Auguſtino & Patribus Synodi Paleſtinæ, quia materialiter peccatum eſt, & in pœnam irrogata: *Ignorantia enim & fomes ſunt materialia in peccato originali, ſicut converſio ad bonum commutabile in peccato actuali:* inquit S. Thomas qu. 3. de malo art. 7.

Hanc reſponſionem validè confirmat celebris Auguſtini locus ex libro 5. de libero arbitrio cap. 19. ubi ſic ait: *Illud quod ignorans quiſque non rectè facit, & quod rectè volens facere non poteſt, ideò dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis* (nempe Adami) *originem ducunt. Illud enim præcedens meruit iſta ſequentia. Nam ſicut linguam dicimus non ſolùm membrum quod movemus in ore dum loquimur, ſed etiam illud quod hujus membri motum conſequitur, id eſt formam tenoremque verborum, ſecundùm quem alia dicitur lingua græca, alia lingua latina: ſic non ſolùm peccatum illud dicimus, quod propriè vocatur peccatum, libera enim voluntate & à ſciente committitur; ſed etiam illud quod jam de hujus ſupplicio conſequatur neceſſe eſt.* 253.

Hæc ſolutio ſeu interpretatio præſentem difficultatem plenè evacuat: nam cùm Pelagiani negarent peccatum originale ab Adamo in poſteros per generationem traduci, conſequenter etiam negabant concupiſcentiam & ignorantiam ab eo derivari, & dicebant eas eſſe naturales defectus, & non peccati ſupplicia, ut teſtatur Auguſtinus lib. de dono perſever. cap. 11. his verbis: *Dicunt Pelagiani ignorantiam & difficultatem* (id eſt concupiſcentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honeſtum) *ſine quibus nullus homo naſcitur, primordia, non ſupplicia eſſe naturæ.* Hinc laudes illæ, quibus Iulianus in omnibus ferè operibus ſuis concupiſcentiam exornat, cùm illam, *naturale bonum*, & ejus motus, *naturaliter bonos* appellat. *Concupiſcentia naturalis* (ejus verba ſunt apud S. Auguſtinum lib. 3. contra ipſum cap. 3) *qui modum tenet, bono benè utitur; qui modum non tenet, bono malè utitur.* 254.

Nec minori curâ ignorantiam commendavit: nam eodem lib. cap. 19. contendit perfectam ignorantiam bonam eſſe, & juſtitiam appellari: *Ex hoc*, inquit, *intelligi debet perfectam ignorantiam, juſtitiam nominari, quia dixit Deus ad Abimelech, qui cum Sara erat concubiturus, ignorans quod uxor eſſet aliena: & ego ſciebam, quia in corde mundo feciſti hoc.* Ut ergo hunc Pelagianorum errorem Auguſtinus & Patres Synodi Paleſtinæ deſtruerent, dicebant ignorantiam ſubjacere peccato, imò & eſſe peccatum; quia materialiter peccatum eſt (cùm ignorantia & fomes ſint materialia in peccato originali, ut ex D. Thoma ſupra vidimus) & eſt effectus originalis peccati, cùm in pœnam illius irrogetur.

Objicit quartò Janſenius: Ignorantia juris naturalis per culpam primi parentis in hominum mentes invecta eſt; ſi enim fœliciſſimus innocentiæ ſtatus perſeveraſſet, homines in eo nihil ignoraſſent eorum quæ ad jus naturale pertinent: Ergo cùm culpa Adami ſit hominibus voluntaria; quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut totius humani generis capitis, quodammodo continebantur, ignorantia invincibilis ex ea fluens & proveniens, ipſis voluntaria cenſetur, ſubindeque mala & culpabilis eſt. 255.

Huic argumento, quod eſt præcipuum fundamentum & veluti Achilles Janſenij, patet ſolutio ex dictis §. præcedenti, ubi primò oſtendimus, quod ſi hoc argumentum valeret, probaret 256.

non

non ſolùm ignorantiam invincibilem juris naturalis, ſed etiam ignorantiam invincibilem juris poſitivi, eſſe malam & culpabilem, cùm illa pariter à peccato originali proveniat, & per culpam primi parentis in hominum mentes invecta ſit. Oſtendimus etiam quod etſi peccatum originale ſit nobis voluntarium voluntate capitis, quantùm ad privationem gratiæ & juſtitiæ originalis, quâ in pœnam illius ſpoliati ſumus, tamen omnes effectus ex eo promanantes non cenſentur nobis voluntarij & culpabiles; alioquin infidelitas negativa, & motus inordinati concupiſcentiæ, prævenientes conſenſum voluntatis, imò & ei repugnantes, eſſent peccata; cùm infidelitas negativa, & fomes concupiſcentiæ, ſint effectus & pœnæ originalis peccati. Unde egregiè D. Thomas in 2. diſt. 30. qu. 1. art. 2. in corp. *Oportet* (inquit) *quod ſecundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, ſecundùm hoc ratio voluntarij in ipſo reperiatur. Sicut autem eſt quoddam bonum quod reſpicit naturam, & quoddam quod reſpicit perſonam; ita etiam eſt quædam culpa naturæ, & quædam perſonæ. Vnde ad culpam perſonæ requiritur voluntas perſonæ, ſicut patet in culpa actuali, quæ per actum perſonæ committitur: ad culpam verò naturæ* (id eſt originale peccatum) *non requiritur niſi voluntas in natura illa.* Cùm ergo ignorantia invincibilis juris naturalis non ſit voluntaria voluntate perſonæ, eſto ſit voluntaria voluntate naturæ, ſicut peccatum originale à quo fluit; non eſt peccatum formaliter, ſed tantùm materialiter, ut ex ſuprà dictis patet.

257. Objicies quintò: Non poteſt dari ignorantia invincibilis de jure naturali, ſicut nec de exiſtentia Dei: Ergo omnis ignorantia juris naturalis, vincibilis & culpabilis eſt, ſubindeque à peccato non excuſat. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens verò docetur à pluribus antiquis Theologis, quos refert Vazquez in 1. 2. diſp. 120. cap. 2. Inter quos præcipui ſunt Albertus Magnus, Alenſis, D. Bonaventura, Guillelmus Pariſienſis, Durandus, Gabriel, & Adrianus. Imò Gerſon lib. de vita ſpirituali lect. 14. corol. 3. teſtatur eam ſententiam eſſe concordem: *Quidquid ſit* (inquit) *de ignorantia facti aut juris humani poſitivi, concors eſt ſententia, nullam in his quæ legis divinæ ſunt, cadere ignorantiam invincibilem.* Favet etiam D. Thomas 1. 2. qu. 91. art. 2. in corp. ubi docet jus naturale eſſe conceptionem homini naturaliter inditam, quâ dirigitur ad convenienter agendum in propriis actionibus, & quandam legis æternæ in creatura rationali participationem, juxta illud Prophetæ Pſal. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.*

258. Reſpondeo, in jure naturali tria eſſe genera præceptorum: quædam notiſſima & univerſaliſſima, quæ non tam dicenda ſunt præcepta, quàm præceptorum omnium principia; cujuſmodi ſunt iſta: *Bonum eſt faciendum: Malum eſt fugiendum: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.* Ad hæc reduci poſſunt quædam ex præceptis Decalogi, quæ ex eis nullo negotio à quovis ratione utente citò deducuntur: ut quod Deus ſit colendus, quod parentes ſint honorandi, &c. Alia ſunt, quæ licèt immediatè etiam ex iiſdem principiis inferantur, non tamen ita facilè & evidenter ſicut ea quæ modò diximus: hujuſmodi ſunt alia præcepta Decalogi, ut non furari, non mentiri &c. Alia denique ſunt præcepta in jure naturali non per ſe nota, ſed velut concluſiones aliorum quæ diximus, & quæ non niſi diſcurſu & labore ex eis deducuntur. Quamvis ergo omnes conveniant, quod non poſſit dari ignorantia invincibilis de præceptis primi & ſecundi generis; certum tamen & indubitatum eſt apud Theologos, de ultimis poſſe dari ignorantiam invincibilem, nedum apud rudes & agreſtes, ſed etiam apud doctos & litteratos, qui ſæpe dubitant, & aliquando in contrarias dividuntur ſententias, an aliquid jure naturæ vel jure tantùm poſitivo præceptum aut prohibitum ſit. Plures etiam graves Theologi exiſtimant, apud rudes & indiſciplinatos poſſe dari ignorantiam invincibilem, ſaltem per aliquod temporis ſpatium, de præceptis tertiæ claſſis, imò & toto tempore vitæ, ſi hujuſmodi præcepta negativa, v. g. non occidere, non furari, non mentiri, conſiderentur ut veſtita aliquâ circunſtantiâ, vel conditione; ſicut furari ad dandam eleemoſynam, mentiri ad propriam vel alienam vitam tuendam, occidere eum qui eſt morti proximus, ne diu agonizet. Unde refert Vazquez ubi ſuprà diſp. 122. cap. 2. ſe vidiſſe ruſticum, qui pium exiſtimabat, ægrotum jam jam moriturum in alteram partem verſare, quò citiùs exhalaret animam, ne diu mortis dolore detineretur: neque unquam id illicitum, imò honeſtum & pium ſemper illi apparuiſſe; eumque facto ſufficienti examine à ſe deprehenſum ignorantiâ invincibili laboraſſe. Unde cùm Albertus magnus, Alenſis, D. Bonaventura, & alij antiqui Theologi ſupra citati, docent non poſſe dari ignorantiam invincibilem juris naturalis, loquuntur de jure naturali, ut continet præcepta primi & ſecundi generis, non verò de præceptis tertiæ & quartæ claſſis. Eodem modo intelligendus eſt D. Thomas, cùm docet jus naturale eſſe conceptionem homini naturaliter inditam: hoc enim verum eſt de jure naturæ, ut dicit notiſſima illa & generaliſſima principia morum, quæ nullo indigent diſcurſu, ſed ſtatim habitâ notitiâ terminorum, ipſo lumine naturalis rationis innoteſcunt; non verò de aliis, quæ non niſi diſcurſu & labore ex iſtis deducuntur.

§. IV.

Diluuntur præcipua argumenta Wendrochij.

Licet ex principiis jam ſtatutis facilè ſolvi poſſint præcipua fundamenta Wendrochij; ne tamen quicquam inſolutum maneat, ea breviter hîc referemus ac diluemus.

In primis ergo probat authoritate Doctoris 259.
Angelici, opinionem probabilem falſam, & juri naturali repugnantem, neminem à peccato penitùs eximere, & tria adducit ejus teſtimonia ex quodlibetis deſumpta. Primum habetur quodlib. 8. art. 13. ubi S. Doctor ait: *Illud quod agitur contra legem, ſemper eſt malum, nec excuſatur per hoc quod eſt ſecundùm conſcientiam.* Secundum ſumitur ex quodlib. 9. art. 15. ubi dicit: *Error quo non creditur eſſe peccatum mortale quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat à toto, licet fortè à tanto.* Tertium depromit ex quodlib. 3. art. 10. ubi ſic habet; *Nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem erroneam alicujus Magiſtri; in talibus enim ignorantia non excuſat.*

Addit S. Doctorem hanc doctrinam ex inge- 260.
nio proprio non peperiſſe, ſed ex certiſſimis Scripturæ oraculis deſumpſiſſe. Quid enim clarius (inquit) quàm illa Chriſti vox: *ſi cæcus cæco ducatum præſtet, ambo in foveam cadunt?* Quis autem neget cæcum eſſe, qui opinionem

probabilem falsam sequitur, cùm veritatem, A id est verum lumen non cernat? Corruet ergo ipse in foveam, si secutus fuerit fallax illud lumen, quod ipsi falsitatem exhibet, similitudine veritatis indutam. Quid validius (addit) quàm iste Proverbiorum locus: *Est via quæ videtur homini rectissima, & novissima illius ducunt ad mortem?* Quid enim aliud via, quæ videtur recta, & non est, nisi falsa probabilitas? Omnino certè conscientia illa probabilis ab erronea nihil differt, cùm falsum amplectitur: Ergo falsa probabilitas, quantolibet suffragantium numero, seu adventitiâ authoritate muniatur & juvetur, non excusat à peccato, sed ducit ad mortem.

261. Id confirmat exemplo desumpto ex Evange- B lio. Nulla enim (inquit) opinio falsa probabilior fuit, quàm ea, quâ Iudæi, quibus minùs benè cum uxoribus conveniebat, fas sibi esse censebant dare illis libellum repudij; nullus siquidem apud ipsos doctus id suspicabatur illicitum: & tamen ex Christi verbis, qui repudium tantùm ad duritiam cordis declarat Iudæis esse concessum, & dimissam ab aliquo uxorem sine adulterio duci non posse, constans Patrum traditio concluſit nunquam Iudæis repudium licuisse. C

262. Addit aliqua SS. Patrum testimonia, præsertim illud Tertulliani de spectaculis cap. 20. *Erramus, nusquam & nunquam excusatur quod Deus damnat: nusquam & nunquam licet, quod semper & ubique non licet.* Et istud D. Bernardi de præcep. & dispens. cap. 14. quod probabilitates falsas (inquit) funditùs disjicit: *Vt interior oculus verè sit simplex, duo illi arbitror necessaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem: nam si bonum quidem diligat, sed verum non eligat, habet quidem zelum Dei, sed non secundùm scientiam, & nescio quomodo judicio veritatis vera esse possit cum falsitate simplicitas.*

263. Respondeo primò, hæc testimonia magis nocere, quàm prodesse Wendrochio: Tum quia hæc generaliter probant, ea quæ fiunt ex ignorantia sive juris naturalis, sive positivi, non excusari à D peccato; & tamen ille sect. 3. §. 7. expressè docet, ea quæ fiunt ex ignorantia invincibili juris positivi non esse peccata, etiamsi sint legi positivæ contraria: Tum etiam, quia illa suadent, non solùm non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, imò nec probabilissimam; cùm contingere possit quod opinio etiam probabilissima sit falsa, & legi naturali contraria. Cùm ergo hæc testimonia nimis probent, nihil omnino suadent. Unde

264. Ad primum locum D. Thomæ respondeo, *illud quod est contra legem semper esse malum, nec excusari per hoc quod est secundùm conscientiam,* erroneam errore crasso & affectato, qui non excusat à peccato: benè tamen id quod est secun- E dùm conscientiam erroneam, errore invincibili & inculpabili, quem à peccato eximere docet S. Doctor, non solùm locis supra citatis, sed etiam in illo articulo 13. quodlib. 8. in argumento, *sed contra*, ubi sic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas sit licitum, nec invenit aliquid quod ipsum moveat ad hoc quod sit illicitum, videtur quod sine peccato plures possit præbendas habere:* At fieri potest quod sit contra legem divinam habere plures præbendas: Ergo ex S. Thoma ille non peccat, qui ex ignorantia invincibili facit aliquid legi divinæ repugnans. Ex quo patet responsio ad alium locum ex quodlibeto 9. desumptum: quando enim S. Doctor ait: *Error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat à toto, licet fortè à tanto*, loquitur de errore crasso & affectato, non verò de invincibili & inculpabili. Idem prorsus dicendum ad tertium textum quodlibeti 3. art. 10. ubi legitur: *Nullus excusatur, si sequatur opinionem erroneam alicujus Magistri:* hoc enim intelligendum est de eo, qui ex ignorantia vincibili & culpabili opinionem illam sequitur; secùs verò de illo, qui invincibiliter & inculpabiliter talem errorem ignorat.

Eodem modo exponi debet illud Matth. 15. *Si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadent*, & istud Proverb. 14. *Est via quæ videtur homini justa, novissima autem ejus deducunt ad mortem.* Nam in primo sermo est de cœcitate affectata & voluntaria, quâ revera Pharisæi tenebantur: in secundo de via, quæ per ignorantiam crassam & voluntariam videtur homini recta, non verò de illa quæ invincibiliter & inculpabiliter recta existimatur.

Quod verò subnectit Wendrochius de libello repudij, nempe nunquam repudium Iudæis licuisse, & hoc constanti Patrum traditione constare, non est certum: nam S. Thomas in Supplemento qu. 67. art. 3. docet probabiliter dici posse, sub lege Moysi licitum fuisse ex permissione divina repudiare uxorem; quod etiam asseruntScotus, Durandus, Paludanus, & alij antiqui Theologi in 4 Sentent. dist. 33. ubi docent indissolubile matrimonij vinculum divina lege initio fuisse institutum; in hac deinde per Moysem, Dei jussu, ad majus malum vitandum, fuisse dispensatum, seu indultum, ut hoc vinculum propter graves aliquas causas dissolvi posset; ac demum à Christo in nova lege indultum illud repudij abrogatum ac revocatum fuisse. 265.

Errat etiam hic Author, dum confundit opinionem probabilem falsam cum opinione erronea. Prima enim illa est, quæ, licèt reipsa veritatem non attingat, & ei consona non sit, probabili tamen rationi seu verisimilitudini nititur: secunda verò probabili rationi vel authoritati non nititur, sed communi Ecclesiæ testimonio, vel SS. Patrum traditioni repugnat. Unde Theologi in tractatu de fide distinguere solèt inter propositionem falsam, temerariam, erroneam, & hæreticam. 266.

Tertulliani locus de spectac. cap. 20. non multùm urget: facilè enim respondetur, *nunquam excusari quod Deus damnat*, quando scienter & voluntariè fit; secùs verò, si ignoranter & involuntariè fiat: Deus enim damnat accessum ad uxorem alterius, illeque lege naturali prohibitus est; ignorans tamen invincibiliter non esse suam, excusatur apud Deum, ut patet in Jacob quando primò accessit ad Liam. Idem cum proportione dicendum de eo, qui operatur ex opinione probabili falsa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter credit esse veram, & legi divinæ conformem: nam licèt faciat aliquid illicitum absolutè & secundùm se, ratione tamen ignorantiæ invincibilis, quæ, ut suprà ostendimus, tollit rationem voluntarij, excusatur apud Deum. 267.

Locus etiam D. Bernardi ad rem non facit, nec militat contra nos, qui asserimus hominem semper teneri eligere id quod probabilius, & veritati conformius seu vicinius ipsi apparet, sed solùm contra recentiores Casuistas, affirmantes posse eligi sententiam minùs probabilem in concursu probabilioris: qui enim sic operatur, non habet 268.

in electione veritatem, cùm non eligat, sed rejiciat id quod ipsi videtur conformius aut vicinius veritati, ut suprà art. 2. §. 2. ponderatum est.

§. V.

Alia Wendrochij argumenta solvuntur.

268. POSTQVAM Wendrochius Scripturæ & SS. Patrum testimoniis dogma illud, quo asserit nullam opinionem probabilem falsam excusare à peccato, etsi ejus falsitas invincibiliter ignoretur, probare conatus est, Theologicis argumentis illud nititur suadere sect. 2. §. 3. ubi primò sic arguit. Sine gratia nullum opus bonum fieri potest: Sed nunquam gratia est sine cognitione veritatis, & nunquam veritas cum opinione probabili falsa: Igitur ex opinione probabili falsa nullum opus bonum fieri potest.

269. Deinde sic ratiocinatur: Peccatum, juxta D. Augustinum & S. Thomam, *est factum, dictum, concupitum contra legem æternam:* Sed opus factum ex opinione probabili falsa, ab æterna lege dissidet: Igitur tale opus peccatum est. Unde Augustinus serm. 44. de diversis cap. 6. ait quod *nisi homo secundùm justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*; & D. Thomas 2. 2. qu. 19. art. 4. docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna.* Ex quo sequitur voluntatem, cum æterna lege pugnantem, bonam non esse, ac proinde pravam esse.

270. Tertiò arguit ex verbis illis Apostoli ad Roman. 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*, quod de vera & Christiana fide D. Augustinus & S. Bernardus intelligunt; aut si de conscientia accipiatur, ut vult S. Thomas, certè de conscientia intelligendum est quam dirigit fides, ut idem significat: unde cùm opus procedens ex opinione probabili falsa, non sit ex fide, nec ab ea dirigatur, peccatum est.

271. Denique objicit: Si opinio probabilis falsa, ratione ignorantiæ invincibilis, à peccato excusaret, sequeretur quod merè opinantium melior esset conditio, quàm eorum qui veritatem cognoscunt; illi enim excusarentur à peccato, non verò isti: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud.

272. Hæc sunt præcipua Wendrochij fundamenta, quæ si quid probant, ostendunt non solùm non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, imò nec probabilissimam; cùm contingere possit, ut suprà dicebamus, quòd opinio probabilissima sit falsa, & legi æternæ contraria: unde hæc argumenta contra ipsum militant, & ab eo solvenda sunt: cùm ille sect. 4. §. 1. expressè doceat, è duabus opinionibus contrariis licere amplecti probabiliorem: videat ergo quomodo tela projecta in ipsum projicientem redeant. Hoc præmisso:

273. Ad primum argumentum respondeo negando Majorem, & Minorem: utraque enim propositio falsa est, & à communi Theologorum sensu aliena. In primis falsum est, sine gratia nullum opus bonum fieri posse: licèt enim sine illa non possit fieri ullum opus bonum bonitate supernaturali, & meritoria vitæ æternæ, potest tamen sine illa elici opus bonum bonitate morali naturali, seu opus honestum & rationi consonum, v. g. colere parentes, subvenire egenis, diligere amicos &c. ut expressè docet S. Thomas qu. 24. de verit. art. 14. ubi quærit, *Num liberum arbitrium possit in bonum sine gratia?* Et respondet, *Quod nulla res agit ultra suam speciem: sed secundùm exigentiam suæ speciei unaquæque res agere potest, cùm nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum; quoddam quod est naturæ humanæ proportionatum; quoddam verò quod excedit humanæ naturæ facultatem: putà iste actus, qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundùm quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur, excedit autè humanæ naturæ facultatem, secundùm quod homo ad hoc inducitur ex charitate, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia: quia per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur; constat autem quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum, quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere.* De quo plura contra Bajum & Jansenium dicemus in tractatu de gratia. *Disp. 1. art. 3.*

274. Similiter falsum est quod addit Wendrochius, nempe *gratiam nunquam esse sine cognitione veritatis, & ardore charitatis:* cùm enim ignorantia inculpata & invincibilis juris saltem positivi excuset à peccato, ut ipse fatetur sect. 3. §. 7. stare potest cum gratia habituali & sanctificante, quæ solùm per peccatum expellitur. Similiter etiam dari potest gratia actualis sine charitatis ardore, ut patet in attritione concepta ex metu gehennæ; illa enim procedit à gratia auxiliante, & justificationem præveniente, sive ut loquitur Tridentinum, à Spiritu Sancto nondum inhabitante animam, sed eam movente ac disponente ad justificationem in sacramento obtinendam: unde perperam Adversarius falsum illud dogma Tridentino affingit. Malè etiam usurpat illud quod Ecclesia de Spiritu Sancto canit: *Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium:* sensus enim est hominem sine auxilio Spiritus Sancti, vel generali, vel speciali, vel ordinis naturalis, vel supernaturalis, nullum opus bonum & honestum posse efficere, nec ullam veritatem etiam naturalem agnoscere; non verò per hoc significatur, hominem indigere gratiâ sanctificante, vel speciali ac supernaturali Spiritus Sancti auxilio, ad opera bona & honesta ordinis naturalis eliciendа, & veritates naturales cognoscendas. Unde D. Thomas 1. 2. qu. 109. art. 1. ad 1. exponens hæc verba Apostoli 1. ad Corinth. 12. *Nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto,* & ista Ambrosij, *Omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu Sancto est,* sic ait: *Dicendum quod omne verum à quocunque dicatur, est à Spiritu Sancto, sicut ab infundente naturale lumen, & movente ad intelligendum & loquendum veritatem; non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum: Sed hoc solùm est in quibusdam veris cognoscendis & loquendis, & maximè in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.* Et super caput 15. Ioan. lect. 1. exponens verba illa Christi, *sine me nihil potestis facere,* subdit: *Opera nostra aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina: si virtute naturæ, cùm omnes motus naturæ sint ab ipso Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso: si verò virtute gratiæ, cùm ipse sit author gratiæ, manifestum est quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.*

275. Ad secundum respondeo, quod quando à D. Augustino peccatum definitur *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam,* hoc intelligendum est de lege æterna, ut intimata & participata à dictamine rationis, quod est proxima regula actuum humanorum, & quædam æternæ

legis impreſſio, participatio, & denuntiatio, ut docet S. Thomas 1. 2. qu. 19. art. 4. Unde quando lex æterna per cognitionem intellectûs, ſeu dictamen rationis homini non intimatur, ſed invincibiliter & inculpabiliter ignoratur, ſeu quando nullum eſt dictamen rationis actum prohibens, quamvis legi æternæ contrarius ſit, non eſt peccatum formaliter, ſed duntaxat materialiter; ut patet in exemplo ſupra adducto de Patriarcha Jacob, qui non peccavit, cùm primò acceſſit ad Liam, putans eſſe Rachelem: quia licèt ille actus materialiter ſumptus, eſſet difformis legi æternæ, prohibenti accedere ad non ſuam, non tamen formaliter, defectu cognitionis & dictaminis rationis, ei intimantis & ſignificantis illam non eſſe ſuam uxorem. Similiter ſi quis invincibiliter exiſtimans non eſſe illicitum mentiri ad tribuendam eleemoſynam, mentiatur, vel furetur, non peccat; quia nullum habet dictamen rationis hujuſmodi actus prohibens, ut dicunt Salmanticenſes in tract. de peccatis diſp. 7. dubio 1. num. 5. & alij Theologi communiter docent, aſſerentes de ratione omnis peccati eſſe, ut ſit contra dictamen rationis, quæ eſt proxima regula actuum humanorum, & idcirco eſſe peccatum, quia eſt contra tale dictamen, in quo *tanquam in naturali judicatorio* jus naturale continetur, ut loquitur S. Thomas 1. 2. qu. 71. art. 6. ad 4. Unde quando loco in objectione citato docet *bonitatem voluntatis pendere à lege æterna*, hoc intelligendum eſt de lege æterna, ut per divinam revelationem, aut dictamen naturale rationis nobis intimata, ſicut patet ex ſolut. ad 3. ubi ſic ait: *Licèt lex æterna ſit nobis ignota ſecundùm quod eſt in mente divina: innoteſcit tamen nobis, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem ſuperadditam.* Similiter cùm Auguſtinus ait: *Niſi homo ſecundùm juſtitiæ regulam direxerit actus ſuos, in errorem iniquitatis impingit*, hoc debet intelligi de juſtitiæ regula, ut per dictamen naturale rationis, aut per lumen ſupernaturale divinæ revelationis, nobis manifeſtata & intimata: nam ſi talis intimatio & manifeſtatio deſit, ut contingit in his qui ignorantiâ invincibili juris naturalis aut poſitivi laborant, nulla committitur injuſtitia vel iniquitas; quia tunc nulla eſt legis naturalis aut poſitivæ obligatio; ut enim lex aliqua obliget, priùs intimari ſeu denuntiari debet, ut ex D. Thoma ſupra oſtendimus.

276. Ad tertium reſpondeo, quod quando Apoſtolus ait, *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ly *non ex fide* debet ſumi non ſolùm negativè, ſed etiam contrariè, ita ut ſit ſenſus, id quod non eſt ex fide, ſed ex infidelitate, peccatum eſt, ut exponit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, ubi hæc ſcribit: *Cùm dicitur opus omne, quod non eſt ex fide, peccatum eſt, ſic eſt intelligendum: Omne quod eſt contra fidem, vel contra conſcientiam, peccatum eſt, etſi ex genere ſuo bonum videatur; putà ſi paganus ad honorem ſuorum Deorum virginitatem ſervet, vel eleemoſynam det, hoc ipſo peccat.* Unde ibidem ſubditur: *Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat*, ut notat idem S. Doctor 2. 2. qu. 10. art. 4. ad 1. ubi eodem modo intelligit & interpretatur hæc verba Apoſtoli.

277. Ad quartum nego ſequelam, nempe *quod ſi opinio probabilis falſa, ratione ignorantiæ invincibilis à peccato excuſaret, merè opinantium, imò & ignorantium melior eſſet conditio, quàm eorum qui veritatem cognoſcunt*: nam ſi hic diſcurſus valeret, pariter ego dicerem meliorem eſſe hominis infirmi quàm ſani conditionem; quia hic tenetur lege jejunij, à qua ille ratione infirmitatis liberatur. Item melior eſſet hominis dormientis quàm vigilantis conditio, aut ebrij quàm temperantis; quia hic in multis peccare poteſt, quæ licèt ille admittat, non peccat.

Ex his ſatis patet quàm levia & frivola ſint fundamenta Wendrochij, & *quàm parvo negotio veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit*, ut loquitur Claudius Mamercus lib. 1. de ſtatu animæ cap. 11.

278. Alia hujus Authoris argumenta ſolùm oſtendunt quodcumque probabile non excuſare à peccato, nec ad honeſtandas actiones humanas ſufficere: unde non infirmant, ſed potiùs confirmant noſtram ſententiam, quæ licèt à prudentiæ regno, & conſcientiæ tribunali, omnem probabilitatem non abigat, aſſerit tamen in rebus dubiis, & opinionum probabilium conflictu, eligi debere probabiliorem ſententiam, quæ ſtat pro præcepto, & relinquendam eſſe minùs probabilem, faventem libertati. Unde veritas Thomiſtica inter novorum Caſuiſtarum laxitates, & Janſenianorum exceſſus media ſtat, & hoc Phœbi præceptum (dum apud Poëtam, Phaëtonem filium quadrigam ſuam temerè conſcenſurum commonuit) meritò ſervandum agnoſcit:

Altiùs egreſſus, cœleſtia ſigna cremabis.
Inferiùs terras, MEDIO TVTISSIMVS IBIS.

Certè ſi hoc medium ſervaretur, & opinionum probabilitas cum moderamine illo & temperamento ab omnibus reciperetur, morum uniformitas & puritas inter fideles conſervaretur faciliùs; Divina & Eccleſiaſtica mandata non periclitarentur, *brevique tempore* (inquit Gravina in ſuo Cherubim Paradiſi) *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latiſſimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionem.* Unde Julius Clemens Scotus de poteſtate Pontificis in Societatẽ Ieſu, par. 7. folio 365. & Martinez de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. qu. ultima, pagina 634. referunt quod R. P. Mutius Vitelleſcus, Generalis Societatis Jeſu, anno 1617. die 4. Januarij litteris datis ad Superiores ejuſdem Societatis, inter ſeptem quæ impensè illis commendavit, hoc reponit. *Quartò nonnullorum ex Societate ſententia (in rebus præſertim ad mores ſpectantibus) plus nimiò liberæ, non modò periculum eſt ne ipſam evertant, ſed ne etiam Eccleſiæ Dei univerſæ inſignia afferant detrimenta. Omni itaque ſtudio perficiant, ut qui docent, ſcribuntve, minimè hac regula & norma in delectu ſententiarum utantur.* TVERI QVIS POTEST. PROBABILIS EST. AVTHORE NON CARET. *Verùm ad eas ſententias accedant,* QVÆ TVTIORES, *quæ graviorum, majoriſque nominis Doctorum ſuffragiis ſunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodeſſe queant, non vaſtare, non perdere. Quoniam verò Conſtitutiones, Decreta, Regulas probè callent de S. Thoma ſequendo, de non provehendis ad cathedras, aut etiam removendis, qui ejuſmodi doctrinam parvi facere, aut cordi non habere præ ſe ferunt: præſertim ſi novitatum amantes deprehendantur, qui nulla ratione ſunt ferendi; reliquum præterea mihi nihil eſt, niſi ut hæc ipſa ſerventur, ut maximi res momenti, quam ardentiſſimè poſſum urgere.* Utinam hujus ſapientiſſimi Generalis conſilia & Decreta ad amuſſim ſervarentur: *brevi reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latiſſimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionẽ.*

TRACTATVS QVARTVS

DE VIRTVTIBVS ET DONIS.

Ad Quæſtionem 55. Divi Thomæ, uſque ad 71.

PRÆFATIO.



QVOD de tribus olim Græciæ florentiſſimis urbibus à Seneca patre dictum eſt, omnibus ſua decora eſſe: Athenas eloquentiâ inclytas eſſe, Thebas ſacris, Spartas armis; *pari jure de variis Theologiæ partibus dicendum exiſtimo, cuilibet, ſuam dotem ſingularem eſſe, quâ cæteris ſuperior ſit, eaſque antecedat. Nihil dicam de cæteris Theologiæ partibus, de quibus hactenus egimus, vel poſtea acturi ſumus; ſed quod attinet ad hanc de virtutibus Tractationem, ſi cum cæteris conferatur, nulla eſt quæ hanc utilitate & emolumento, quod inde maximum provenire poteſt, ſuperet, aut cum ea jure contendat. Quid enim virtute utilius, & melius, quæ, ut inquit Ariſtoteles*, bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, *laude & præmio dignum? Sanè cùm cæteris rebus, fortitudine, pulchritudine, visûs acumine, aliiſque dotibus, quæ partes corporis, & membris affixa organa veluti proprias ſedes obtinent, eaque afficiunt, animantibus homo inferior ſit, ſolâ virtus eſt impreſſa animo, quâ cætera ſuperat, ea regit, & in ea imperium exercet. Vt enim egregiè advertit Seneca, cætera homini cum animantibus communia ſunt; niſi quod in brutis potiora eſſe, & magis vigere natura voluit, quo minùs capacia ſunt eorum, quæ rationem conſequuntur, vel juvant.* Eſt fortis, & leones: formoſus eſt, & pavones: velox eſt, & equus: habet vocem, ſed quantò clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, ſuaviorem luciniæ? *Sed in unam virtutis participationem non veniunt: hanc ſibi integram homo vendicat, hæc unius hominis una & ſatis ampla poſſeſſio: ut propterea aliarum rerum hominem vel cupidum, vel ſollicitum eſſe natura vetuerit, quòd una virtus ſit, quæ cupidinem jure accendat, & ſollicitudinem mereatur; nec tam aliorum quæ brutis indulſit, jacturam una virtus compenſat, quàm ea omnia, quibus ſcire uti minimè brutis conceſſum eſt, una virtus obtineat, & eorum uſum tribuat. Nemo eſt, ſi ſua rebus pretia ſtatuat, nec à ſenſibus rationem illudi ſinat, qui dubitet ſuam pulchritudinem, & ſanitatem virtuti ineſſe, ſuas delicias, & divitias obtinere; quarum fragilis corporum pulchritudo, fœdæ deliciæ, & tam faciles deperdi divitiæ, quàm haberi difficiles, non aliud quàm umbræ quædam exiſtimandæ ſint. Idque Cicero ipſe advertit, & his verbis præclarè explicuit*: Sicut eſt ſanitas & pulchritudo corporis, ita eſt ſanitas animæ. Vt enim corporis eſt quædam apta figura membrorum cum coloris quadam ſuavitate, eaque dicitur pulchritudo: ſic in animo, opinionum, judiciorumque æqualitas, & conſtantia, cum firmitate quadam & ſtabilitate, virtutem ſubſequens, aut virtutis vim ipſam continens, pulchritudo vocatur. *Sed quæ deliciæ eſſe poſſint, quæ ho-* 4. *Tuſculan. quæſt.*

minem deceant rationis compotem, & ad cœlestia natum? Non solùm nullæ sunt sine virtute, sed nec præter virtutem. Vnde acutè notat Gregorius, Iobi filios virtute exercitatissimos, conviviis quotidie vacare; quòd nimirum jugem animis, perpetuamque lætitiam, purissimamque voluptatem, virtus afferat. Filij, *inquit*, per domos convivium faciunt, dum virtutes singulæ juxta modum proprium mentem pascunt. *Et ipse Seneca Lucilio suo penè indignatus, quòd ægrè ferret sibi voluptates omnes interdici, quibus res externæ sensus alliciunt:* Existimas, *inquit*, me detrahere tibi multas voluptates, qui fortuita submoveo, qui dulcissima spei oblectamenta censeo devitanda: imò è contra, volo tibi nunquam deesse lætitiam, volo illam tibi domi nasci. *Sanè cæteræ voluptates vix summam cutem, extremamque corporis superficiem attingunt; cùm eæ deliciæ quas virtus parit, in ultimos usque recessus penetrent, animamque omnem perfundant. Neque id mirum; cùm stillicidium quoddam sint cælestis beatitudinis, quo, dum à cœlesti patria exulamus, hujus exilij tædia demulcentur, & calamitates asperguntur, ut facilius ferantur. Vnde Augustinus:* In regione illa intelligibilium, beata vita in fonte bibitur, indeque aspergitur huic humanæ vitæ, ut in tentationibus hujus sæculi temperanter, fortiter, justè, prudenterque vivatur. *Et D. Gregorius, qui præcipuas, & aliarum cardines, quatuor virtutes confert cum Paradisi quatuor fluminibus, quæ universam terræ superficiem irrigabant.* Quatuor, *inquit*, Paradisi flumina terram irrigant; quia dum his quatuor virtutibus cor infunditur, ab omni desideriorum carnalium æstu temperatur. *Sed quid diutiùs de virtute malè mereor, dum penè violatâ sanctitate, & deturpatâ venustate, rudibus adeò lineamentis, hujus depingere imaginem tentare audeo? Vtinam sese ipsa proderet, & in omnium conspectum veniret! Mirabiles sanè, ut olim dicebat Plato, & omnium amores sibi conciliaret, & violatam pulchritudinem, solo sui conspectu repararet. Si aves (amice Lector) de virtute pro meritis statuere, hæc tibi in primis comparanda est, quæ sui duntaxat pretium & agnoscit, & docet. Interim quod Apelli contigisse ferunt, tibi votis omnibus exopto. Ferunt enim quod cùm amasiæ Alexandri Compaspis imaginem pingeret, ita hujus amore captus est, ut eam sibi jungi connubio ab Alexandro postularit, ac impetrarit etiam; cùm nullum satis amplum pretium reperiri unquam posse existimaret Alexander, præter unam Compaspem, quo satis tantâ industriâ & arte elaboratam imaginem compensaret. Vtinam virtutis, cujus tibi imaginem & tabellam exhibeo, ita te pulchritudo rapiat, ut eam velut sponsam tibi jungi connubio à Deo postules, quem* Dominum virtutum *Vates nuncupat! Major tibi fœlicitas quàm Apelli continget: nec enim perituræ pulchritudinis, aut unius duntaxat virtutis, sed Dei ipsius possessionem, ultra quam nihil unquam optandum superst, tibi comparabis: Vt enim dixit Augustinus,* Præmium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit. *Didicerat id D. Thomas, & ita suis studiis, & contemplandæ divinæ pulchritudini incumbebat, ut non aliam laborum suorum mercedem, quàm Deum ipsum postularet. Et sanè is erat quo Ecclesiam defendebat indefessus labor, ut nil minus deberet, ea etiam quâ labor compensaretur merces, ut nil majus posse eligere. Malè scripserat, si aliter elegisset: sed benè scripsit, & melius elegit. Vnus est (Amice Lector) Angelicus Præceptor, à quo utrumque discas: Sed utrumque disce, ne frustra hujus discipulus sis. Vale, & virtuti stude.*

Lib 11. de civit. cap. 2.

DISPVTATIO PRIMA.

DE NATVRA VIRTVTIS.

Ad quæstionem 55. Divi Thomæ.

CUM natura cujuscumque rei ex ipsius A ratione generica & differentiali constet; ut natura virtutis plenè innotescat, ejus genus ac differentia breviter hîc explicanda sunt.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quodnam sit genus remotum, & proximum virtutis?

1. VIRTVTIS nomen multipliciter usurpari solet: Primò pro perfectione cujuscumque rei, mediatè vel immediatè ad operandum ordinata; quomodo robur & sanitas virtutes dicuntur. Secundò pro re immediatè ad operandum ordinata; sic qualitates cœlorum, quibus B influunt in hæc inferiora, potentiæ animæ, & hujusmodi, cœlorum & animæ virtutes dicuntur. Tertiò, pro objecto & effectu alicujus facultatis; in quo sensu Aristoteles 1. de cœlo cap. 11. vocat eam, *ultimum potentiæ*; & Joël 2. dicitur: *Ficus & vineæ dederunt virtutes suas.* In eodem sensu miracula in Scriptura dicuntur virtutes, quia sunt effectus specialis & extraordinariæ facultatis. Demum virtus sumitur pro quadam dispositione & facultate superaddita potentiis humanis, easque perficiente ad attingendum operationem bonam, ut talem. Et hæc est propria acceptio virtutis, de qua in præsenti agimus, ejusque genus remotum & C proximum investigamus. Hoc præmisso, sit

§. I.

Difficultas proposita duplici conclusione resolvitur.

2. DICO primò: Virtus non est in genere relationis, sed qualitatis. Est contra Scotum in 1. dist. 17. qu. 2. ubi docet virtutem non esse qualitatem, sed relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, aut conjunctionis cum prudentia.

Probatur primò ex hac definitione virtutis communiter recepta, quam adducit D. Thomas hîc art. 4. *Virtus est bona qualitas mentis, quâ* D *rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Ex quibus constat, quòd qualitas est genus remotum virtutis, & ita virtus est in genere qualitatis, & non in genere relationis. Unde Augustinus lib. 1. de moribus Ecclesiæ cap. 6. dicit virtutem esse *sapientis animi qualitatem.*

3. Probatur secundò ratione: Virtus est quædam perfectio potentiæ superaddita in ordine ad operationem, quasi ipsam inclinans & facilitans ad operandum in determinata materia, ut patebit ex dicendis articulo sequenti: Sed omnis perfectio potentiæ superaddita, in ordine ad operationem, est qualitas; nullum enim aliud accidens ordinatur ad operationem, præter qualitatem, maximè verò relatio prædicamentalis, quæ operativa non est: Ergo virtus non est in genere relationis, sed in genere qualitatis.

Probatur tertiò, destruendo præcipuum Scoti 4. fundamentum, & ostendendo virtutem non constitui per relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, vel prudentiam. Quod præsupponit virtutem in sua essentia constitutam, non constituit eam: Sed relatio prædicamentalis, quam virtus dicit ad rationem, vel prudentiam, supponit virtutem jam constitutam: Ergo eam non constituit. Major patet, Minor probatur. Priùs intelligitur fundamentum relationis habitûs virtuosi ad prudentiam, quàm ipsa actualis relatio: Sed ubi primò concipitur tale fundamentum, intelligitur virtus jam in sua essentia constituta: Ergo &c. Minor probatur: quia quod hic habitus fundet relationem virtutis ad prudentiam, quam alius non fundat, non potest aliunde provenire, nisi quia est habitus bonus, conformis ipsi prudentiæ; in qua conformitate sita est essentia virtutis moralis.

Quod explicatur magis: Relatio prædicamentalis quam dicit virtus moralis ad prudentiam, est relatio tertij generis, fundata in relatione transcendentali dependentiæ mensurabilis ad mensuram: quam proinde necessariò supponit, quia relatio prædicamentalis supponit suum fundamentum: Sed per illam habitudinem transcendentalem constituitur sufficienter habitus in esse virtutis moralis; siquidem per hoc distinguitur à cæteris habitibus, qui à prudentia non dependent: Ergo &c.

Dico secundò, virtutem esse essentialiter habi- 5. tum, illumque habere pro genere proximo. Est etiam contra Scotum citatum, ubi asserit virtutem subjectivè tantùm & de materiali importare habitum, eique accidere, sicut habitus accidit potentiæ quam afficit.

Probatur primò ex Aristotele in prædicamentis cap. de qualitate, ubi virtutes constituit sub genere habitûs. Et 2. Ethic. cap. 5. postquam ostendit virtutem non esse potentiam, nec actum seu affectionem, concludit esse habitum, dicens: *Si ergo virtutes neque affectus sunt, neque facultates, habitus necessariò sunt.*

Probatur secundò ex D. Thoma hîc art. 4. ubi 6. sic habet: *Genus virtutis qualitas est, differentia autem, bonum: esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum.*

Probatur tertiò: Virtus est sub genere quali- 7.

tatis, tanquam ſub genere ſupremo, ut concluſione præcedenti oſtendimus: Sed quod continetur ſub ſupremo genere qualitatis, debet eſſe ſub aliquo proximo genere illius prædicamenti: Ergo cùm virtus non ſit ſub genere potentiæ, paſſionis, formæ, vel figuræ, debet eſſe in genere habitûs.

8. Probatur quartò concluſio ratione D. Thomæ hîc art. 1. Habitus eſt diſpoſitio determinans ſubjectum ad benè vel malè operandum; ſic enim ſcientia, & aliæ diſpoſitiones ordinis phyſici, tum intellectûs, tum voluntatis, ſunt habitus eſſentialiter: quia cùm ſubjectum, v. g. intellectus, ſit indifferens ad benè vel malè operandum, ſeu ad attingendum verum vel falſum, ſcientia determinat ipſum ad operandum benè, non malè, & ad attingendum verum, non falſum: Sed virtus eſt diſpoſitio determinans ſubjectum ad benè operandum; cùm illud compleat & determinet ad eliciendum actum ex ſe difficilem, conformiter ad rationem: Ergo eſt habitus eſſentialiter.

9. Confirmatur: Quæ dividunt & contrahunt per ſe, id eſt per proprias differentias eſſentiales, aliquam rationem communem, participant illam ut rationem genericam; ſic dicimus quòd equus & homo participant rationem animalis, tanquam proprium genus, quia eam dividunt per differentias ſui conſtitutivas: Sed virtus & vitium dividunt & contrahunt per ſe rationem communem habitûs: Ergo illam participant ut rationem genericam. Major patet, Minor probatur. Ratio communis habitûs eſt diſponere ſubjectum ad benè vel malè operandum: Ergo cùm ex contractione ad virtutem, habeat benè diſponere; & ex contractione ad vitium, malè diſponere, ſignum eſt quod virtus & vitium per ſe dividunt & contrahunt rationem habitûs.

10. Reſpondet Scotus, negando habitum eſſe qualitatem diſponentem rem ad benè vel malè operandum, ſubindeque per ſe dividi per benè vel malè operari: quia (inquit) habitus per ſe tantùm reſpicit actum, ſecundùm eſſe phyſicum, cui nulla ut ſic competit bonitas vel malitia determinata; ſed comparatur ad illas, ſicut ſubjectum ad ſua accidentia, putà ſicut homo ad albedinem & nigredinem.

Sed contra: Cùm de ratione habitûs ſit complere potentiam ad vincendam difficultatem quam experitur in actu, debet inclinare per ſe primò ad id quod magis difficile eſt in actu: At illud non eſt entitas phyſica, ſed rectitudo & bonitas moralis: Ergo habitus per ſe primò inclinat ad bonitatem moralem. Major eſt certa, Minor probatur. Entitas phyſica actûs procedentis v. g. ab appetitu ſenſitivo, non ſuperat facultatem potentiæ appetitivæ, cùm ſit ejuſdem ordinis cum illa; at ſi conſideretur ſecundùm bonitatem moralem & rectitudinem, importat aliquid pertinens ad potentiam ſuperiorem, nempe ad rationem cui conformatur, quod excedit vires appetitûs, à quo immediatè procedit: Ergo illud quod in actu eſt magis difficile, non eſt entitas phyſica, ſed bonitas moralis, & rectitudo rationis.

11. Denique ſuaderi poteſt concluſio, convellendo præcipuum Scoti fundamentum. Ideò enim aſſerit habitum ſe habere tantùm materialiter & tanquam ſubjectum ad virtutem, quia exiſtimat quemlibet habitum ex natura ſua eſſe indifferentem ad bonitatem, per quam formaliter conſtituitur virtus, vel ad malitiam, quæ eſt de ratione vitij: Sed hoc falſum eſt: Ergo &c. Minor probatur: Nam primò ſi ſit ſermo de habitibus ſupernaturalibus, & infuſis, hi cùm ſint ſupernaturales, & operentur ſupernaturaliter, non poſſunt non reſpicere determinatè bonitatem. Idem patet de habitibus intellectualibus, nempe de ſapientia & ſcientia: hi enim ſunt determinati ad verum attingendum, quod eſt bonum intellectûs, nec ullum dicunt ordinem ad falſum. Idem oſtenditur de habitibus moralibus, & ſpecialiter de prudentia; neque enim poteſt negari, hanc, cùm ſit regula bonitatis moralis, dicere intrinſecum ordinem ad ſolam bonitatem: nam ſi ex propria ratione talem ordinem non importaret, deberet illum participare ab alio habitu, vel principio extrinſeco, de quibus poſſet quæri, an habeant ex ſe ordinem ad bonitatem, vel ab alio illum mutuentur? Si hoc ſecundum, dabitur proceſſus in infinitum: ſi primum, habemus intentum, nempe quod detur habitus ex ſua intrinſeca ratione bonus, & conſequenter qui non ſe habeat ſolùm ſubjectivè ad virtutem, ſed qui participetur intrinſecè à virtute, ſicut ratio ſuperior generica ab inferiori.

§. II.

Solvuntur objectiones.

12. OBIICIES primò contra primam concluſionem authoritatem Philoſophi, qui 7. Phyſic. textu 17. ait: *Virtus autem omnis & vitium ad aliquid ſunt.* Ex quo infert ad virtutem non dari per ſe motum, qui tamen datur ad qualitatem: Ergo ex Ariſtotele virtus non eſt in genere qualitatis, ſed relationis.

Reſpondeo Ariſtotelem vocaſſe virtutem *ad aliquid*, non quòd ſit relatio prædicamentalis, ſed quia eſt relatio ſecundùm dici, & fundat relationem prædicamentalem, ſicque ab hac relatione denominatur relativa. Ex quo legitimè infert, ad eam non dari motum alterationis, de quo ibi loquitur: quia motus ille terminatur ad ſolas qualitates tertiæ ſpeciei, ſcilicet ad paſſionem & patibilem qualitatem.

13. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Idem habitus poteſt amittere rationem virtutis, & induere rationem vitij, vel è contra: Ergo comparatur ad virtutem & ad vitium, ſicut ſubjectum ad aliquas formas accidentales, non verò ſicut genus ad ſuas ſpecies. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur primò. Idem erat habitus Judæi offerentis ſacrificia ante mortem Chriſti, & poſt ejus mortem: Sed talis habitus ante mortem Chriſti, vigente adhuc lege Moſaïca, erat vera religio, poſt mortem verò Chriſti, & ceſſationem legalium, eſt vitium ſuperſtitionis, prudentiâ ipſum non regulante: Ergo idem habitus poteſt amittere rationem virtutis, & induere rationem vitij. Major probatur: Quia Judæus eadem facilitate offert ſacrificia poſt Chriſti mortem, ac antea: Ergo ſignum eſt, quod remanet idem habitus.

Secundò probatur Antecedens: Qui eliceret actus indeliberatos circa materiam temperantiæ, acquireret habitum inclinantem ad actus circa eandem materiam eliciendos cum deliberatione & dictamine prudentiæ: Sed ille habitus primò

primò non eſſet virtus, ex defectu deliberationis, benè tamen poſtea, adveniente deliberatione & dictamine prudentiæ, quia eſſet principium actuum deliberatorum, & conformium dictamini prudentiæ: Ergo idem habitus tranſire poteſt à non eſſe virtutis ad eſſe virtutis.

14. Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Majorem, quia mutatur habitus. Et ad probationem in contrarium dico, facilitatem, quâ Judæus offert ſacrificia poſt mortem Chriſti, & legis Moſaïcæ ceſſationem, non procedere per ſe ab habitu religionis quem antea habebat, ſed ſolùm per accidens, inquantum ſcilicet per actus elicitos ex præcedenti habitu removit impedimenta, quæ poſſent retardare oblationem ſacrificiorum poſt mortem Chriſti & legalium ceſſationem. Quod explicari poteſt in hæretico, qui ubi pertinaciter erravit diſcredendo unum fidei articulum, putà præſentiam corporis Chriſti in Sacramento, non minùs facilè videtur aſſentiri aliis articulis, ac antea, & tamen certum eſt hanc facilitatem non provenire ex influxu fidei, ex quo priùs oriebatur, utpote quam ampliùs non habet: Oportet ergo quòd proveniat ex remotione impedimentorum, facta per præcedentes actus fidei.

Ad ſecundam probationem dicendum, ex actibus indeliberatis nullum habitum generari: quare ſi aliquis poſt actus indeliberatos, ſæpiùs repetitos circa materiam temperantiæ, ſentiret majorem aliquam facilitatem ad veros actus temperantiæ, hæc facilitas non eſſet ex aliquo præacquiſito habitu, ſed ex ſola impedimentorum remotione facta per actus illos indeliberatos.

15. Objicies tertiò: Ita ſe habet ratio virtutis ad habitum, ſicut bonitas moralis ad actum in eſſe phyſico: Atqui hæc comparatur ad ſubſtantiam phyſicam actûs, ſicut accidens ad ſubjectum: Ergo & illa ad habitum. Major probatur: Ideò bonitas moralis actûs eſt accidentalis entitati actûs, quia eſſe morale ſupponit eſſe phyſicum in quo fundatur, & ordo phyſicus eſt diſtinctus ab ordine morali: Atqui etiam ratio virtutis pertinet ad genus moris, & ratio habitûs ad ordinem phyſicum: Ergo ita ſe habet ratio virtutis ad habitum, ſicut bonitas moralis ad actum in eſſe phyſico.

16. Reſpondeo negando Majorem: quia habitus per ſe primò dantur & inclinant ad actum & objectum, prout ſimul habent moralitatem; imò per ſe primò inclinant ad ipſam moralitatem in actu virtuoſo attingendam: unde cùm hæc habitudo ſit prima, debet conſequenter eſſe eſſentialis. At verò in actibus tendentia ad objectum in eſſe moris non eſt prima, ſed ſupponit aliam tendentiam ad objectum in eſſe phyſico. Unde ad probationem in contrarium reſpondeo, quòd quamvis eſſe morale, quod eſt formaliter tale, ſupponat entitatem phyſicam, quia eſſe morale ſuperinducitur entitati naturali ab agente moraliter, non tamen eſſe morale, quod eſt tale ſolùm cauſaliter & virtualiter: eſt autem hæc differentia inter actum & habitum virtuoſum, quòd in illo reperitur eſſe morale formaliter ut tale, non autem in iſto, qui ſicut non eſt formaliter liber, ita nec eſt formaliter moralis: quare non ideò dicitur moralis, quaſi in eo exiſtat formaliter moralitas, ſed quia eſt cauſa moralitatis, & eam virtute continet. Quia ergo illud quod eſt virtualiter tale, non diſtinguitur ab eo quod eſt formaliter tale, ſicut calor virtualis Solis non diſtinguitur à luce, ideò moralitas habitûs, quæ eſt tantùm virtualis, non debet diſtingui ab entitate phyſica, nec pertinet ad genus moris, niſi reductivè, quatenus eſt principium moralitatis. Et hujus rei exemplum habemus in eſſe artificioſo, prout reperitur in actibus, ſeu effectibus, & prout reperitur in habitu artis: nam ſecundùm priorem rationem pertinet formaliter ad genus artificiale, & ideò præſupponit aliquam entitatem naturalem in qua fundatur; ſecundùm poſteriorem verò non pertinet ad genus entis artificialis, ſed ad ordinem naturæ; & ita non præſupponit aliquam entitatem tanquam fundamentum, ſed pertinet ad primam & ſubſtantialem entitatem actûs. Aliam ſolutionem adhibent Salmanticenſes, ſuſtinendo quod moralitas reperiatur etiam formaliter in habitu: ſed iſta videtur melior & facilior.

ARTICVLVS II.

An virtus humana ſit habitus operativus, & quæ ſit ratio ex parte actûs, ad quam per ſe concurrit?

17. DURANDVS, Aureolus, & alij antiqui Theologi, negant habitum virtutis influere activè in operationem, & volunt ad illam ſolùm diſpoſitivè concurrere, nimirum ut diſpoſitionem paſſivam ipſius potentiæ. Alij verò Theologi communiter docent habitum virtutis ſimul cum potentia efficienter influere in ipſum actum: ſed quia multæ rationes in eo reperiuntur, nempe entitas & ſubſtantia phyſica, bonitas moralis, modus intenſionis ſeu radicationis in ſubjecto, facilitas & promptitudo, adhuc difficultas eſt & controverſia inter Authores, quid ex his virtus per ſe attingat in actu? Gotfredus enim quodlib. 9. qu. 4. exiſtimat habitum virtutis non concurrere niſi ad intenſionem actûs, confortando potentiam, & adjuvando illam ut fortiùs & intenſiùs operetur. Vazquez autem & Monteſino aſſerunt concurrere ſolùm ad modum facilitatis; Suarez verò ad moralitatem, non verò ad facilitatem, quam dicit non eſſe modum in actu, ſed puram denominationem extrinſecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facilè operante. Alij denique aſſerunt, habitum virtutis influere in omnia quæ reperiuntur in actu virtuoſo. Ita Capreolus, Caietanus, Martinez, & communiter Thomiſtæ.

§. I.

Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur.

18. DIco primò, virtutem humanam eſſe habitum operativum, ſimulque cum potentia in actum virtutis influere. Ita D. Thomas art. 2. ubi ſic concludit: *Et ideò de ratione virtutis humanæ eſt, quod ſit habitus operativus.* Idem docet D. Auguſtinus libro de bono conjugali, ubi virtutem ait eſſe *habitum quo aliquid agitur.* Item Cicero lib. 1. de natura Deorum, vocat virtutem *actuoſam.* Demum Patroclus apud Homerum Iliade 31. Achillem objurgat, quòd

virtus in eo nihil ageret: *O virtute quidem, & nullius prædita frugis*, quasi contra virtutis naturam sit, non uti illâ ad operandum, seu esse sterilem ac infœcundam. Unde Ambrosius lib. de Isaac cap. 7. virtutis propriam esse fœcunditatem, vitij è contra sterilitatem; indeque summam virtutis pulchritudinem ac speciem, vitij autem deformitatem existere demonstrat in hunc modum: *Speciosa fœcunditas est bonorum operum, contraria enim speciositati sterilitas; quoniam qui privatur specie vel decore, in eo est malum; quod autem malum, hoc sterile & infœcundum. Cujus rei quod evidentius judicium quàm natura est? Terra enim quæ bona est, fertilis atque fœcunda; quæ autem mala, ea jejuna atque sterilis; quæ verò fertilis, hæc decora. Quid enim pleno agro pulchrius, cùm seges fluctuat, cùm poma rutilant, vel cùm vuarum serta dependent, aut baccis onusta olea curvescit, vel viridanti gramine montium vertices, & vallium humilia vestiuntur?* Confirmat hoc nonnullis Scripturæ locis, tùm concludit: *Liquet igitur, decorum id esse quod fœcundum, indecorum quod infœcundum. Similis est causa animæ soli, quia ea decora anima, quæ fœcunda sit meritis, fœcunda consiliis; ea indecora, quæ sterilis infirmitate.* Constat igitur ex SS. Patribus virtutem, habitum operativum esse, neque illam, ut bellè quidam ait, lyræ quam nemo unquam tangat, vel gladio, qui nunquam è vagina eximatur, similem esse, aut navi quæ ad profectionem adornata, in portu semper consistat.

19. Ratio etiam suffragatur: Perfectio enim potentiæ ut activæ, non potest non esse activa: Sed virtus humana seu moralis est perfectio potentiæ ut activæ: Ergo operativa est. Major patet: nam perfectio debet esse juxta naturam rei perfectibilis; unde perfectio potentiæ activæ debet ad lineam activi pertinere. Minor verò suadetur: tum quia virtus moralis perficit potentiam in ordine ad suum finem, nempe operationem: tum etiam quia virtus moralis, cùm sit habitus mensuratus per regulas rationis, debet perficere potentiam ad vivendum secundùm rationem: unde cùm vivere dicat actum secundum seu operationem, virtus moralis perficit potentiam ad operandum, subindeque est perfectio potentiæ ut activæ.

20. Confirmatur: Virtus est potentiæ ratio agendi: Ergo est activa. Consequentia patet, Antecedens probatur. Illud dicitur ratio agendi respectu potentiæ, cui assimilatur effectus procedens à potentia: Sed actus virtuosus procedens à potentia, assimilatur virtuti; nam dicit eandem tendentiam, & sub eadem ratione ad objectum, quàm virtus: Ergo virtus est potentiæ ratio agendi.

21. Dico secundò, virtutem moralem concurrere ad omnes rationes, tam physicas, quàm morales, repertas in actu: cum hac tamen differentia, quòd per se primò concurrit ad bonitatem moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, ita ut de formali per se attingat utrumque; ad entitatem verò physicam ipsius præcisè sumptam non concurrit per se, benè tamen ut substratam bonitati morali, ejusque facilitati.

22. Probatur prima pars conclusionis: Potentia & habitus virtutis moralis indivisè concurrunt ad actum, quia efficiunt unicum principium, ex facultate naturali & complemento ipsius constitutum; unde habitus virtutis moralis debet priùs in ipsa potentia recipi vitaliter, ad hoc ut det ipsi facilè & delectabiliter operari, antequam ipsa operetur, & consequenter dat illi facilitatem ad totum actum: Ergo habitus virtutis moralis concurrit ad omnes rationes, tam physicas quàm morales, repertas in actu virtutis. Consequentia patet: nam si influxus potentiæ & habitûs sit indivisus ex parte principii, erit etiam indivisus ex parte termini.

23. Deinde suadetur eadem pars, impugnando in particulari tres sententias oppositas supra relatas. Et in primis quòd habitus virtutis non habeat solùm concurrere ad intensionem actûs, patet: quia stat potentiam habere habitum, & tamen non habere actum intensiorem, sed minùs intensum; habitibus enim utimur quando & quomodo volumus.

Deinde, quòd non concurrat ad solam facilitatem actûs, probatur: Tum quia non potest intelligi concurrere ad facilitatem, nisi hoc ipso concurrat ad substantiam actûs, & moralitatem; nam ideò habitus concurrit ad facilitatem actûs, quia reddit actum facilem potentiæ; ideò autem reddit actum facilem, quia dat potentiæ virtutem completam ad speciem tam physicam quàm moralem; si enim potentia esset secundùm se ad hoc completa, facilè illum produceret, ut patet de illis actibus ad quos non indiget habitu: Tum etiam quia actus est per se effectus habitûs in omni ea ratione in qua illi assimilatur: Sed non assimilatur in sola facilitate, sed etiam in specie & tendentia ad objectum: Ergo &c.

Tertiò quòd habitus virtutis concurrat ad ipsum modum facilitatis, ex eo patet quòd habitus det potentiæ faciliter & delectabiliter operari. Nec valet si dicas, facilitatem in actu virtutis non esse modum, sed puram denominationem extrinsecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facilè operante. Nam quòd facilitas sit modus intrinsecus, quo actus redditur facilis, docet expressè S. Thomas in 1. dist. 17. qu. 2. art. 4. ubi sic ait: *In actu animæ est plura considerare, scilicet speciem, & modum, & effectum.* Et explicans hunc modum subdit: *Modus autem quem ponit habitus in opere, est facilitas & delectatio, ut dicit Philosophus 2. Ethicorum.*

24. Secunda verò pars conclusionis, quæ asserit virtutem per se primò concurrere ad bonitatem moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, ostenditur quoad utrumque. Quoad primum quidem ex Aristotele, & D. Thoma: Aristoteles enim 2. Ethic. cap. 5. dicit potentias esse per quas sumus potentes irasci vel misereri, sed habitus, quibus benè vel malè. Et D. Thomas in 4. dist. 49. qu. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 2. *In actu* (inquit) *duo est considerare, scilicet substantia actûs, & forma ipsius à qua perfectionem habet: actûs ergo secundùm substantiam principium est naturalis potentia, sed secundùm formam suam principium est ejus habitus.*

25. Deinde probatur ratione: Ad illud per se primò concurrit habitus virtutis moralis, ad quod producendum potentia naturalis indiget tali habitu, ut constat ex ipsis terminis: Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis mo-

talis ad producendum actum moraliter bonum, A
ſive ad cauſandam in actu bonitatem moralem; potentia quippe naturalis ſecundùm ſe eſt tantùm potens producere actum, quantùm ad ſubſtantiam, ut autem ipſum producat quantùm ad bonitatem moralem, indiget habitu virtutis moralis, ex influxu rationis cauſato: Ergo habitus virtutis moralis per ſe primò concurrit ad bonitatem moralem actûs, tanquam ad rationem productam.

Quod verò per ſe concurrat ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipſius, manifeſtum videtur: Nam in hoc differt vis potentiæ ſuperioris communicata inferiori per modum tranſeuntis, ab ea quæ communicatur B
per modum habitûs, ſeu formæ completæ, conſtituentis principium perfectum & connaturale actûs, quòd prima non tollit difficultatem, ſecunda verò inducit facilitatem & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis, per ſe primò concurrit ad facilitatem conjunctam bonitati morali actûs, tanquam ad complementum & modum ipſius bonitatis, ita ut de formali & per ſe attingat utramque.

Tertia denique pars, quæ dicit habitum virtutis moralis non efficere per ſe entitatem actûs virtuoſi, ſed ſolùm per accidens & ſecundariò, inquantum ſcilicet eſt ſubſtrata bonitati morali, ejuſque facilitati, probatur primò ex Ariſtotele 2. Ethic. cap. 5. dicente, *potentias eſſe per quas ſumus potentes iraſci & miſereri, ſed habitus, quibus benè vel malè:* ubi Ariſtoteles reducit influxum habitûs ſolùm in bonitatem vel malitiam actûs, nequaquam verò in ſubſtantiam & entitatem. Idem docet D. Thomas in 4. diſt. 49. qu. 1. art. 2. quæſtiunc. 2. ubi etiam attribuit totam ſubſtantiam actûs ſoli potentiæ, formam verò, nempe bonitatem habitui, ut conſtat ex verbis quæ ſupra retulimus. C

27. Probatur ſecundò eadem pars ratione fundamentali: Habitus ſolùm influit per ſe in id quod vires potentiæ excedit: Sed entitas phyſica actûs virtuoſi non excedit vires potentiæ: Ergo habitus virtutis moralis & acquiſitæ, non influit per ſe in entitatem phyſicam actûs virtuoſi, ſed per accidens tantùm & ſecundariò, inquantum ſcilicet talis entitas eſt ſubſtrata bonitati morali, ejuſque facilitati. Major patet: nam ut ait D. Thomas quæſt. ſequenti art. 6. *Cùm per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad benè agendum, ubi ad hoc non ſufficit propria ratio potentiæ.* Minor verò ſuadetur: Actus enim v. g. potentiæ iraſcibilis aut concupiſcibilis, ſecundùm entitatem phyſicam conſideratus, nihil aliud dicit quàm paſſionem appetitûs ſenſitivi, ut præſcindit ab ordine rationis: Atqui E
paſſio illa ſic ſumpta, nihil habet quod excedat vires potentiæ elicitivæ, vel quod participet ex altiori potentia; cùm videamus hujuſmodi potentias in brutis elicere ſimiles actus paſſionum, & ſæpiùs magis intenſos, quamvis non ſit in eis potentia ſuperior à qua dependeant. Addè quod in quolibet actu debet aſſignari aliquid per ſe correſpondens potentiæ, elicitivæ, quod aliud eſſe non poteſt, quàm entitas phyſica: Ergo &c.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBJICIES primò contra primam concluſionem: Effectus cauſæ æquivocæ non producit effectum ſimilem ſuæ cauſæ; ſicut quia omne generabile eſt effectus Solis, nullum generabile poteſt producere effectum ejuſdem rationis cum Sole: Sed actus moralis eſt cauſa æquivoca virtutis, cùm non ſint ejuſdem ſpeciei & rationis: Ergo virtus non cauſat actum moralem, ſubindeque non eſt habitus operativus. 28.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: actus enim moralis non eſt propriè cauſa æquivoca habitûs; quia cauſa æquivoca eſt principalis, actus autem non cauſat habitum principaliter, ſed inſtrumentaliter, ſaltem quantùm ad permanentiam, in qua habitus excedit actum, quamvis ſit cauſa principalis ſecundùm tendentiam quam habitus dicit ad objectum, cùm ſecundùm hanc rationem ſit ejuſdem ſpeciei cum illo. Habitus ergo & actus quantùm ad aliquid ſunt cauſæ univocæ, & quantùm ad aliud cauſæ inſtrumentales: ſi enim conſiderentur quantùm ad tendentiam ad objectum, cùm ſit ejuſdem ſpeciei in utroque, ſecundùm hanc tendentiam ſunt cauſæ univocæ, & ſic non implicat actum cauſare tendentiam in habitu, & habitum ſimilem tendentiam in actu; ſicut non repugnat filium genitum generare alium patri ſimilem. Si verò ſpectentur quantùm ad diverſum modum quo participant hujuſmodi tendentiam ad objectum, ſunt ſibi cauſæ inſtrumentales & principales, ſecundùm diverſam rationem: nam habitus dicit hanc tendentiam per modum permanentis, in quo excedit actum, qui eam ſolùm participat per modum tranſeuntis: è contra verò actus ex alio capite eam importat per modum actûs ſecundi, & ultimæ actualitatis; & ſecundùm hanc rationem excedit habitum, qui eam ſolùm habet per modum D
actûs primi; & ſic actus inſtrumentaliter ſolùm, & ut virtus potentiæ ſuperioris, producit ſimilem habitum, ut hic dicit tendentiam permanentem; & habitus etiam inſtrumentaliter ſimilem actum, ut actus importat tendentiam per modum ultimæ actualitatis. Præterea habitus ut dicit tendentiam permanentem, producit principaliter, ſeu, ut cauſa principalis, actum, ut hic importat tendentiam tranſeuntem; è contra verò actus, ut dicit ultimam actualitatem, producit principaliter habitum, inquantum iſte importat ſolùm rationem actûs primi. 29.

Objicies ſecundò: Si habitus virtutis concurrit activè cum potentia ad producendum actum, vel concurrunt ut duæ cauſæ totales, vel ut partiales? Non primum, quia plures cauſæ totales non concurrunt ad eundem numero effectum: nec ſecundum, quia cauſa partialis nequit ſe ſola producere effectum quem cauſat cùm conſortio alterius; potentia autem ſe ſola poteſt producere actum quem cauſat cum habitu virtutis: Ergo &c. 30.

Reſpondeo, habitum & potentiam in ratione cauſæ non ponere in numero, nec eſſe plures cauſas, atque adeò neque propriè totales, neque partiales, ſed poteutiam ſe habere ut cauſam, & habitum ut complementum, ex quo & potentia conſurgit unica cauſa completa: & ita idem poſ- 31.

se potentiam se sola, quod cum habitu, sed cum habitu completè & perfectè, sine illo autem incompletè & imperfectè.

32. Objicies tertiò: Virtus habet solùm disponere potentiam ad agendum: Ergo non concurrit effectivè ad actum. Consequentia probatur: Complexio enim, seu temperamentum corporis, sanitas, & alia similia, disponunt potentiam operativam ad actus virtutis, & tamen non concurrunt effectivè: Ergo nec virtus.

33. Respondeo negando Consequentiam, & paritatem: Virtus enim potentiam operativam disponit per se, directè, & positivè, tanquam perfectio illam intrinsecè determinans & complens ad operandum: complexio verò, sanitas, & alia hujusmodi, per accidens tantùm, & indirectè disponunt potentias operativas, removendo solùm prohibens, non autem influendo in actum: unde non mirum si effectivè non concurrant cum potentia ad actum virtutis, sicut virtus.

34. Objicies quartò contra secundam conclusionem: In actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum, sed totum quod est in illis correspondet voluntati: Ergo etiam in actibus virtutis nihil est per se correspondens habitibus virtutum, sed totum in ipsam potentiam reduci debet. Consequentia manifesta videtur ex paritate rationis. Antecedens probatur: ad entitatem enim & intensionem actûs vitiosi sufficit innata virtus voluntatis, motione divinâ applicata. Idem videtur dicendum de malitia morali, & facilitate ipsius: quia hæc non excedunt vim defectivam voluntatis; per hoc enim quod est ex nihilo, potest in infinitum, & maxima facilitate seipsâ deficere: Ergo in actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum, sed totum quod est in illis correspondet voluntati.

35. Respondeo negando Antecedens: In actibus enim vitiosis est aliquid per se correspondens habitibus vitiorum, cum proportione ad ea quæ dicta sunt de actibus virtutum. Unde habitus cujuscumque vitij concurrit ad omnes rationes, tam physicas, quàm morales, repertas in actu vitioso; cum hac differentia, quòd per se primò concurrit ad malitiam moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, ita ut de formali & per se attingat utrumque; ad entitatem verò physicam ipsius, præcisè sumptam, non concurrit per se, benè tamen ad illam ut substratam malitiæ morali, ejusque facilitati. Unde ad probationem in contrarium dicendum, quòd ad entitatem & intensionem physicam actûs vitiosi sufficit innata virtus voluntatis, divinâ motione applicata, si talis entitas & intensio præcisè sumatur, ut sunt in ordine physico; ad malitiam verò moralem, & ad facilitatem ipsius, non sufficit innata virtus voluntatis, sed requiritur ad hæc habitus vitiosus: quamvis enim voluntas ex se sit defectibilis in actu primo, quia est ex nihilo, ut tamen deficiat in ordine morali facilè, & delectabiliter, requiritur ut radicalis ejus defectibilitas per habitus vitiorum compleatur.

36. Objicies quintò: Si virtus moralis attingeret per se primò moralitatem, specificaretur ab ea: Consequens est falsum: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris patet, Minor probatur. Si virtus specificaretur à moralitate, deficiente hujusmodi moralitate, deficeret pariter virtus: Sed hoc dici nequit, nam eadem charitas perseverat in patria, ubi tamen non perseverat moralitas, defectu libertatis, quæ est ejus fundamentum: Ergo &c.

Respondeo concessâ sequelâ, de virtute in esse morali, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Et ad ejus probationem dico quòd charitas non perseverat in patria, sub ratione virtutis moralis, sed solùm sub ratione virtutis Theologicæ.

ARTICVLVS III.

Quomodo virtus sit definienda?

37. INTER omnes virtutis definitiones, quæ tum ex Philosopho, tum ex Patribus communiter afferuntur, ea est potissima, quam ex D. Augustini doctrina desumptam tradit Magister in 2. dist. 27. & defendit hîc D. Thomas art. 4. quæ est hujusmodi: *Virtus est bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* In qua definitione qualitas tenet locum generis, reliquæ verò particulæ explicant varias ejus differentias. Nec mirum esse debet quòd hæc definitio tradatur per genus remotissimum, quod est qualitas: quia hic modus definiendi, ut docetur in Logica, est legitimus, dummodo per alias particulas assignentur omnes differentiæ, usque ad infimam; quod reperitur in proposito. Unde per primam particulam, *bona*, explicatur differentia virtutis à vitio, & aliis qualitatibus, quæ rem malè disponunt. Per particulam, *mentis*, designatur subjectum virtutis, quod est potentia rationalis, vel essentialiter, vel participativè, qualis est appetitus sensitivus, qui ut subest rationi, aliquid ex illa participat, & est subjectum virtutis, ut dicemus disputatione sequenti; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus purè corporeis, sive bonis, sive malis. Per particulam, *quâ rectè vivitur*, virtus distinguitur à qualitatibus non operativis immediatè, cujusmodi sunt pulchritudo & sanitas in corporalibus, in spiritualibus verò gratia habitualis, quæ immediatè inhæret substantiæ animæ: ly enim, *vivitur*, significat in proposito operationem vitalem. Per illam particulam, *quâ nemo malè utitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus, quæ possunt ad malum vel falsum inclinare, sive quibus aliquis potest benè vel malè uti, cujusmodi sunt opinio, fides humana, character, & similia. Demum ultimæ particulæ, nempe *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, conveniunt solis virtutibus infusis per se: quæ in eo distinguntur ab acquisitis, quòd istæ acquiruntur nobis operantibus, & activè ad earum acquisitionem concurrentibus; illæ verò sine nostro activo concursu producuntur in nobis, quamvis dispositivè ad earum receptionem per nostros actus Deo cooperemur. Unde si hæ ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti tam intellectuali, & Theologicæ, quàm morali.

38. Objicies primò: Hæc definitio convenit donis Spiritûs Sancti, secundùm omnes suas partes; sunt enim qualitates bonæ, à Deo nobis infusæ, quibus rectè operamur, & quibus ne-

mo potest malè uti, ut patebit ex infrà dicendis. Convenit etiam continentiæ, & perseverantiæ, residentibus in voluntate, ne à passionibus vincatur, quæ tamen, ut docet D. Thomas, veræ virtutes non sunt. Denique convenit synderesi, quæ nec virtus moralis est, nec intellectualis: Ergo non est legitima definitio.

39. Respondeo cum *D.* Thoma infrà qu. 68. art. 1. ad 3. non definiri hîc virtutem, secundùm quod distinguitur à donis, sed secundùm rationem utriusque communem. Quod si velimus restringere definitionem ad virtutes, prout distinguntur à donis, hæc particula, *quâ rectè vivitur*, intelligenda est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundùm regulam rationis: in hoc enim distinguntur virtutes à donis, quòd virtutes reddunt hominem mobilem à ratione, sive illum perficiunt ad sequendum dictamen rationis, per prudentiam perfectæ; dona verò reddunt animam mobilem à Spiritu Sancto, sive disponunt ad sequendum motum & illustrationem extraordinariam Spiritus Sancti, qualis fuit in Beata Appollonia, dum se ultro in ignem pro ipsius martyrio parâtum conjecit, majori Spiritus Sancti igne intus accensa. Ad illud quod de continentia & perseverantia additur, dicendum eas non esse virtutes propriè & simpliciter, quia non sunt principia operationis rectæ, perfectâ & completâ rectitudine, cùm non reducant passiones ad mediocritatem, sed cum illis valde immoderatis permaneant: unde illis non convenit definitio virtutis, in qua particula ista, *quo rectè vivitur*, intelligitur de completa & perfecta rectitudine. Quoad synderesim autem dico illam non esse quidem virtutem moralem, sed quid superius ad virtutes morales, & comparari ad illas, sicut initium & radicem, esse tamen virtutem intellectualem; & sic non esse mirum, si definitio virtutis modo explicato illi conveniat.

40. Objicies secundò: Potest quis malè uti virtute: Ergo illa malè definitur, *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur.* Consequentia patet, Antecedens probatur. Potest quis uti religionis virtute v. g. ad orandum propter vanam gloriam: Sed hoc est malè uti virtute: Ergo &c.

Confirmatur ex Augustino dicente in regula, superbiam bonis operibus insidiari; & ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. asserente ea quæ fiunt à virtutibus, licèt sint justa & temperata, non tamen semper fieri justè & temperatè.

41. Respondeo, cùm D. Thoma hîc art. 4. ad 5. posse aliquem malè uti virtute tanquam objecto, non tanquam principio effectûs: quamvis enim virtus non possit efficere actum malum, potest tamen quis, considerando virtutes quas acquisivit, ex illis superbire: & hæc est mens D. Augustini. Cùm verò quis ex vana gloria movetur ad eliciendum actum virtutis, revera exercet actum malum, licèt talis actus in æstimatione hominum, qui de interiori non judicant, bonus videatur, & ab habitu virtutis elicitus, in quo sensu loquitur Aristoteles: propterea etiam Deuteron. 16. præcepit Deus ut justè quod justum est exequamur.

42. Dices: Non minùs est de ratione virtutis intellectualis inclinare ad verum speculativum, vel practicum, quàm moralis ad bonum morale: Sed hoc non obstante potest virtus intellectualis inclinare ad opus defectuosum, & practicè falsum: potest enim pictor v. g. uti suâ arte ad pingendum cum aliquo defectu, vel Poëta ad condenda carmina defectuosa: Ergo similiter poterit virtus moralis ad actum moraliter malum concurrere.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis artifex utendo arte defectum aliquem committat, ad illum tamen reduplicativè sumptum ars non concurrit, sed solùm ad id quod in ejus opere est bonum in genere artis. Cæterùm aliquando optimus artifex de industria deficit, aut simulat se deficere, & in hac simulatione artem maximè manifestat: unde ad hoc artificium apparenter defectuosum concurrit ars, sed non ad verum defectum, ut talem.

Addo, inter bonitatem artificialem & moralem notabile reperiri discrimen: nam bonitas artificialis, seu conformitas ad unam regulam artis, non destruitur propter defectum & deformitatem ad aliam; quia in una & eadem arte sunt multæ & diversæ regulæ, quarum una non dependet ab alia. At verò bonitas moralis per quamcumque malam circunstantiam tollitur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus: illa enim desumitur ex una regula, & uno judicio prudentiæ, quod non considerat actum humanum secundùm aliquam rationem abstractam & præcisam, sed ut est hîc & nunc omnibus suis circunstantiis vestitus. *Disp. 4. art. 1.*

43. Præter definitionem virtutis jam explicatam, & ex Augustino desumptam, tres aliæ circumferuntur. Prima traditur ab Aristotele 2. Ethic. cap. 6. his verbis: *Virtus est habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* In qua definitione explicatur duplex habitudo virtutis; una quam dicit ad proprium subjectum, tanquam ejus forma, dum dicitur facere bonum habentem; & alia ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus ejus bonum reddit:* & convenit non solùm virtutibus moralibus & Theologicis, sed etiam suo modo virtutibus intellectualibus; quia etiam intellectuales inclinant ad opus bonum in suo ordine, nec possunt unquam ad falsum concurrere, ut ex supra dictis patet.

Secunda habetur apud eundem Philosophum eodem loco, his verbis: *Virtus est habitus electivus, in mediocritate consistens, prout sapiens & prudens dictaverit.* Et ista definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, sed solùm moralibus: virtutes enim intellectuales non sunt electivæ, cùm electio sit solùm in voluntate; virtutes verò Theologicæ non exigunt propriè mediocritatem, ut infrà explicabitur, sed solùm morales, ut justitia, temperantia, & similes, quæ versantur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur secundùm rem, & non sit indivisibile & invariabile, sed secundùm rationem, juxta exigentiam personæ, loci, & aliarum circunstantiarum: aliquando enim cibus v. g. qui est mediocris & temperatus respectu unius, est excedens & intemperatus respectu alterius, & propterea additur: *prout sapiens & prudens dictaverit.*

Tertia desumitur etiam ex Aristotele 3. physic. 3. ubi virtus dicitur *Dispositio perfecti ad optimum*, id est dispositio constituens perfectum, seu complens potentiam in ordine ad actum eli-

ciendum ; nam per ly , *optimum* , intelligitur actus , quia hic pertinet ad ultimum potentiæ complementum. A

DISPVTATIO II.

De ſubjecto virtutum.

Ad quæſtionem 66. D. Thomæ.

CERTVM eſt virtutes , cùm ſint habitus immediatè operativi , non in ipſa eſſentia animæ , ſed in ejus potentiis reſidere , ut probat D. Thomas hîc art. 1 Conſtat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis , nec in potentiis vegetativis , neque in ſenſibus externis ſubjectari poſſe : quia hujuſmodi facultates non ſunt indifferentes ad operandum benè vel malè , ſed omnino determinatæ ad unum modum operandi , ſubindeque nullam ſecundùm ſe habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Unde de quatuor ſolùm potentiis dubitari poteſt, utrum ſint ſubjectum virtutis , nimirum de intellectu , de ſenſibus internis , de appetitu ſenſitivo , & de voluntate : de quibus breviter hîc agendum eſt. B C

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum intellectus & ſenſus interni poſſint eſſe ſubjectum virtutum?

1. NOTANDVM primò , intellectum poſſe conſiderari dupliciter : primò ſecundùm ſe , ſeu ſecundùm id quod ei competit ex propria linea : ſecundò ut ſubeſt motioni voluntatis , cujus proprium eſt movere quoad exercitium intellectum , cæteraſque potentias , in ordine ad proprium objectum , quod eſt finis. D

2. Notandum ſecundò , ex D. Thoma hîc art. 3. duplicem ſolere diſtingui virtutem ; unam quæ eſt talis ſimpliciter , quæ ſcilicet facit actum bonum ſimpliciter , & reddit ſimpliciter bonum habentem , neque ſolùm dat facultatem benè operandi , ſed etiam rectum uſum illius : aliam verò quæ eſt virtus tantùm ſecundùm quid ; quia nec reddit bonum ſimpliciter habentem , nec dat bonum uſum , ſed duntaxat facultatem benè agendi. His præmiſſis , pro reſolutione difficultatis propoſitæ :

Dico primò , intellectum ſecundùm ſe conſideratum , eſſe ſubjectum virtutis ; non tamen virtutis ſimpliciter , ſed tantùm virtutis ſecundùm quid.

3. Prima pars patet : Virtus enim ponitur in illis potentiis , quæ ſunt indifferentes ad diverſum modum operandi circa proprium objectum , benè ſcilicet aut malè , & quæ ſecundùm ſe habent difficultatem in exercendis propriis operationibus : Sed utrumque convenit intellectui ſecundùm ſe conſiderato ; ille enim eſt indifferens ad intelligendum benè vel malè , ſeu ad attingendum objectum ſub ratione veri vel falſi , & ad attingendum verum patitur difficultatem : Ergo in illo poni debet aliquis habitus , quo determinetur , inclinetur , & facilitetur ad attingendum verum. Unde , ut infrà dicemus , in intellectu ſpeculativo dantur tres habitus , nimirum intelligentia , ſcientia , & ſapientia , quibus diſponitur , inclinatur , & determinatur ad attingendum verum immediatè & ſine diſcurſu , atque mediatè & cum diſcurſu.

Secunda verò pars , quæ aſſerit hujuſmodi habitus in intellectu ſpeculativo reſidentes , non eſſe virtutes ſimpliciter , ſed tantùm ſecundùm quid , probatur duplici ratione quam inſinuat D. Thomas hîc art. 3. Prima eſt : Virtus ſecundùm quid eſt illa quæ tribuit tantùm facultatem benè operandi , non verò rectum uſum illius , ſeu applicationem ejus in ordine ad finem honeſtum : Sed virtus recepta in intellectu ſecundùm ſe conſiderato , & ut prævenit motionem voluntatis , tribuit ſolùm facultatem benè operandi , putà ſcientia benè intelligendi , non verò rectum uſum illius , ſeu applicationem actûs in ordine ad finem honeſtum ; quia cùm finis honeſtus ſit objectum voluntatis , nulla potentia poteſt ad eum ordinare ſuum actum , niſi ex voluntatis motione : Ergo ſolùm virtus ſecundùm quid poteſt recipi in intellectu , ſecundùm ſe conſiderato , & ut prævenit motionem voluntatis in ordine ad finem honeſtum. 4.

Secunda ratio D. Thomæ eſt : Virtus ſimpliciter reddit habentem ſimpliciter bonum : Sed virtus intellectûs ſecundùm ſe ſumpti non reddit habentem ſimpliciter bonum : Ergo non eſt virtus ſimpliciter. Major patet , Minor probatur. Ex hoc enim quod aliquis habet ſcientiam Theologiæ , vel Philoſophiæ v. g. non dicitur bonus ſimpliciter & abſolutè , ſed ſecundùm quid , & cum addito , ſcilicet bonus Theologus , & bonus Philoſophus : unde Theologus , ſi ſit peccator , denominatur ſimpliciter malus. 5.

Dico ſecundò , intellectum , ut mobilem à voluntate per affectum boni honeſti & moralis , eſſe ſubjectum virtutis ſimpliciter. Ita S. Thomas articulo citato , & ſequitur ex præcedenti concluſione. Habitus enim , qui nedum dant facultatem benè operandi , ſed etiam rectum uſum illius facultatis , ſunt virtutes ſimpliciter : Atqui habitus afficiens intellectum , ut mobilem à voluntate per affectum boni honeſti & moralis , dant nedum facultatem benè operandi , ſed etiam rectum uſum illius : Ergo ſunt virtutes ſimpliciter. Major patet ex dictis in præcedenti concluſione , Minor verò probatur. Ex eo enim quod aliquis habitus afficit intellectum , ut mobilem à voluntate ex affectu boni honeſti & moralis , nedum rectificat intellectum , ſed etiam voluntatem moventem , & eam inclinat ad rectè movendum : Sed hoc eſt dare rectum uſum : Ergo &c. 6.

Confirmatur : Virtus quæ eſt in intellectu , ut mobili à voluntate per affectum boni honeſti , tendit in bonum honeſtum & morale , quod eſt bonum ſimpliciter , & denominat ſimpliciter bonum habentem : Ergo eſt virtus ſimpliciter. Ex quo E

Inferes primò , prudentiam eſſe virtutem ſimpliciter , non verò fidem , vel artem. Nam prudentia afficit intellectum practicum , ut mobilem ex amore boni honeſti & moralis ; licèt enim tendat ad verum agibile , tanquam ad rationem *ſub qua* , ejus tamen ratio *quæ* , eſt bonum morale , ut tale , vel eſt verum , non purè intellectuale & ſpeculativum , ſed morale & practicum , 7.

quod consistit in conformitate ad appetitum rectum: fides verò & ars, licèt sint in intellectu ut mobili à voluntate, non afficiunt tamen ipsum, ut mobilem per affectum boni honesti & moralis, sed fides perficit ipsum formaliter ut mobilem affectu veri revelati à prima veritate, & ars ut mobilem affectu rectitudinis artificiosæ. Ex quo fit, quod aliquis possit exercere opus artis, & elicere actum fidei, ex vana gloria: quia vana gloria, utpote malum morale, non repugnat fini & bonitati artis, neque veritati speculativæ, quam inspicit fides. A

8. Nec dicas hanc doctrinam esse contrariam D. Thomæ, qui hîc art. 3. formaliter asserit fidem esse virtutem simpliciter. Respondetur enim D. Thomam loqui de fide, non secundùm se & præcisè sumpta, quomodo in præsenti eam sumimus, sed ut formata per charitatem, quâ ratione induit simpliciter esse virtutis. B

Addo fortè D. Thomam numerare fidem inter virtutes simpliciter, quia licèt ex se non faciat actum omni ex parte bonum, sed solùm in certo genere; in hoc tamen convenit cum virtute simpliciter dicta, quod quia inclinat voluntatem in sui usum in propria materia, non potest C actum oppositum compati, sicut eum compatiuntur virtutes secundùm quid: si enim aliquis etiam ex industria discredat aliquem fidei articulum, aût de ipso dubitet, fidem amittit; cùm tamen faciens demonstrationem ex industria malè concludentem, in nullo lædat habitum Logicæ. Imò fides in hoc excedit virtutes morales acquisitas, quòd illa nec etiam in statu imperfecto compatitur actum oppositum, quem tamen virtutes morales utcumque compatiuntur; siquidem justitia acquisita non destruitur omnino primo actu contrario, quamvis à statu perfecto dimoveatur; fides verò etiam simplici dubio evanescit.

9. Inferes secundò, virtutem non dici univocè, sed analogicè de virtute purè intellectuali (cujusmodi sunt scientia, sapientia, intelligentia, D & ars) & de virtute morali, quæ habet tendere in bonum morale: ita colligitur ex S. Thoma infrà qu. 61. art. 1. ad 1. ubi dicit, quod sicut ratio entis, etiam secundùm rationem communem entis, participatur inæqualiter à substantia & accidente, & consequenter analogicè; ita & ratio communis virtutis à virtute morali & purè intellectuali. Et ratio est, quia virtus est nomen impositum ad significandum simpliciter principium rectitudinis moralis, ex quo postea translatum est ad significandam per quandam metaphoram quamlibet rectitudinem, etiam in esse physico, qualis est rectitudo intellectûs cognoscentis res ut sunt in se: unde consequenter dicendum est, hanc analogiam esse proportionalitatis E metaphoricæ.

Nec obstat, quod virtutes intellectuales (ut infrà dicemus) sint simpliciter perfectiores moralibus, utpote pertinentes ad nobiliorem potentiam: quia benè stat, illud quod est simpliciter minùs perfectum alio, significari aliquo nomine, quod sibi soli simpliciter conveniat, alteri verò perfectiori, secundùm quid tantùm; ex eo quod tale nomen est primariò impositum ad significandum imperfectius, ut contingit in proposito.

10. Dico tertiò, in sensibus internis nullas subjectari virtutes. Ita S. Thomas hîc articulo 5.

Probatur ratione ipsius: Virtus debet poni in illa potentia, quæ est consummativa boni operis: At cognitio veri, quæ est opus bonum potentiæ cognoscitivæ, non consummatur in potentiis sensitivis apprehensivis, sed duntaxat in intellectu: Ergo licèt ponantur virtutes in intellectu, non tamen in sensibus internis. Major patet: virtus enim habet opus perfectum, cùm sit dispositio perfecti ad optimum. Minor etiam non est minùs evidens: nam potentiæ sensitivæ apprehensivæ, sunt quasi præparatoriæ & dispositivæ ad cognitionem intellectûs, cujus proprium est attingere verum: Ergo cognitio veri non consummatur in sensibus internis, sed solùm in potentia intellectiva.

Articvlvs II.

Vtrum in appetitu sensitivo sint virtutes propriè dictæ?

CERTVM est apud omnes, quod si appetitus sensitivus sumatur secundùm rationem communem homini & bruto, non potest esse subjectum virtutis, nec ullius habitus: sed si consideretur prout in homine obedire potest voluntati, non despoticè sicut membra externa, sed duntaxat politicè, concedunt quidem omnes habitum aliquem subjectari in appetitu sensitivo hominis, quo inclinetur & determinetur ad obediendum voluntati; sed negant aliqui talem habitum veram rationem virtutis moralis habere, subindeque existimant virtutes propriè dictas in appetitu sensitivo non reperiri. Ita docent D. Bonaventura in 3. dist. 33. art. 1. qu. 3, Scotus ibidem qu. unica, & Vazquez hîc disp. 87. cap. 2. Opposita tamen sententia, quæ veras virtutes in appetitu sensitivo hominis agnoscit, est expressa D. Thomæ hîc art. 4. & Discipulorum ejus, quos sequuntur plures ex Recentioribus. Unde sit 11.

§. I.

Sententia D. Thomæ suadetur.

DICO igitur, appetitum, sensitivum hominis, ut natum obedire politicè rationi, esse subjectum virtutis propriè dictæ, putà fortitudinis, & temperantiæ.

Probatur primò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 3. 12. ubi ait quod temperantia & fortitudo sunt partium irrationalium: per partem autem irrationalem intelligit appetitum sensitivum; quia cùm intellectus & voluntas sint potentiæ spirituales animæ, pertinent consequenter ad ejus rationem: Ergo juxta Aristotelem aliquæ virtutes propriè dictæ residunt in appetitu sensitivo.

Nec valet quod dicunt aliqui ex Adversariis, nimirum Aristotelem per partem irrationalem intelligere voluntatem, sicut & per rationalem, solum intellectum. Non valet, inquam, tùm quia cùm voluntas consequatur rationem, & sit appetitus rationalis, non nisi incongruè pars irrationalis dici potest: tum etiam quia idem Philosophus 1. Ethic. cap. ultimo, partem illam irrationalem, quam dicit esse subjectum virtutis, *vocat vim concupiscendi*, quo nomine non potest intelligi voluntas, sed solùm appetitus concupiscibilis.

Probatur secundò conclusio: Temperantiæ 13.

v. g. prout reſidet in appetitu ſenſitivo, convenit A cum proprietate definitio virtutis ex Auguſtino deſumpta, & diſp. præcedenti art. 3. explanata: Ergo illa eſt virtus propriè dicta, ſubindeque in appetitu ſenſitivo hominis virtutes propriè dictæ ſubjectari poſſunt. Utraque conſequentia patet, Antecedens probatur diſcurrendo per ſingulas particulas illius definitionis. In primis enim habitus, quo concupiſcibilis inclinatur ad appetendum cibum v. g. juxta regulam rationis, eſt bona qualitas, cùm benè & conſonè ad naturam hominis diſponat talem potentiam. Deinde eſt qualitas mentis: quia ut loco citato dicebamus, per mentem non intelligitur ſub- B ſtantia animæ, vel ſolus intellectus, aut voluntas, ſed quælibet potentia particeps rationis, qualis eſt appetitus ſenſitivus ut eſt in homine, ut patebit ex infra dicendis. Rurſus eſt id quo rectè vivitur: quia eſt principium actûs temperati, rectæque rationi conformis. Demum tali habitu non poſſumus malè uti, quia cùm ſit impreſſio quædam ſeu participatio rationis & prudentiæ, eſſentialiter reſpicit actum rectum & virtuoſum, neque ad actum aliqua parte vitioſum, qui eſſet malus ejus uſus, poteſt concurrere. Nihil ergo deeſt illi ad veram virtutis rationem.

14. Nec minus propriè tali habitui conveniunt C definitiones Ariſtotelis, quas loco citato adduximus. Eſt enim *diſpoſitio perfecti ad optimum*, cùm reddat perfectum appetitum, & diſponat ad optimum ejus actum, qui eſt appetere ſecundum regulam rationis. Similiter eſt *habitus electivus in mediocritate conſiſtens*; cùm appetitus ratione temperantiæ attingat medium inter extrema vitioſa, & producat actum in ea mediocritate, quam prudentia dictat. Imò ex eo quod talis habitus ſit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in paſſionibus, juxta præſcriptum & regulam prudentiæ; quatenus appetitus rectè diſpoſitus, inducit intellectum, ut rectè judicet ſecundùm illam diſpoſitionem, ac D proinde voluntatem ut rectè eligat; quia qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei, & talia appetit, ſicque judicat, ſicut eſt affectus.

Probatur tertiò concluſio ratione deducta ex doctrina quam tradit S. Thomas in quæſtione de virtutibus art. 4. ubi docet, ad hoc ut in aliqua potentia reperiantur virtutes propriè dictæ, tres conditiones requiri. Prima eſt quod talis potentia apta ſit moveri & regulari à potentia ſuperiori: & defectu hujus conditionis, in intellectu agente nulla eſt virtus. Secunda eſt, quod non ſit omnino determinata ad unum modum operandi, ſed habeat aliquam indifferentiam, ratio- E ne cujus poſſit ferri in contrarium: & defectu iſtius conditionis (ut ſuprà annotavimus) in membris externis, & in ſenſibus tam internis, quàm externis nulla eſt virtus. Tertia denique, quod talis potentia ſit conſummativa actus virtuoſi, & non tantùm præparativa vel inchoativa: quia virtus habet opus perfectum, cùm ſit diſpoſitio perfecti ad optimum, perfectio autem conſiſtit in conſummatione: unde quia cognitio veri non conſummatur in viribus ſenſitivis apprehenſivis, in illis non ſunt virtutes, quibus cognoſcitur verum, ſed ſolùm in intellectu, ut articulo præcedenti oſtendimus. Atqui tres illæ conditiones reperiuntur in appetitu ſenſitivo hominis in ordine ad proprios actus: Ergo ille ſubjectum virtutis propriè dictæ eſſe poteſt. Minor probatur quoad ſingulas conditiones. Et in primis quod appetitus ſenſitivus ſit potentia apta moveri & regulari per potentiam ſuperiorem, ſcilicet per rationem, conſtat experientiâ: nam viri probi moderantur paſſiones appetitus ſenſitivi ſecundùm dictamen rationis, & ſic in eis appetitus ſenſitivus obedit rationi moventi & regulanti. Deinde quod appetitus ſenſitivus, ut eſt in homine, non ſit omnino determinatus ad unum modum operandi, patet ex eo quod ſæpe contra rationem operatur, & aliquando ſequitur ductum rationis. Demum quod idem appetitus ſit conſummativus actûs virtuoſi, & non tantùm præparatiuus vel inchoativus illius, non minùs videtur manifeſtum: cùm enim virtutes morales verſentur circa paſſiones quæ in appetitu ſenſitivo ſubjectantur, completè habent ſuum opus, ubi actus & paſſiones ipſius appetitûs ad medium & regulam rationis fuerint reducta, quidquid ſit de actibus externis; 15. unde ſufficeret ut aliquis eſſet fortis, quod haberet paſſiones iraſcibilis perfectè rationi ſubjectas, licèt externam pugnam non ſuſtineret: Ergo tres conditiones requiſitæ, ut aliqua potentia ſit ſubjectum virtutis, in appetitu ſenſitivo reperiuntur.

Denique ſuaderi poteſt concluſio, oſtendendo fortitudinem & temperantiam in appetitu iraſcibili & concupiſcibili ſubjectari. Ibi ponenda eſt aliqua virtus, ubi eſt difficultas ad attingendum illius objectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem ad attingendum objectum fortitudinis aut temperantiæ, ſed tantùm appetitus ſenſitivus: Ergo fortitudo & temperantia non in voluntate, ſed in appetitu ſenſitivo ſubjectantur. Minor conſtat: quia eſſentia & effectus formalis habitûs, maximè virtuoſi, eſt tollere difficultatem, ſeu facilitare potentiam in qua eſt, ad attingendum promptè & faciliter proprium objectum. Minor autem probatur: Objectum à quo ſpecificantur prædictæ virtutes, eſt moderantia paſſionum: Sed potentia quæ patitur difficultatem ad attingendum tale objectum, eſt ſolus appetitus ſenſitivus, non autem voluntas: Ergo &c. Major conſtat: fortitudo enim habet moderari paſſiones iraſcibilis, ſcilicet timorem & audaciam, maximè contra pericula mortis; temperantia verò amorem, deſiderium, atque delectationem, circa delectabilia tactûs & guſtûs. Minor probatur: Voluntas non habet difficultatem circa bonum rationis proprium, ut infrà dicemus: Sed moderantia paſſionum eſt bonum rationis proprium, & proportionatum reſpectu voluntatis; moderatio enim paſſionum eſt bonum conforme rationi & inclinationi naturali voluntatis, ut magis patebit ex dicendis articulo ſequenti: Ergo voluntas nullam patitur difficultatem in admittendo objecto prædictarum virtutum, ſed tantùm appetitus ſenſitivus, ſubindeque in iſto ſunt ponendæ virtutes moderativæ paſſionum, non verò in voluntate.

Si autem quæratur, quomodo illæ virtutes habeant moderari paſſiones? Reſpondeo illas moderari dupliciter, efficienter ſcilicet, & formaliter: efficienter quidem, quatenus eliciunt actus oppoſitos paſſionibus immoderatis; formaliter verò, quatenus informando appetitum, diſponunt & inclinant ipſum ad propria objecta, conformiter tamen ad rationem, ac per hoc iſtæ 16. paſſiones non inſurgunt ita vehementes.

§. II.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16. OBIICIES primò cum Scoto: Virtus humana solùm potest esse in illa potentia, quæ est propria hominis inquantum homo est: Atqui appetitus sensitivus non est hujusmodi, sed communis hominibus & brutis: Ergo virtus humana seu moralis non potest in illo subjectari.

17. Huic argumento patet responsio ex dictis initio hujus articuli, ubi advertimus non esse sermonem de appetitu sensitivo secundùm se, sed prout in homine aliquid rationis participat, quo pacto non convenit brutis.

18. Objicies secundò: Virtus moralis est habitus electivus, ut patet ex ejus definitione, disputatione præcedenti adducta: Sed habitus existens in appetitu sensitivo non est electivus; cùm electio non sit actus appetitus sensitivi, sed solius voluntatis, ut docet D. Thomas suprà qu. 13. art. 2. Ergo habitus existens in appetitu sensitivo virtus moralis esse nequit; subindeque non in tali appetitu, sed in sola voluntate, virtutes morales subjectantur.

19. Respondeo omnem virtutem moralem esse quidem habitum electivum; in eo tamen differre virtutes morales quæ versantur circa passiones, & residentin appetitu sensitivo, ab aliis quæ non habent moderari passiones, & in voluntate subjectantur, quòd istæ sunt habitus electivi formaliter, directè, & immediatè, quia directè & immediatè efficiunt electionem, quæ in voluntate residet; illæ verò sunt habitus electivi solùm participativè, indirectè, mediatè, & completivè: tum quia eliciunt actum appetitûs, in quo electio voluntatis & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando passiones appetitûs, quæ electionem debitam perturbant, indirectè & mediatè ad illam conducunt: tum denique, quia licèt ipsam electionem directè non eliciant, efficiunt tamen actum appetitûs sensitivi executivum & completivum illius, subindeque habitus electivi executivè & completivè dici possunt. Quam doctrinam & solutionem fusè expendunt Salmanticenses hîc disp. 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thomæ testimoniis illustrant.

20. Dices, Ex hac solutione sequi, quod in voluntate debeat poni virtus aliqua ad producendam illam electionem, ad quam indirectè solùm & mediatè virtutes temperantiæ & fortitudinis in appetitu sensitivo existentes concurrunt: Sed hoc dici nequit, alioquin ad moderandas passiones requirerentur duo genera virtutum moralium, quarum aliæ in voluntate, aliæ in appetitu sensitivo existerent: Ergo &c. Sequela probatur: Antequam passiones appetitûs sensitivi sint moderatæ per habitus fortitudinis & temperantiæ, voluntas patitur difficultatem in eligendo illarum objecto: Ergo ad vincendam talem difficultatem, & ad resistendum passionibus appetitûs irascibilis & concupiscibilis, requiritur aliqua virtus in voluntate.

21. Respondeo negando sequelam: Ut enim articulo sequenti ostendemus, voluntas non eget virtute superaddita, ut tendat in bonum proprium, quale est illud ad quod ordinantur temperantia & fortitudo. Ad probationem in contrarium dicendum est, illam solùm probare quod voluntas ob conjunctionem quam habet cum appetitu rebelli, indigeat habitu continentiæ ad resistendum passionibus concupiscibilis, & habitu constantiæ seu perseverantiæ ad resistendum passionibus irascibilis: illi tamen habitus non habent rationem virtutis, ut docet S. Thomas infrà qu. 58. art. 3. ad 2. quia vera virtus non est in voluntate circa passiones, quandiu non sunt sedatæ, cùm virtus sit dispositio perfecti ad optimum, id est ad perfectam operationem: patet autem quod continentia & perseverantia non sunt in voluntate absque perturbatione passionum, imò ad hoc ponuntur in illa, ut resistat passionibus contra rationem insurgentibus: Ergo sicut prædicti habitus non habent consummare bonum ad quod ordinantur, nimirùm moderantiam passionum, ita nec habent rationem virtutis.

22. Objicies tertiò: Virtus moralis debet habere pro subjecto potentiam liberam: Sed appetitus sensitivus non est potentia libera: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Major est certa: virtus enim moralis debet esse principium actus liberi, & moralis, subindeque subjectari in potentia libera. Minor etiam videtur manifesta: cùm libertas non in parte inferiori & sensitiva, sed in superiori & intellectiva resideat, & sit formaliter in voluntate, & in intellectu radicaliter.

23. Respondet primò Martinez, appetitum sensitivum esse principium actûs liberi, non intrinsecè à libertate existente in ipso, sed extrinsecè ab ea quæ est in actu voluntatis. Sed hæc responsio difficultatem non solvit: cùm enim omnis actus virtutis sit intrinsecè bonus & moralis, debet etiam esse intrinsecè liber, præsertim cùm bonitas moralis supra ipsam libertatem fundetur.

24. Respondent secundò alij ex nostris Thomistis, quod sicut cogitativa in homine ex conjunctione, quam habet cum intellectu, vim aliquam discurrendi participat, ut colligitur ex S. Thoma 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & ad 5. ita appetitus sensitivus, ut est in homine, ex conjunctione quam habet cum voluntate, & ex eo quod utraque potentia radicetur in eadem anima, aliquam libertatem intrinsecam participat, ut docet idem S. Doctor in 2. dist. 21. qu. 1. art. 2. ad 5. his verbis: *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundùm quod potest obedire imperio rationis, & sic in concupiscibili potest esse peccatum.*

25. Verùm licèt hæc doctrina verissima sit, & menti Angelici Doctoris consona, non sufficit tamen ad evacuandam difficultatem argumenti propositi: nam actus virtutis debet esse simpliciter liber, sicut est simpliciter bonus & honestus: libertas verò, quam appetitus à voluntate participat, ob conjunctionem illam habitualem, & radicationem quam habent in eadem anima, tantùm est secundùm quid & imperfecta, & ideò non sufficit ad peccandum mortaliter, nisi consensus voluntatis accedat, sed solùm venialiter, ut in tractatu de peccatis fusè ostendemus. Unde *Disp. 5. art. 2.*

26. Ad objectionem dicendum est cum Salmanticensibus, quod licèt appetitus sensitivus hominis, ex vi conjunctionis quam habet cum voluntate, non evadat simpliciter liber, sed solùm secundùm quid, ex actuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipsum applicat ad operandum, participat intrinsecè libertatem perfectam: unde sicut in ipso ut actualiter moto à voluntate potest reperiri vitium, & peccatum, non solùm veniale, sed etiam mortale; ita prout sic potest esse principium actûs virtuosi, & subjectum virtutis moralis elicitivæ talis actûs.

27. Objicies quartò: In ea solùm potentia resi- A det virtus moralis, quæ potest attingere bonum honestum: Sed appetitus sensitivus nequit hoc bonum attingere; cùm ejus objectum adæquatum sit bonum sensibile corporeum, honesto valde inferius, & ei sæpe contrarium: Ergo virtus moralis in appetitu sensitivo subjectari nequit.

28. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: quamvis enim appetitus rationalis per se primò attingat bonum honestum in communi, & immediatè regulatum per rationem; appetitus tamen sensitivus, ut actualiter motus à ratione & voluntate, per quandam participationem B rationis attingit bonum honestum in particulari, & regulatum per cogitativam; illud enim non est omnino extra lineam sensibilis & corporei, quia licèt sit bonum secundùm rationem, non tamen nisi ut participativè ordo rationis in actu sensitivo habetur; quo pacto induit rationem boni corporei & sensibilis, cùm non sit aliud quàm corporea & sensibilis conformitas hujus actûs cum actu rationis.

29. Objicies quintò, & simul instabis contra præcedentem solutionem: Regula virtutis moralis est prudentia: Sed appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Minor probatur: Appetitus C sensitivus regulatur per apprehensionem sensûs: Sed in sensu non est prudentia: Ergo appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam. Major patet, Minor probatur. Prudentia debet attendere ad omnes circunstantias, & omnia quæ possunt accidere, præcavere: Sed hoc repugnat sensui: Ergo in eo prudentia esse nequit.

30. Respondeo non omnem actum virtutis regulari immediatè per veram prudentiam, sed mediatè, quatenus intellectus per veram prudentiam proponit objectum honestum sensui, & sensus proponit appetitui bonum auditum ab intellectu: unde non opus est quod sensus attendat ad omnes circunstantias, sed hanc circum- D spectionem supponit factam ab intellectu. Si tamen velis dicere, quod sicut in appetitu est quædam libertas participata à voluntate, ita in apprehensione sensitiva, per quam dirigitur, est quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circunstantias actus ab appetitu eliciti potest attingere; nihil dices à veritate, & à principiis supra statutis alienum.

Articvlvs III.

Vtrum in voluntate ponenda sit virtus non E *solùm in ordine ad bonum supernaturale, & bonum naturale alienum, sed etiam in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi?*

Certvm est apud omnes, virtutem non poni in voluntate, nisi ad attingendum bonum honestum & morale, seu commensuratum ad rectam rationem & dictamen prudentiæ: sed cùm tale bonum sit duplex, aliud supernaturale & divinum, quod non potest cognosci nisi per lumen supernaturale, & aliud naturale, quod sumitur per conformitatem ad dictamen naturale intellectus & prudentiæ; & rursum naturale aliud sit proprium illius suppositi in quo est voluntas, cujusmodi est moderatio propriarum passionum; & aliud alienum, quale est reddere alteri quod suum est; quærunt Theologi, an, & in ordine ad quod bonum honestum ex assignatis, ponenda sit in voluntate virtus?

§. I.

Triplici conclusione difficultas resolvitur.

Dico primò, Voluntatem indigere habitu virtutis ad attingendum bonum supernaturale.

Probatur breviter: Voluntas indiget virtute 31. ad attingendum objectum quod excedit proportionem volentis: Sed bonum supernaturale excedit proportionem volentis, quantùm ad speciem, cùm illud sit supra totam speciem naturæ humanæ: Ergo voluntas indiget virtute superaddita ad attingendum bonum divinum & supernaturale, nimirum spe & charitate.

Dico secundò, requiri etiam in voluntate ha- 32. bitum virtutis ad attingendum promptè & faciliter bonum alienum, etiam naturale.

Probatur: Licèt bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis, quantùm ad speciem, sicut bonum supernaturale, eam tamen excedit, quantùm ad individuum; quia uniuscujusque voluntas, hoc ipso quod est radicata in hoc numero suppositi, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum proprij suppositi, juxta illud Philosophi: *Amabile bonum, unicuique verò proprium:* Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale, ut creditoris, patris, benefactoris &c. Et ideò Theologi collocant in ea justitiam, & ejus partes, non tantùm subjectivas, nimirum commutativam, distributivam, legalem, & epikeiam, sed etiam potentiales, ut pietatem, gratitudinem, observantiam, religionem &c. Per quod excluditur error Flaminij, qui lib. 2. de fœlicitate, non sine temeritatis nota, ausus est dicere, *Errorem maximum esse, quod Philosophi & Theologi arbitrantur, virtutes aliquas morales esse in voluntate.*

Dico tertiò, voluntatem respectu proprij boni, saltem ordinis naturalis, non indigere virtute, ac proinde omnes virtutes, respicientes hujusmodi bonitatem, residere duntaxat in appetitu sentiente. Ita communiter docent Thomistæ contra Scotistas, & Patres Societatis; videturque hæc sententia esse expressè Aristotelis, & D. Thomæ: Philosophus enim 3. Ethic. cap. 10. temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu sensitivo, solamque justitiam collocat in voluntate. Idem clarè docet S. Doctor qu. 1. de virtutibus art. 5. ubi sic concludit: *Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto, scilicet charitas & justitia &c. Illas autem virtutes, quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate; quia bonum in ipsis passionibus est quod est secundùm rationem, & ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cùm sit proprium objectum voluntatis.* Quibus ultimis verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat. Nulla enim potentia eget habitu virtutis ad attingendum objectum in

ordine ad quod est per seipsam completa, determinata, & proportionata: Sed voluntas est completa, determinata, & proportionata ad attingendum bonum honestum proprij suppositi: Ergo non indiget habitu virtutis ad illud attingendum. Major patet: habitus enim ad hoc tantùm requiritur, ut potentiam ultimò compleat & determinet ad attingendum objectum; unde si potentia per seipsam est completa & proportionata, superfluè in ea ponitur habitus. Minor verò probatur: Tum quia bonum honestum proprij suppositi non excedit proportionem volentis, neque quantùm ad speciem, cùm sit ordinis naturalis, neque quantùm ad individuum, cùm non sit alienum, sed proprium suppositi appetentis. Tum etiam, quia sicut voluntas, ex quo est appetitus naturæ rationalis, naturâ suâ inclinatur & propendet in bonum ut sic, ideòque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus; ita ex quo est appetitus talis hominis, inclinatur ex se in bonum honestum talis suppositi: sicut enim differentia individualis contrahit voluntatem ut sit hæc numero, ita & ejus inclinationem determinat ad bonum hujus suppositi.

34. Nec valet quod dicunt Adversarij, voluntatem esse quidem naturaliter completam, determinatam, & inclinatam ad bonum physicum proprij suppositi, non tamen ad bonum morale, seu honestum. Non valet, inquam, Tum quia voluntas, cùm sit inclinatio naturæ rationalis, consequens cognitionem intellectivam, debet habere ex se vim proportionatam ad attingendum bonum proprij suppositi rationi consonum; sicut appetitus sensitivus ex eo quod est inclinatio naturæ sensitivæ, sequens cognitionem sensitivam, habet ex se vim completam & proportionatam ad attingendum bonum sensibile seu delectabile proprij suppositi. Tum etiam quia, ut suprà dicebamus, bonum morale & honestum proprij suppositi, non excedit virtutem volentis, neque quantùm ad speciem, neque quantùm ad individuum.

Addunt aliqui, quod sicut cogitativa ex conjunctione ad intellectum, & appetitus sensitivus ex conjunctione ad voluntatem, imperfectam vim quandam discurrendi, & modum aliquem libertatis participant: ita voluntas ex conjunctione quam habet cum intellectu, ut est regula humanorum actuum, mediante syndereſi, rectitudinem quandam naturalem sortitur, per quam inclinatio ejus naturalis ad bonum honestum juvatur & completur. De quo videri possunt Salmanticenses hîc disp. 2. dubio 3. §. 1. ubi hanc doctrinam fusè ac eruditè expendunt.

35. Non magis juvat alia responsio Adversariorum, dicentium non sufficere ad hoc quod voluntas virtute non indigeat ad attingendum bonum honestum proprij suppositi, quod possit absolutè illud attingere, sed insuper requiri quod possit facilè & delectabiliter in illud tendere: quamvis autem (inquiunt) voluntas ex natura sua habeat vim ad attingendum bonum proprium morale, non tamen facilè & delectabiliter. Non magis, inquam, juvat hæc responsio: nam ratio adducta probat, voluntatem posse attingere bonum honestum proprij suppositi, facilè, & delectabiliter; potentia enim proportionata & completa ad aliquod bonum, facilè & delectabiliter ad illud tendit; quia difficultas non potest provenire nisi ex excessu & improportione objecti cum potentia, vel quantùm ad speciem, vel quantùm ad individuum; adeòque si voluntas sit completa & proportionata ex natura sua ad attingendum bonum honestum proprij suppositi, taleque bonum, neque quantùm ad speciem, neque quantùm ad individuum, proportionem voluntatis excedat, ut suprà ostensum est, facilè & delectabiliter illud attinget, totaque difficultas, quæ in hujus boni attingentia reperitur, se tenebit ex parte appetitûs, in quo sunt immoderatæ passiones, electionem boni honesti impedientes vel retardantes: unde in ipso quidem appetitu sensitivo ponendæ sunt virtutes temperantiæ & fortitudinis ad subjiciendas vel moderandas hujusmodi passiones, non verò in voluntate, in qua solùm collocatur justitia, cum aliis virtutibus ei annexis, ad attingendum faciliter & delectabiliter bonum alienum, quod excedit proportionem voluntatis quantùm ad individuum, ut in secunda conclusione declaravimus, & magis patebit ex solutione argumentorum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò: Intellectus ad quodcumque verum rectè attingendum indiget habitu virtutis intellectualis, etiam ad ipsa prima principia, tam speculativa, quàm practica; nam ad speculativa ponitur in illo habitus intelligentiæ, & ad practica syndereſis: Ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum honestum rectè attingendum, etiam ad bonum in communi, & ad bonum honestum proprij suppositi, indigebit habitu virtutis moralis 36.

Respondeo ex D. Thoma infrà qu. 62. art. 3. ad 1. & qu. 1. de virtutibus art. 5. ad 3. negando consequentiam, & paritatem: quia intellectus non est de se in actu primo completus ad cognoscendum, sed sicut indiget speciebus ad quamcumque cognitionem, etiam primorum principiorum, ita & habitu inclinante ad illam: voluntas verò non indiget habitu inclinante in bonum honestum in communi, aut etiam in bonum proprium, quia cùm sit essentialiter appetitus rationalis, est ex se in actu primo inclinata respectu boni honesti in communi; & cùm sit appetitus rationalis talis suppositi, in bonum proprium illius naturaliter inclinatur. 37.

Objicies secundò: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia illum eliciente: Sed à voluntate procedunt plures actus virtutis circa bonum honestum proprij suppositi, ut cùm quis eligit sumere cibum in debita quantitate & aliis circunstantiis: Ergo & virtutes circa tale bonum debent in ea collocari. 38.

Confirmatur primò: Habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuosis in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confirmatur secundò: Voluntas per actus vitiosos etiam circa bonum proprium, acquirit habitum vitij: Ergo per virtuosos acquiret habitum virtutis. Consequentia patet, tum à paritate rationis: tum etiam quia contraria debent versari circa idem subjectum, atque adeò potentia, quæ potest esse subjectum vitij circa proprium bonum, etiam poterit esse subjectum contrariæ virtutis.

39. Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo Majorem: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia eum eliciente, quando non eſt ſufficienter completa & determinata ex ſe ad illum eliciendum, concedo Majorem: ſi ſit ſufficienter completa & determinata, nego Majorem. Conſtat autem ex dictis voluntatem eſſe ſufficienter completam & determinatam ex natura ſua ad bonum honeſtum proprij ſuppoſiti, & in illud naturalem habere inclinationem, cùm ſit appetitus rationalis talis ſuppoſiti, ut ſuprà declaravimus. Ex quo patet reſponſio ad primam confirmationem: Major enim diſtinguenda eſt, habitus acquiritur per actuum repetitionem, ſi potentia ſit capax illius, concedo Majorem: ſi non ſit capax, nego Majorem: lapis enim v. g. quantùmcumque deſcendat, non acquirit habitum, quia eſt incapax illius, cùm per naturalem gravitatem ſit completè inclinatus ad deſcenſum. Similiter potentiæ naturales, ut vegetativa, nutritiva, & ſimiles, quantùmcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter ſunt ad agendum completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate reſpectu proprij boni.

Ad ſecundam reſpondeo primò, negando Antecedens: ſicut enim quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad deſcenſum, non generatur in eo habitus ad aſcendendum ſurſum, quantumvis millies ſurſum projiciatur; ita nec in voluntate generatur habitus vitioſus circa bonum proprium, quia voluntas habet inclinationem naturalem completam reſpectu proprij boni honeſti, quæ non minùs reſiſtit habitui vitioſo inclinanti in contrarium, quàm reſiſteret perfecta virtus acquiſita, ſi adeſſet.

Reſpondeo ſecundò, dato Antecedenti, negando conſequentiam, & paritatem: ratio autem diſparitatis eſt, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque objectum exerceantur, non eſt ex ſe inclinata, ideòque requiritur habitus vitij ut ad illos inclinetur: ad actus verò honeſtos circa proprium bonum eſt ex propria natura inclinata, ſubindeque non poteſt ad illos per habitum inclinari.

40. Objicies tertiò: Potentia indifferens ad benè vel malè operandum, indiget habitu virtutis, quo ad benè operandum determinetur: Sed voluntas etiam reſpectu proprij boni eſt indifferens ad benè, vel malè operandum; ſiquidem aliquando benè, aliquando malè operatur: Ergo eget habitu virtutis, quo ad rectè attingendum bonum proprium determinetur.

41. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Potentia indifferens, indifferentiâ libertatis ad benè vel malè operandum, indiget habitu virtutis &c. nego Majorem: potentia indifferens indifferentiâ perfectibilitatis, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: voluntas etiam reſpectu boni proprij eſt indifferens, indifferentiâ libertatis, concedo Minorem: indifferentiâ perfectibilitatis, nego Minorem, & Conſequentiam. Duplex ergo diſtingui debet in voluntate indifferentia, alia libertatis, alia perfectibilitatis: prima convenit voluntati reſpectu cujuſcumque actus liberi; ſecunda ſolùm convenit reſpectu actus ſuperexcedentis, ad quem propriæ vires potentiæ non ſufficiunt, ſed indiget perfectione ſuperaddita: unde iſta indifferentia debet compleri & determinari per habitum, qui novam vim conferat potentiæ; illa verò non petit auferri per habitum virtutis, imò adhuc poſito tali habitu in voluntate, manet in ea hæc indifferentia; quia licèt ille ad unum actum inclinet & determinet, hæc tamen inclinatio & determinatio accommodatur naturæ potentiæ liberæ, ſubindeque non officit indifferentiæ requiſitæ ad libertatem: cùm ergo voluntas, reſpectu proprij & connaturalis boni honeſti, non ſit indifferens indifferentiâ perfectibilitatis (quia tale bonum vires ejus naturales non excedit, neque quantùm ad ſpeciem, neque quantùm ad individuum, ut ſuprà oſtenſum eſt) ſed duntaxat indifferentiâ libertatis & dominij, quæ eſt facultas ad utrumlibet, nulli omnino alligata, non indiget habitu virtutis, quo ad rectè attingendum tale bonum compleatur & determinetur.

42. Dices: Habitus omnis, præſertim virtutis, ad hoc ponitur in potentia, ut compleat & determinet illam in ordine ad actum, & objectum quod ſibi eſt difficile: Sed voluntas in proſecutione boni honeſti, etiam proprij, patitur non modicam difficultatem, & ideò ſæpe illud deſerit, labiturque in oppoſitum malum: Ergo indiget habitu virtutis ad proſequendum & attingendum bonum honeſtum, etiam proprium.

Reſpondeo, dupliciter poſſe aliquem actum reddi difficilem potentiæ, nimirum vel per ſe & intrinſecè, vel extrinſecè ſolùm & per accidens. Dicitur difficilis primo modo, quando vel quantùm ad ſpeciem, vel quantùm ad individuum, ſuperat vires & proportionem potentiæ. Cenſetur verò difficilis ſecundo modo, cùm eſt talis ſolùm ratione alicujus impedimenti extrinſeci retardantis actionem, tametſi in potentia adſit ſufficiens virtus intrinſeca ad illum eliciendum. Quando ergo dicitur habitum virtutis requiri, quando actus eſt difficilis potentiæ, hoc verum eſt quando actus eſt illi difficilis per ſe, & ex objecto; cùm enim hæc difficultas oriatur ex defectu complementi & determinationis potentiæ, auferri nequit niſi per formam intrinſecè complentem & determinantem potentiam in actu primo: falſum verò, ſi actus ſit ſolùm difficilis potentiæ per accidens, & ratione alicujus impedimenti extrinſeci; tunc enim non requiritur habitus ut promptè fiat, ſed ſufficit amovere impedimentum: unde cùm difficultas, quam voluntas interdum patitur in proſecutione boni honeſti, proprij & connaturalis, non proveniat ex defectu perfectionis requiſitæ, neque ex ſuperexcedentia objecti, vel actûs, ſed ex paſſionibus immoderatis appetitus ſenſitivi, aliiſve impedimentis tenentibus ſe ex parte corporis, nullus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter proſequendum tale bonum; ſed ſi ad hoc aliquis habitus neceſſarius eſt, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas ejus paſſiones, ex quarum immoderantia illius boni proſecutio difficilis redditur.

43. Inſtabis: Difficultas, quam voluntas patitur in reddendo unicuique quod ſuum eſt, provenit ex paſſionibus, putà ex nimio amore ſui, vel pecuniæ: Sed hoc non obſtante ponitur in voluntate juſtitia ad hunc actum facilè & delectabiliter exercendum: Ergo licèt difficultas quam voluntas patitur in proſecutione boni honeſti, proprij & connaturalis, ex paſſionibus immoderatis appetitus ſenſitivi oriatur, nihilominus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter proſequendum tale bonũ.

Reſpondeo quòd licèt voluntas in exercendo actu juſtitiæ, & reddendo unicuique quod ſuum eſt, patiatur aliquam difficultatem ex paſſionibus appetitûs ſentivi provenientem, hæc tamen non eſt tota difficultas quam patitur in exercitio illius actûs, ſed ſimul cum difficultate illa extrinſeca, ex paſſionibus appetitûs proveniente, habet aliam ſibi intrinſecam, petitam ex exceſſu & improportione hujuſmodi actûs, non quantùm ad ſpeciem, ſed quantùm ad individuum; cùm enim cujuſcumque voluntas ſit radicata in hoc numero ſuppoſito, determinatur per ſuam differentiam individualem ad bonum proprij ſuppoſiti, ſubindeque ex majori & vehementioti inclinatione, quam habet ad bonum proprium, à proſecutione boni alieni retardatur: unde ad vincendam hanc difficultatem ponitur in voluntate habitus juſtitiæ. Cæterùm ad proprium bonum honeſtum voluntas nullam patitur difficultatem intrinſecam, ortam ex exceſſu & improportione illius, cùm tale bonum, neque quantùm ad ſpeciem, neque quoad individuum vires ejus naturales excedat; ſed tota difficultas, quæ in hujus boni proſecutione reperitur, ex intrinſecis impedimentis, & paſſionibus immoderatis appetitûs ſenſitivi provenit: unde ad facilè & delectabiliter proſequendum tale bonum, nullus in voluntate debet poni habitus virtutis, ſed ſufficit ponere in appetitu iraſcibili & concupiſcibili virtutes fortitudinis & temperantiæ, quibus immoderatæ illius paſſiones cohibeantur, & temperentur.

44. Objicies quartò: Humilitas verſatur circa bonum proprium; ponitur enim ad moderandum affectum ſpei, & appetitum propriæ excellentiæ, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 161. art. 4. Sed humilitas reſidet in voluntate: Ergo in voluntate ponitur virtus ad attingendum bonum proprium honeſtum. Major patet, Minor probatur. Idem eſt ſubjectum contrariorum: Sed ſuperbia humilitati contraria, eſt in voluntate, ut docet S. Doctor 2. 2. qu. 162. art. 3. & patet ex eo quòd in Angelis prævaricatoribus, in quibus non eſt appetitus ſenſitivus, ſuperbia reperitur: Ergo humilitas in voluntate, non verò in appetitu ſenſitivo reſidet.

Reſpondeo duplicem dari humilitatem, unam in voluntate, & aliam in appetitu ſenſitivo, ſolamque hanc poſteriorem, quæ eſt pars potentialis temperantiæ, verſari circa bonum proprium, moderando affectum propriæ excellentiæ abſolutè ſumptæ, non curando de ſubordinatione ad alium; illam verò quæ reſidet in voluntate, & eſt pars potentialis juſtitiæ, reſpicere bonum alienum, quia reſpicit propriam excellentiam, non abſolutè, ſed ut ſubordinatam Deo, cùm importet ſubjectionem hominis ad Deum, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 161. art. 1. ad 5. his verbis: *Humilitas ſecundùm quod eſt ſpecialis virtus, præcipuè reſpicit ſubjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando ſe ſubjicit.*

DISPVTATIO III.

De diſtinctione virtutum.

Ad quæſt. 57. D. Thomæ.

VARIÆ ſolent tradi diviſiones virtutis in communi: ſed cæteris clarior & compendioſior ea eſt, quam S. Doctor hîc proſequitur, quâ ſcilicet virtus in intellectualem, moralem, & Theologicam diſtribuitur. De virtutibus intellectualibus & moralibus breviter hîc agemus: de Theologicis verò ſpecialem tractatum inſtituemus infrà, poſt tractatum de juſtificatione impij, & merito juſti. Cui alium brevem de quatuor virtutibus Cardinalibus, & vitiis eis oppoſitis, ſubnectemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

De virtutibus intellectualibus.

1. VIRTVS intellectualis ea dicitur, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, ſive ſpeculativum, ſive practicum; ſoletque dividi in quinque ſpecies, quæ vocantur intelligentia, ſeu habitus primorum principiorum, ſapientia, ſcientia, ars, & prudentia. Ratio verò hujus diviſionis hæc eſt: Cùm virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot eſſe debent virtutes intellectuales, quot ſunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum ſunt tantùm quinque enumerati: Ergo illi ſoli ſunt virtutes intellectuales. Major patet, Minor probatur. Verum quod certò & infallibiliter ab intellectu attingi poteſt, vel eſt univerſale, & conſequenter neceſſarium, vel ſingulare & contingens? Si univerſale, vel eſt attingibile immediatè, vel abſque medio, & ex ſola terminorum notitia, ut ſunt prima principia? & pro illis ponitur habitus primorum principiorum. Vel eſt attingibile mediatè, & per proprias cauſas; quæ ſi fuerint particulares, ponitur ſcientia; ſi verò cauſæ fuerint altiſſimæ & univerſaliſſimæ, ponitur ſapientia. Si autem tale verum fuerit ſingulare, vel illud eſt factibile? & pro illo attingendo ponitur ars: vel agibile? & ad illud attingendum ponitur prudentia

2. Præter has quinque virtutes intellectuales, dantur alij habitus ſeu diſpoſitiones in intellectu, quæ non habent rationem virtutis; quia non attingunt infallibiliter verum, ut ſunt fides humana, opinio, ſuſpicio, dubium, ſolertia, &c. Differere verò in particulari de prædictis quinque virtutibus intellectualibus, non eſt hujus loci, cùm de his agatur in Philoſophia: unde hîc ſolùm varias illarum ſpecies & diviſiones expendemus.

3. Habitus ergo primorum principiorum dividitur in intelligentiam, & ſyndereſim. Illa attingit prima principia ſpeculativa, quæ deſerviunt ad ſcientiarum acquiſitionem: hæc verò prima principia practica, quæ ad rectam operationem & morum directionem conducunt;

& ad ipſam reduci poteſt conſcientia, quæ ex vi nominis dicit applicationem ſcientiæ vel cognitionis ad aliquid, unde propriè neque deſignat habitum, neque potentiam, ſed actum ipſius ſyndereſis.

4. Habitus ſapientiæ in duas etiam ſpecies diſtribuitur, nimirum in divinam, quæ eſt Theologia, cujus objectum eſt ipſa cauſa altiſſima, ſcilicet Deus, ut cognoſcibilis per revelationem mediatam; & in humanam, quæ eſt Metaphyſica, quæ obtinuit etiam nomen ſapientiæ, quia verſatur circa prima rerum prædicata, ens, verum, bonum, &c. Deumque ut lumine naturali cognoſcibilem contemplatur.

5. Scientia verò in tria præcipua genera dividitur, nimirum in ſciẽtiam abſtrahentem à materia intelligibili; ſub qua Metaphyſica & Dialectica continentur: in ſcientiam abſtrahentem à materia ſenſibili; ſub qua ſunt Arithmetica (cui ſubalternatur Muſica) & Geometria (cui ſubalternatur Aſtrologia) Coſmographia, Geographia, Topographia, Hydrographia, Optica, & Machinativa: & demum in ſcientiam abſtrahentem à materia ſingulari; ſub qua continetur ſolùm Phyſica, cui ſubalternatur Medicina.

6. Similiter ars dividitur in ſervilem ſeu mechanicam, & liberalem; numeranturque ſub unaquaque ſeptem ſpecies, quæ hoc diſtico deſignantur.

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, aſtra.
Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Primus verſus complectitur ſeptem liberales: nam *lingua* deſignat Grammaticam, *tropus* Rhetoricam, *ratio* Dialecticam, *numerus* Arithmeticam, *tonus* Muſicam (ſub qua videtur contineri Poëtica, cum omnibus ſuis ſpeciebus, quamvis poſſit etiam reduci ad Rhetoricam) *angulus* Geometriam, *& aſtra* Aſtrologiam.

Secundus verſus continet artes ſerviles: *rus* enim deſignat agriculturam, *nemus* artem venatoriam & piſcatoriam, *arma* militarem, *rates* nauticam, *vulnera* chirurgicam, barbitonſoriam, & pharmacopoleam, *lana* textoriam, ſartoriam, & ſimiles, *faber* fabrilem, quæ comprehendit argentariam, deauratricem, ferrariam, carpentariam, ſculptricem & hujuſmodi.

De prudentia, & partibus ejus, variiſque ejus ſpeciebus, in tractatu de quatuor virtutibus Cardinalibus diſſeremus.

ARTICVLVS II.

De virtutibus moralibus.

7. PRÆTER virtutes intellectuales, quæ reſident in intellectu, dantur aliæ morales, quæ ſubjectantur in voluntate, & in appetitu ſenſitivo, & dividi ſolent in virtutes operationum, & paſſionum, ſeu in eas quæ circa operationes, & circa paſſiones verſantur: ut hinc appareat neceſſitatem omnium virtutum purè moralium non eſſe ex eodem fonte, ſed earum aliquas neceſſarias eſſe propter operationes ipſas ſecundùm ſe, etiamſi nulla paſſio obſiſteret, cujuſmodi eſt juſtitia, & annexæ ei virtutes ſecundariæ; quaſdam verò, nempe temperantiam, & fortitudinem, eiſque ſubjectas virtutes, ſolum eſſe neceſſarias propter vincendas paſſiones contrarias, aut leniendam difficultatem ex illarum conſortio vel immoderantia provenientem. Hæc duo membra ſub aliis vocibus interdum proponuntur: nam virtutes quæ circa paſſiones occupantur, dicuntur virtutes ad ſe; nimirum quia domitis paſſionibus, homo in ſeipſo optimè componitur; reddendo autem cuique ſuum (quod fit cùm operationes ex virtute juſtitiæ exercentur) benè erga alios afficitur.

8. Dividuntur etiam à Platonicis virtutes morales in politicas, purgativas, purgati animi, & exemplares: cujus diviſionis meminit S. Thomas hîc qu. 61. artic. 5. Politicæ illæ ſunt, quibus homo benè ſe habet in rebus humanis gerendis. Purgatoriæ, quæ animum purgant & ordinant ad contemplationem divinorum. Purgati animi, quæ animum totaliter purgarunt à terrenarum labe cupiditatum, ita ut ex abundantia contemplationis paſſiones non ampliùs ſentiantur, quod eſt tantùm Beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectorum. Demum eædem virtutes exemplares dicuntur, prout inveniuntur in Deo, in quo eſt exemplar, & idea omnium virtutum quæ in nobis ſunt, per imitationem enim divinæ juſtitiæ ſumus juſti, & per imitationem perfectionis divinæ, perfecti, juxta illud Matth. 5. *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cœleſtis perfectus eſt.*

Hanc diviſionem eleganter explicat Macrobius lib. 1. ſuper ſomnium Scipionis cap. 8. ubi ſic ait: *Exemplares virtutes illæ ſunt quæ in ipſa divina mente conſiſtunt, à quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem defluunt. Nam ſi rerum aliarum, multò magis virtutum ideas eſſe in mente divina credendum eſt. Illic prudentia eſt mens ipſa divina: Temperantia, quòd in ſe perpetuâ intentione converſa eſt: Fortitudo, quòd ſemper idem eſt, nec aliquando mutatur: Juſtitia, quòd perenni lege à ſempiterna ſui operis continuatione non flectitur.*

De politicis, per quas boni viri Reipublicæ conſulunt, ait: *quòd politicæ prudentiæ eſt ad rationis normam quæ cogitat & agit univerſa dirigere, ac nihil præter rectum velle vel facere, humaniſque actibus (tanquam diis arbitris) providere: fortitudinis eſt, animum ſupra periculi metum agere, nihilque niſi turpia timere, tolerare fortiter vel adverſa, vel proſpera; temperantiæ, nihil appetere pœnitendum, in nullo legem moderationis excedere, ſub jugum rationis cupiditatem domare; juſtitiæ, ſervare unicuique quod ſuum eſt.* Et mox: *His virtutibus vir bonus primùm ſui atque inde Reipublicæ Rector efficitur, juſtè ac providè gubernans humana, divina non deſerens.*

De purgatoriis, quas Philoſophantium virtutes vocat, hæc ſcribit: *Prudentia eſt mundum iſtum, & omnia quæ mundo inſunt, divinorum contemplatione deſpicere, omnemque animæ cogitationem in ſola divina dirigere: temperantia, omnia relinquere, inquantum natura patitur quæ corporis uſus requirit; fortitudinis, non terreri animam, à corpore quodammodo, ductu Philoſophiæ recedentem, nec altitudinem perfectæ ad ſuperna aſcenſionis horrere; juſtitiæ, ad unam ſibi hujus propoſiti conſentire viam, uniuſcujuſque virtutis obſequium.*

Demum de jam purgati ac deterſi animi virtutibus inquit, *quod prudentia eſt divina ſola noſſe,*

& hæc tanquam nihil ſit aliud, intueri temperantiæ, terrenas cupiditates non reprimere, ſed penitùs obliviſci; fortitudinis, paſſiones ignorare, non vincere; juſtitiæ, ita cum divina mente ſociari, ut ſervet perpetuum cum ea fœdus imitando. A

9. Diſputant verò Theologi, an hæc diviſio ſit in diverſas ſpecies virtutis, vel ſolùm in diverſos ſtatus ejuſdem virtutis? Quæ difficultas non procedit de virtutibus exemplaribus: cùm enim virtutes illæ non ſint humanæ, ſed divinæ, evidens eſt illas pluſquam ſpecie differre à noſtris. Solùm ergo quæritur de aliis tribus, quæ politicæ, purgatoriæ, & purgati animi dicuntur, an eſſentialiter differant, & dividant genus virtutis, an ſolùm accidentaliter, & penes diverſos ſtatus ejuſdem virtutis? B

10. Reſpondeo breviter cum Caietano & aliis Thomiſtis, has tres virtutes, politicas, purgatorias, & purgati animi, non eſſe ſpecie diverſas, ſed diverſos ſtatus ejuſdem virtutis, ſecundùm diverſas perfectiones; ſicut pueritia, adoleſcentia, & virilitas, non faciunt diverſos homines, ſed diverſos ſtatus ejuſdem hominis. Idem enim habitus qui initio ſunt virtutes politicæ, quia paſſiones ad medium rationis reducunt (per quod homo fit animal perfectè politicum, & rectè diſponitur ut benè ſe habeat in rebus humanis gerendis) proficiunt intantum ut paſſionum immoderantiam tollant, & tandem uſque adeò aſcendunt, ut animum omnino purgent à terrenis cupiditatibus, & paſſionum perturbationibus liberent. C

11. Confirmatur: Omnes virtutes morales, quas habemus in via, poſt reſurrectionem remanebunt in patria eædem ſpecie, & aliquando eædem numero: Sed in patria omnes ſunt purgati animi, in via autem ut plurimum politicæ, vel ad ſummum purgatoriæ: Igitur hæc diviſio eſt in diverſos ſtatus accidentales virtutis. Nec obſtat quòd habeant diverſos actus: illi enim non differunt eſſentialiter, ſed tantùm accidentaliter, quia ſemper producuntur ſub eadem ratione formali unius & ejuſdem virtutis.

12. Solet etiam dividi virtus moralis in heroïcam & communem, ſeu vulgarem. Quæ diſtinctio ſumpta eſt ex Ariſtotele 7. Ethicorum, ubi cùm diſtinxiſſet tria circa mores fugienda, vitium, incontinentiam, feritatem; vitio ait opponi virtutem, nempe vulgarem & communiter dictam, continentiæ verò incontinentiam; tandem feritati (quæ eſt ſtatus vitii deterrimus & immanis, quo homo in beſtiam prope degenerat) virtutem heroïcam, quæ ſive ob excellentiam operis, ſive ob circunſtantiam intervenientem, quæ opus reddat difficillimum, erumpit in actum ſuperantem communem modum operandi humanum. D

Hæc etiam diviſio non eſt eſſentialis, ſed duntaxat accidentalis: cùm enim ſit eadem virtutis communis & heroïcæ ratio motiva, eadem item utriuſque natura & ſubjectum, non eſt unde eas virtutes ſecernamus ſpecie, ſed ſufficit ſi ſtatu & perfectione accidentaria diſtinguantur; quo pacto vir à puero perfectione eſſentiali non differt, ſed ſtatu intra eandem ſpeciem vario. E

DISPVTATIO IV.

De virtutibus moralibus infuſis.

Ad quæſtionem 63. Divi Thomæ.

HVC uſque egimus de virtutibus moralibus acquiſitis, quæ à ratione naturali dependent, & ex ejus influxu in nobis cauſantur: nunc diſputandum eſt de aliis virtutibus moralibus, quæ ab aliquo alio altiori principio, ſcilicet Deo, cauſantur in nobis, & unà cum gratia habituali infunduntur; ideòque infuſæ appellantur: de quibus diſſerit S. Thomas hîc qu. 63. art. 3. & 4.

ARTICVLVS PRIMVS.

An dentur in nobis virtutes morales per ſe infuſæ?

QUOD dentur virtutes aliquæ per ſe infuſæ, nempe Theologicæ, fides, ſpes, & charitas, certum & indubitatum eſt apud Theologos, ac definitum in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. his verbis: *In ipſa juſtificatione cum remiſſione peccatorum hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Jeſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.* Unde ſolùm difficultas eſt & controverſia inter Theologos, an præter virtutes Theologicas, dentur etiam virtutes morales per ſe infuſæ cum gratia ſanctificante, & cum ea indiſſolubiliter connexæ, temperantia ſcilicet, fortitudo, juſtitia, & prudentia, quæ ab acquiſitis ſpecie & eſſentialiter diſtinguantur? Ad cujus evidentiam 1.

Sciendum eſt, quòd aliqua virtus poteſt eſſe infuſa dupliciter, vel per ſe, vel per accidens. Eſt infuſa per ſe, quando ex propria natura habet ut à ſolo Deo effectivè producatur, quia eſt ordinis ſupernaturalis & divini. Et hoc modo charitas, & aliæ virtutes Theologicæ, dicuntur per ſe infuſæ, quia à natura nulla ſunt indita principia quibus acquirantur. Dicitur autem virtus infuſa per accidens, quando ex propria natura habet ut poſſit per actus noſtros acquiri, & tamen per accidens, ex aliqua diſpenſatione divina, alicui infunditur: & hoc pacto dicuntur infuſæ Primo Parenti, & etiam Chriſto Domino, virtutes ex genere ſuo acquiſibiles. Præſens ergo difficultas non procedit de virtutibus hoc ſecundo modo infuſis, ſed de virtutibus moralibus infuſis per ſe, ſeu quæ de ſe, & ex natura ſua petunt à Deo infundi. Has enim negant Scotus, & ejus Diſcipuli; admittunt verò cæteri Theologi, cum S. Thoma hîc art. 3. Scoti ſententiam, ut erroneam, vel temerariam, aut ſaltem ut omnino improbabilem, poſt definitionem Clementis V. in Concilio Viennenſi, rejicientes.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur, & authoritate Scripturæ, SS. Patrum, & Concilij Viennenſis firmatur.

2. DIco igitur, neceſſariò admittendas eſſe virtutes morales per ſe infuſas.

Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 8. *Sobrietatem & prudentiam docet* (ſupple divina ſapientia) *& juſtitiam, & virtutem, quibus nihil eſt utilius in vita hominibus.* Et infra: *Scivi quoniam aliter non poſſum eſſe continens, niſi Deus det.* Sed quod Deus docet, & dat, habetur ſolùm per infuſionem à Deo: Ergo datur in nobis aliqua ſobrietas, ſeu temperantia, prudentia, juſtitia, & fortitudo (quæ ſunt virtutes morales & cardinales) infuſa à Deo, ſubindeque virtutes morales infuſæ neceſſariò admittendæ ſunt. Unde Gloſſa ibidem ait: *Has autem virtutes nemo habet, niſi cui omnium virtutum origo Deus contulit.*

Hoc idem confirmant Thomiſtæ ex pluribus aliis Scripturæ teſtimoniis: Sapient. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honeſtas per manus illius.* Ubi per innumerabilem honeſtatem, ſecundùm Gloſſam, intelliguntur virtutes, quæ circa bonum honeſtum verſantur. Item ad Galat. 5. fructus Spiritus Sancti dicuntur *gaudium, pax, benignitas, manſuetudo, continentia, caſtitas, &c.* quæ ſunt veræ virtutes morales; dicuntur verò fructus Spiritûs Sancti, quia ab eo ſpecialiter infunduntur.

3. Favent etiam SS. Patres: Auguſtinus enim tract. 8. in 1. Epiſt. Joannis, aſſerit pietatem, caſtitatem, modeſtiam, ſobrietatem, & ſimiles virtutes, quæ non poſſunt eſſe niſi morales, reſidere in anima juſti, tanquam exercitum cui Chriſtus imperat, & quibus utitur ut miniſtris, cùm incipit in nobis habitare per gratiam. Gregorius verò homil. 5. in Ezechiel. hæc ſcribit: *Poteſt mobilitas ſpiritûs aliter intelligi: in Sanctorum quippe cordibus juxta quaſdam virtutes ſemper permanet, juxta quaſdam verò receſſurus venit, & venturus recedit. In fide enim, ſpe, atque charitate, & in aliis bonis, ſine quibus ad cæleſtem patriam non poteſt veniri ſicut eſt humilitas, caſtitas, juſtitia, miſericordia, perfectorum corda non deſerit; in prophetiæ verò virtute, doctrinæ facundiâ, miraculorum exhibitione, electis ſuis aliquando adeſt, aliquando ſe ſubtrahit.* Quibus verbis apertè docet Spiritum Sanctum habitare in cordibus noſtris, & in anima permanere, non ſolùm ratione charitatis, ſed etiam per humilitatem, caſtitatem, juſtitiam, & miſericordiam, quæ ſunt virtutes morales, ſubindeque virtutes morales à Spiritu Sancto nobis infuſas, unà cum gratia ſanctificante, agnoſcit.

4. Nec valet quod ait Vazquez, omnia illa loca intelligi poſſe de virtutibus acquiſitis. Nam contra eſt, quòd virtutes acquiſitæ non veniunt cum ſapientia, non dicuntur fructus Spiritûs Sancti, non ſemper comitantur juſtos, non neceſſariæ ſunt ad vitam æternam, nec per eas dicitur Chriſtus vel Spiritus Sanctus in nobis habitare. Denique alia encomia virtutum moralium, quæ in Scriptura & Patribus habentur, non poſſunt acquiſitis adaptari.

5. Accedit authoritas Concilij Viennenſis, ubi Clemens V. qui Concilio præerat, poſtquam retulit diverſas Doctorum opiniones circa infuſionem habituum quæ fit in Baptiſmo, ſic ait: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Chriſti, quæ per Baptiſmum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem quæ dicit tam parvulis quàm adultis conferri in Baptiſmo informantem gratiam & virtutes, tanquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologiæ magis conſonam, & concordem, Sacro approbante Concilio, duximus ſeligendam.* Quibus verbis Concilium noſtram opinionem eligit ut probabiliorem, & dictis Sanctorum Patrum, & Theologorum magis conſonam.

Nec dici poteſt, quòd cùm Concilium præfert ſententiam, quæ docet in Baptiſmo gratiam & virtutes infundi, loquatur ſolùm de virtutibus Theologicis, non de moralibus. Nam Pontificis mens (ut fatetur Vazquez) fuit definire quæſtionem quam Innocentius III. in Concilio Lateranenſi indeciſam reliquerat: Sed quæſtio illa erat non ſolùm de virtutibus Theologicis, ſed etiam de moralibus: Ergo &c. Minor probatur ex verbis Innocentij, nam in cap. *Majores*, ſic habet. *Illud verò quod opponentes* (id eſt hæretici) *inducunt, fidem, aut charitatem, aliaſque virtutes parvulis, utpote non conſentientibus, non infundi, à pleriſque non conceditur abſolutè, cùm propter hoc inter Doctores Theologos quæſtio referatur.* Si autem ſolùm fuiſſet controverſia de virtutibus Theologicis, poſtquam Pontifex dixit, *fidem, aut charitatem*, non debuiſſet ſubdere, *aliaſque virtutes*, in numero plurali, quia præter illas duas virtutes Theologicas, eſt tantùm una alia, nimirum ſpes: Ergo &c.

Confirmatur: Clemens qui præfuit Concilio Viennenſi, verbis illis, *dictis Sanctorum, ac modernorum Theologiæ Doctorum magis conſonam*, ſignificat ſe loqui de controverſia quæ ſuo tempore extabat inter Theologos: At certum eſt eo tempore, nimirum circa annum 1311. quo Concilium Viennenſe celebratum eſt, fuiſſe maximam inter Theologos diſſenſionem, & controverſiam de infuſione virtutum moralium, Scotiſtis illam negantibus, affirmantibus verò Thomiſtis, qui ſemper pro veritate acriter decertarunt: Ergo Concilium intendit, quòd non ſolùm virtutes Theologicæ, ſed etiam morales infunduntur à Deo parvulis in Baptiſmo unà cum gratia ſanctificante. Unde Catechiſmus Romanus hanc Concilij Viennenſis definitionem ſequutus, parte 2. cap. 2. §. 1. numerans effectus Baptiſmi, qui cum gratia tribuuntur, ſic ait: *Huic additur nobiliſſimus omnium virtutum comitatus, quæ cum gratia divinitus infunduntur.*

§. II.

Rationibus Theologicis eadem veritas ſuadetur.

VAriæ à Caietano, & aliis Thomiſtis adduci ſolent rationes Theologicæ, ad probandum neceſſariò admittendas eſſe virtutes morales per ſe infuſas.

6. Prima ſic poteſt proponi: Homo conſtitutus per gratiam in eſſe ſupernaturali, non minùs debet eſſe perfectus in operando modo ſupernaturali, quàm in ordine naturæ in operando modo naturali; gratiæ enim in ſuo ordine non minor debetur perfectio, quàm in ſuo debetur naturæ;

turæ : Sed in ordine naturæ perficitur homo non A
ſolùm circa finem ultimum, quod habet à natu-
rali ſyndereſi, naturalique rectitudine volunta-
tis, ſed etiam circa fines non ultimos, quod habet
per virtutes morales acquiſitas : Ergo ſimiliter
in ordine ſupernaturali utramque perfectionem
habere debet, ſubindeque ordini gratiæ debe-
tur non ſolùm virtutes Theologicæ, quibus ho-
mo perficitur & ordinatur ad beatitudinem ſu-
pernaturalem, ſed etiam virtutes morales infu-
ſæ, quibus in ordine ſupernaturali perficia-
tur in ordine ad media quæ ad illam conduc-
cunt. Virtutes enim morales acquiſitæ, cùm ſint
ordinis naturalis, & à prudentia naturali regu-
lentur, nec finem ſupernaturalem, nec media B
ad illum conducentia valent attingere.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio :
7. Natura humana v. g. eſt radix omnis perfectio-
nis quæ ſibi debetur, ſive circa finem, ſive cir-
ca media, ideòque nulla eſt virtus acquiſita,
quæ non ſit aliquo modo à tali natura, media-
te dictamine prudentiæ, & influxu rationis : Er-
go ſimiliter gratia debet eſſe radix omnis perfe-
ctionis, omniſque virtutis ſibi debitæ ; aliàs iſta
erit ſibi minùs ſufficiens, illiuſque ope indige-
bit : Cùm igitur gratiæ debeantur non ſolùm
virtutes perficientes hominem circa ultimum fi-
nem ſupernaturalem, quæ ſunt virtutes Theo-
logicæ, ſed etiam perficientes circa media, C
quæ ſunt virtutes morales, debent omnes ab
ipſa gratia oriri, atque adeò, præter virtutes
Theologicas, admitti debent virtutes morales
ſupernaturales, & infuſæ.

8. Reſpondent primò Adverſarij, virtutes mo-
rales acquiſitas ſufficienter elevari per impe-
rium charitatis ad attingenda media ſupernatu-
ralia, neceſſaria pro obtinendo fine ſupernatu-
rali, ſubindeque virtutes morales infuſas ad
hoc non eſſe neceſſarias, nec ordini gratiæ
debitas.

Sed contra primò : Licèt per imperium cha-
ritatis virtutes morales acquiſitæ eleventur ad D
finem ſupernaturalem, ad illum tamen elevan-
tur ut quid improportionatum, & inferioris
ordinis, tantùmque eis imperat charitas, ut
extraneis miniſtris, & alienis inſtrumentis : Er-
go niſi dentur virtutes morales infuſæ, ex pro-
pria natura aptæ natæ charitati inſervire, &
operari propter ejus finem, non manebit ſuper-
naturalis ordo perfectus.

Contra ſecundò : Licèt charitas det virtuti-
bus moralibus acquiſitis relationem ad finem
ultimum, tanquam ad finem extrinſecum, non
tamen immutat earum objecta, neque facit ut
attingant in noſtris operationibus medium quod
ratio ſupernaturalis conſtituit, quod eſt bonum
ſupernaturale honeſtum ; aliàs tales virtutes E
non modò quoad relationem charitatis, ſed
etiam quoad tendentiam ad objectum, & ſe-
cundùm ſuam ſubſtantiam, eſſent ſupernatura-
les : Ergo ex eo quòd charitas imperet virtuti-
bus moralibus acquiſitis, non tollitur neceſſi-
tas virtutum moralium infuſarum, quibus me-
dium ſupernaturale attingatur.

Tertiò : Ut virtus acquiſita, v. g. fortitudo,
poſſit imperari à charitate, debet priùs naturâ
imperari à fortitudine infuſa, ita ut hoc impe-
tium ſit diſpoſitio ad illud : cùm enim virtus ac-
quiſita, & ejus actus ſint infimum in ordine
morali, & virtus charitatis ſupremum, nequit
ab illis ad hujus imperium perveniri, niſi per
aliquod medium, quod eſt virtus moralis infu-
ſa. Congruitque hoc ordini divinæ providen-
tiæ, quæ infima movet per media, & hæc per
ſuperiora. Deficiente ergo virtute morali in-
fuſa, non poſſet motio charitatis ad acquiſitam
pertingere, neque ejus actum meritorium red-
dere ; ut expreſsè docet S. Thomas qu. de virtu-
tibus art. 10. ad 4. his verbis : *Cùm nullum me-
ritum ſit ſine charitate, actus virtutis acquiſitæ
non poteſt eſſe meritorius ſine charitate. Cum
charitate autem ſimul infunduntur aliæ virtutes :
unde actus virtutis acquiſitæ non poteſt eſſe me-
ritorius, niſi mediante virtute infuſâ ; nam vir-
tus ordinata in finem inferiorem, non facit actum
ordinatum ad finem ſuperiorem, niſi mediante
virtute ſuperiori.*

Reſpondent ſecundò Adverſarij, ad attingen- 9.
da media ſupernaturalia ſufficere Spiritus San-
cti dona.

Sed contra : Dona Spiritus Sancti ponuntur
ſolùm ad operandum modo extraordinario,
etiam intra ordinem ſupernaturalem, ex inſtin-
ctu ſcilicet & motione ſpeciali Spiritus Sancti,
ut dicemus in ultima diſputatione : Ergo præ-
ter dona admitti debent virtutes morales infu-
ſæ, ad operandum modo ordinario intra ordi-
nem ſupernaturalem.

Secunda ratio eſt quam D. Thomas hîc art. 10.
3. aſſignat. Virtutes Theologicæ ſe habent in or-
dine gratiæ, ſicut ſe habent ſindereſis & appe-
titus naturalis beatitudinis in ordine naturæ ;
nam ſicut per hæc principia naturalia ordina-
tur creatura intellectualis ad finem naturalem,
ſic per virtutes Theologicas ordinatur ad finem
ſupernaturalem : Sed ex efficacia horum princi-
piorum naturalium habentur virtutes morales
ordinis naturalis, ac proinde acquiſitæ, ut
communiter conceditur : Ergo cùm non ſit mi-
nor efficacia virtutum Theologicarum, ex il-
lis procedunt virtutes morales ejuſdem ordinis,
in eodem inſtanti cum ipſis infuſæ ; quicquid
enim eſt in nobis ordinis ſupernaturalis, debet à
Deo ut authore ſupernaturali produci, ac no-
bis infundi.

Tertia ratio : Tot debent poni potentiæ & ha- 11.
bitus, quot ſunt objecta formaliter diſtincta :
Sed in materia morali, circa quam verſantur
virtutes morales, dari poteſt duplex objectum
formaliter diverſum, unum naturale, & aliud
ſupernaturale : Ergo etiam diſtingui debent
duo genera virtutum moralium, & præter natu-
rales & acquiſitas, admitti aliæ, quæ ſint ſu-
pernaturales & infuſæ. Major conſtat : unitas
enim & diſtinctio ſpecifica potentiarum & ha-
bituum ſumitur ex unitate & diſtinctione obje-
ctorum formalium, ut docetur in Philoſophia.
Minor verò ſuadetur : Objectum formale virtu-
tis moralis eſt medium per prudentiam & re-
ctam rationem in paſſionibus & operationibus
humanis conſtitutum : Sed tale medium poteſt
eſſe duplex, naturale ſcilicet, & ſupernaturale :
Ergo & objectum formale virtutum moralium.
Minor probatur : nam ſi prudentia innixa prin-
cipiis practicis naturalibus, per ſyndereſim co-
gnitis, dictet & conſtituat tale medium, illud
erit naturale ; ſupernaturale verò, ſi conſti-
tuatur à prudentia ſupernaturali & infuſa, quæ
innititur virtuti Theologicæ fidei ; hæc enim ſe
habet in ordine ſupernaturali ut ſyndereſis.

Poteſt hoc variis exemplis illuſtrari & de-
clarari. Primum eſt in materia temperantiæ ;

moderatio enim passionum & delectationum A gustûs & tactûs, quæ est medium hujus virtutis, vel potest elici ut expedit ad rectum usum rationis naturalis, & vitam corporalem, secundùm regulam naturalis rationis, & sic est objectum naturale; vel prout expedit ad supernaturalem vitam gratiæ, secundùm regulas fidei & prudentiæ infusæ, quæ multoties petunt majorem parcitatem, aut etiam omnimodam abstinentiam, adversam sanitati corporali, sive ad liberiùs Deo vacandum, sive ad satisfaciendum pro peccatis, sive ad corporis castigationem, & subjectionem carnis ad spiritum; & sub hac ratione est objectum supernaturale. Similiter æqualitas in operationibus ad alterum, quæ est medium virtutis justitiæ, vel potest B fieri inter homines, ut sunt cives humanæ civitatis, hujus universi, vitâ & ratione naturali prædiți, inter quos debet servari humana societas & pax; & hoc modo est medium naturale specificans justitiam acquisitam: vel potest fieri inter homines, quatenus sunt cives Sanctorum, & domestici Dei, prædiți supernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet altiori ratione pax & societas conservari, & hoc pacto est medium supernaturale, & objectum justitiæ infusæ. Idem proportionaliter de fortitudine dicendum est: nam si habeat firmare appetitum contra mortis pericula in bono naturali, & in ea mensura, quam ratio naturalis servandam esse dictat, constituetur objectum fortitudinis acquisitæ; ut si quis pro defensione patriæ firmus maneat contra pericula mortis: si verò firmet in bono supernaturali, ut contingit in martyrio, in quo pro defensione fidei Christianæ Martyres sustinent mortem, erit objectum fortitudinis infusæ.

12. Quarta ratio: Ubi est diversum esse, & diversa vita, ibi sunt diversæ operationes, & diversæ virtutes: Sed homo per gratiam habet diversum esse, scilicet divinum, & diversam vitam etiam moralem, nempe divinam & supernaturalem: Ergo in ordine gratiæ dantur diversæ operationes, & diversæ virtutes, non solùm Theologicæ, sed etiam morales.

13. Ultima ratio: Datur prudentia infusa: Ergo dantur etiam aliæ virtutes morales per se infusæ. Consequentia patet: requiritur enim necessariò virtus in appetitu, proportionata ad illud eligendum & exequendum quod prudentia dictat. Antecedens verò probatur: Licèt enim per fidem & Theologiam cognoscatur in universali, & speculativè, medium in passionibus & actionibus humanis servandum, in ordine ad finem & beatitudinem supernaturalem; illæ tamen non sufficiunt ad dictandum tale medium in particulari hîc & nunc esse eligendum, ut operatio sit recta, & fini supernaturali accommodata; & multò minùs ad judicandum practicè per modum imperij, tale medium esse executioni mandandum: Ergo ad hæc munera E obeunda, prudentia infusa & supernaturalis necessariò admittenda est.

§. II.

Solvuntur objectiones.

14. OBJICIES primò: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem respectu actûs: Sed homo per infusionem gratiæ non recipit hanc facilitatem, cùm non minùs difficilè operetur bonum, quàm si gratiam non recepisset, ut experientiâ patet; peccatores enim operibus vitiosis assuefacti, quando convertuntur, & gratiam consequuntur, operantur cum magna difficultate, & reniſu appetitûs sensitivi, opera vitiosa, donec per illorum exercitium virtutes acquirant: Ergo in justificatione non infunduntur illis habitus virtutum moralium, unà cum gratia sanctificante.

15. Confirmatur: Signum virtutis est operari cum delectatione: Sed peccator qui in justificatione recipit gratiam, non statim cum delectatione elicit actus virtutum moralium: Ergo non recipit cum ea virtutes morales.

16. Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem, intrinsecam consistentem in complemento & ultima perfectione potentiæ operativæ, concedo Majorem: facilitatem extrinsecam, quæ provenit ex remotione impedimentorum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Homo per infusionem gratiæ non recipit facilitatem ad operandum, extrinsecam, concedo Minorem: intrinsecam, nego Minorem, & Consequentiam.

Explicatur solutio: Duplex dari potest facilitas respectu alicujus actûs; alia per se & intrinseca, quæ consistit in eo quod principium elicitivum talis actûs sit sufficienter proportionatum & completum respectu illius: alia extrinseca, quæ provenit ex remotione impedimentorum, aut indispositionum, quæ etiam existente perfecto & completo prædicto principio, impediunt vel reddunt difficile exercitium operationis. Virtus ergo sive acquisita, sive infusa, tribuit primam facilitatem, quia essentialiter habet complere potentiam elicitivam actûs: secundam verò tribuit virtus acquisita, non formaliter, quasi ipsa sit ablatio talium impedimentorum, sed concomitanter, quia requirit ad sui generationem exercitium multorum actuum, per quos illa impedimenta tolluntur. Ex quo patet cur in peccatoribus de novo conversis & justificatis exercitium bonorum operum sit laboriosum, illique D cum magna difficultate, & reniſu appetitûs sensitivi operentur; quia nempe per virtutes infusas, unà cum gratia sanctificante in justificatione receptas, non fuerunt sublata impedimenta extrinseca, quæ bonorum operum exercitium laboriosum & difficile reddunt; hæc enim non tolluntur, nisi per actus virtutum sæpiùs repetitos.

17. Ad confirmationem respondet D. Thomas qu. de virtutibus art. 10. ad 15. *quod quia à principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum, sicut virtus acquisita, propter hoc à principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari: nec requiritur quòd delectabiliter operetur propter molestias quas sentit, sicut Philosophus dicit 3. Ethic. quòd fortis sufficit sine tristitia operari.* Neque quælibet tristitia contrariatur virtuti infusæ, sed ea tantùm quæ graviter adversatur rationi & legi Dei.

18. Objicies secundò: Virtus per se infusa debet habere objectum & motivum intrinsecum supernaturale: Sed motivum intrinsecum temperantiæ v. g. non potest esse supernaturale: Ergo

neque ipſa virtus. Major patet: virtus enim A per ſe infuſa, eſt quoad ſubſtantiam ſupernaturalis; virtus autem ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, debet habere objectum & motivum intrinſecum ſupernaturale. Minor etiam manifeſta videtur: Nam motivum intrinſecum temperantiæ eſt mediocritas in cibo & potu: Sed hæc non excedit ordinem naturæ, ſicut nec materia in qua reperitur: Ergo &c.

19. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem diſtinguo Minorem: Mediocritas ut conſtituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem, non excedit ordinem naturæ, concedo Minorem: ut conſtituta per prudentiam infuſam, & B in ordine ad finem ſupernaturalem, nego Minorem, & Conſequentiam.

20. Objicies tertiò: Si virtutes cum gratia infunderentur, expellerent à juſtificato vitia præexiſtentia; contraria enim non poſſunt eſſe ſimul, ſed mutuò ſe expellunt: At hoc eſt contra manifeſtam experientiam; videmus enim recenter juſtificatos manere per aliquod tempus ita vitiis affectos, procliveſque ad peccandum, ſicut antea: Ergo &c.

21. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum cum S. Thoma in 4. diſt. 14. qu. 2. ar. 2. ad 4. vitia non habere formalem oppoſitionem cum virtutibus infuſis: C Tum quia opponuntur formaliter virtutibus acquiſitis; uni verò unum tantùm eſt contrarium, ut ait Ariſtoteles 1. de cœlo cap. 2. Tum etiam quia oppoſitio formalis non reperitur niſi inter ea quæ ſunt ejuſdem generis: vitia autem non ſunt ejuſdem generis cum virtutibus infuſis, cùm vitia ſint ordinis naturalis, virtutes verò infuſæ ſupernaturalis; & naturalia ac ſupernaturalia non ſolùm differant genere proximo, ſed etiam remoto, ut plures graviſſimi Theologi docent. Unde nihil mirum ſi vitia adhuc remaneant, introductis virtutibus infuſis.

Addit idem S. Doctor quæſt. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. *In eo qui habet habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infuſa habitus intemperantiæ, in ratione habitûs, ſed in via corruptionis, quaſi diſpoſitio quædam: diſpoſitio autem non contrariatur habitui perfecto. De quo fuſiùs in tractatu* Diſp. 1. art. 1. *de vitiis & peccatis.* D

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

22. EX dictis inferes primò, virtutes morales per ſe infuſas diſtingui ſpecie ab acquiſitis: reſpiciunt enim objecta formaliter diverſa, ut in ſecunda ratione oſtendimus, & declarat D. Thomas qu. 1. de virtut. art. 10. ad 8. his verbis: *Temperantia infuſa & acquiſita conveniunt in materia, utraque enim eſt circa delectabilia tactûs, ſed non conveniunt in forma effectûs, vel actûs: licèt enim utraque quærat medium, tamen aliâ ratione quærit medium temperantia infuſa, quàm temperantia acquiſita: nam temperantia infuſa exquirit medium, ſecundùm rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem: temperantia autem acquiſita accipit medium ſecundùm inferiores rationes in ordine ad bonum præſentis vitæ.* E

23. Inferes ſecundò, virtutes morales infuſas infundi ſimul cum gratia ſanctificante in inſtanti juſtificationis: tum quia ſunt proprietates gratiæ: tum etiam quia cùm homo in eo inſtanti conſtituatur in eſſe & vita ſupernaturali, debent ei ex tunc conferri principia ad omnes operationes hujus ordinis, ſubindeque non ſolùm virtutes Theologicæ, ſed etiam morales infuſæ. Addo quod in inſtanti juſtificationis totus homo interiùs ſanctificari & renovari debet, tam ſecundùm animam, quàm ſecundùm potentias, omnique gratiæ ſupellectili exornari: ſicut autem anima ornatur per gratiam ſanctificantem, ſic potentiæ per omnes virtutes, atque adeò debent hæ ſimul cum illa infundi. Unde D. Thomas infra quæſtione 65. articulo 3. in corp. *Oportet quòd cum charitate ſimul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit ſingula genera bonorum operum.*

24. Inferes tertiò, in quolibet juſto tot ad minus dari virtutes morales infuſas, quot acquiſitas: eædem enim materiæ, quæ ut regulatæ per rationem, & prudentiam naturalem, ſunt objecta virtutum moralium acquiſitarum, ut regulatæ per rationem ſupernaturalem, & prudentiam infuſam, ſunt objecta formalia virtutum moralium infuſarum.

25. Quæres, utrum per actus virtutum infuſarum frequentatos generetur aliquis habitus? Reſpondeo negativè. Etenim vel talis habitus eſſet ejuſdem ſpeciei cum infuſo? & hoc non, quia duo accidentia ſolo numero diſtincta nequeunt eſſe in eodem ſubjecto, ſaltem naturaliter: vel eſſet diverſæ ſpeciei? & hoc etiam dici non poteſt, quia actus generant habitus ſibi ſimiles; adeòque cùm actus virtutum infuſarum ſint intrinſecè & eſſentialiter ſupernaturales, non poterunt generare habitum naturalem, & diverſæ ſpeciei. Fateor tamen, hoc ipſo quod aliquis frequentat actus virtutum infuſarum, ipſum diſponi & facilitari, ut circa eandem materiam poſſit ex motivo naturali operari per virtutem acquiſitam; ideòque ex uno motivo facilè tranſire ad aliud, & virtutem acquiſitam circa eandem materiam generare. Ex quo facilè intelliges id quod habet S. Thom. qu. 17. de verit. art. 1. ad 4. ſecundo loco poſitum, nimirum per actus charitatis, & aliarum virtutum infuſarum, gigni habitum: non enim vult quòd formaliter per illos actus generetur, ſed diſpoſitivè ſolùm, quatenus per frequentationem actuum ex motivo ſupernaturali, facilitari quis poteſt circa talem materiam, ut ſub motivo naturali in illam feratur: ſic enim credens per fidem infuſam, & ex motivo ſupernaturali, res ab Eccleſia propoſitas, facilitatur ad eas credendas ex motivo fidei humanæ, putà quia ſic à parentibus accepit.

ARTICVLVS II.

An virtutes morales infuſæ, quæ ſunt circa paſſiones, in appetitu ſenſitivo ſubjectentur?

26. CERTVM eſt virtutes morales infuſas, quæ verſantur circa actiones quæ ſunt ad alterum, ut juſtitiam, & partes ejus, in ſola voluntate recipi; appetitus enim ſenſitivus, ob ſuam materialitatem, poteſt tantùm attingere bonum proprium, non autem bonum alienum, maximè ſi ſit ſupernaturale. Unde præſens diffi-

cultas reducitur ad virtutes morales infusas, A quæ sunt circa passiones, quales sunt fortitudo, & temperantia, & aliæ virtutes eis annexæ. Ratio verò dubitandi est, quia virtutes morales infusæ sunt supernaturales quoad substantiam: Sed virtutes supernaturales quoad substantiam non videntur posse subjectari in appetitu sensitivo; quia quod in eo recipitur debet esse materiale, virtutes autem supernaturales, immateriales sunt, cùm supernaturalitas sit supra totum genus corporeum, & omnia hujus generis accidentia: Ergo virtutes morales infusæ, quæ sunt circa passiones, non possunt subjectari in appetitu sensitivo. Nihilominùs

27. Dico, virtutes morales infusas, quæ versan- B tur circa passiones, ut fortitudinem & temperantiam, cum earum partibus, in appetitu sensitivo, non verò in voluntate subjectari. Ita expresè docet D. Thomas variis in locis: nam infra qu. 85. art. 3. assignans subjectum omnium virtutum moralium, quæ erant in statu justitiæ originalis, ac proinde tam supernaturalium quàm naturalium, sic ait: *Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio in qua est prudentia, voluntas in qua est justitia, irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia.* Idem docet quæst. de virtutibus art. 10. ad 11. ubi dicit quòd fortitudo & temperantia, virtutes infusæ, sunt in appetitu sensitivo. Cùm enim sibi objeciisset, virtutem infusam ex Augustino esse bonam mentis qualitatem, ac proinde debere subjectari in parte rationali, sic respondet: *Irascibilis & concupiscibilis, accipiunt nomen rationis, vel rationalis, inquantum participant aliqualiter rationem, inquantum obediunt ei: Illa ergo secundùm eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, ut verum sit quod Augustinus dicit, quòd virtus infusa est bona qualitas mentis.* Igitur manifestum est, juxta D. Thomæ doctrinam, fortitudinem & temperantiam infusam, in appetitu irascibili & concupiscibi subjectari.

28. Ratio etiam id suadet: In ea enim potentia D subjectantur virtutes, cujus sunt actus proprij illarum; nam virtutes dantur potentiæ operativæ, quando non est naturaliter rectificata, in ordine ad proprios actus, seu ut tales actus ab ea procedant omnino perfecti: Sed actus virtutum moralium infusarum, quæ versantur per se primò circa passiones, sunt actus proprij appetitus sensitivi, cùm sint passiones moderatæ talis appetitûs secundùm prudentiam infusam, ut moderata audacia, moderatus timor &c. hæ quippe passiones moderatæ ex motivo supernaturali, ac ita rectificatæ in ordine gratiæ, sunt actus virtutum moralium infusarum; moderatæ verò ex motivo naturali, ac ita rectificatæ tantùm in ordine naturæ, sunt actus virtutum moralium acquisitarum: Ergo virtutes morales infusæ, quæ versantur per se primò circa passiones, ut fortitudo, & temperantia, cum earum partibus, subjectantur in appetitu sensitivo.

29. Ad rationem verò dubitandi, initio propositam, dupliciter responderi potest: Primò cum Salmanticensibus, virtutes morales infusas esse corporeas, subindeque in appetitu sensitivo posse subjectari. Nec obstat quòd virtutes illæ sint supernaturales; corporeum enim non excluditur secundùm se totum à ratione supernaturalitatis, ut patet in modo præsentiæ corporis Christi ad species sacramentales, qui est verè corporeus, utpote receptus in corpore, & ab eo dependens, & tamen nullus dicere audebit modum illum esse naturalem. Similiter unio quâ tale corpus in triduo mortis mansit Verbo hypostaticè unitum, prout ex parte corporis se tenebat, fuit quid corporeum, propter similem rationem dependentiæ à corpore; & tamen, cùm esset ordinis hypostatici, non solùm ordinem naturæ, sed etiam gratiæ excedebat: Igitur propter solam corporeitatem non debet aliquid à supernaturali ordine excludi. Neque etiam est contra rationem rei corporeæ, excedere in perfectione aliquam rem spiritualem: quia licèt spirituale ex parte subjecti corporeum excedat, istud tamen per ordinem ad terminum, vel objectum quod respicit, ita dignificari, & elevari potest, ut simpliciter sit nobilius, nullique creatæ vel creabili substantiæ debeatur, in quo ratio supernaturalitatis consistit.

Hæc solutio & doctrina probabilitate non caret: plures tamen patitur difficultates & instantias, ex eo præsertim quòd virtutes infusæ sint proprietates gratiæ sanctificantis, subindeque ejus naturam sapere debeant; unde cùm gratia sit qualitas immaterialis & spiritualis quoad substantiam, idem de virtutibus infusis videtur dicendum. Quare

30. Secundò, & fortè meliùs respondetur, vir- C tutes infusas appetitui sensitivo esse formaliter immateriales, & corporeas tantùm eminenter, & ut quo. Sicut enim anima rationalis est formaliter spiritualis, & simul corporea ut quo, & virtualiter, quia sub ratione altiori confert effectum formalem formæ corporeæ: ita similiter, quia virtutes infusæ appetitui sensitivo, sub eminentiori ratione participationis divinæ supernaturalitatis cõferunt suum effectum formalem, qui quantùm ad aliquid non excedit proportionem virtutis corporeæ (scilicet inclinare ad medium in passionibus; ad quod inclinant etiam virtutes acquisitæ, quamvis longè diverso modo, quia istæ ad illud ut naturale purè, virtutes verò infusæ ad idem ut supernaturale inclinant) sunt formaliter immateriales, & simul corporeæ virtualiter, & ut quo: unde quâ spirituales formaliter, dicunt habitudinem ad prædictum medium, ut supernaturale & proportionatum fini ultimo supernaturali; quatenùs verò corporeæ ut quo, respiciunt potentiam corpoream, eamque perficiunt in ordine ad illud quod pertinet ad objectum proprium ipsius, & in appetitu sensitivo subjectantur: sicut anima rationalis, ex eo quod est corporea ut quo, & virtualiter, dicit habitudinem ad materiam, tanquam ad proprium subjectum informationis, quamvis ab ea non dependeat, secundùm suum esse, ex eo quod est subsistens. E

DISPVTATIO V.

De proprietatibus virtutum.

Ad quæst. 64. & tres sequentes.

QVATVOR hîc explicat D. Thomas virtutum proprietates. Prima est, quòd consistunt in medio: secunda, quòd sunt in-

ter se connexæ: tertia, quod sunt inæquales: quarta, quod durant post hanc viam. De his quatuor proprietatibus, breviter in hac disputatione differendum est.

Articvlvs Primvs.

Vtrum virtutes consistant in medio?

1. NOTANDVM primò, seu potiùs recolendum ex dictis supra disp. 3. tria esse genera virtutum: aliæ enim sunt morales, aliæ intellectuales, aliæ theologicæ: unde ad plenam resolutionem difficultatis propositæ discutiendum est, an omnes illæ virtutes consistant in medio?

2. Notandum secundò, duplex medium à Theologis solere distingui in virtutibus, unum rei, & alterum rationis. Medium rationis appellatur illud, quod non est ex natura rei fixum, determinatum, & unum pro omnibus hominibus, & pro omni tempore, loco, aliisque circunstantiis, sed variatur pro loco, tempore, & persona; diciturque medium rationis, non quia non sit ipsarum rerum, sed quia pensatis omnibus, debet prudentis arbitrio definiri. Medium verò rei dicitur illud quod ita est ex natura rei determinatum & fixum, ut sit semper unum & indivisibile, nec varietur pro loco, tempore, aut persona.

3. Dico primò, virtutes omnes morales consistere in medio. Ita communiter Philosophi, Theologi, & SS. Patres, qui passim docent virtutem in medio seu mediocritate consistere. Unde Plato, ut est apud Apuleium libro de Philosophia, virtutes, & summitates vocabat, & medietates: summitates quidem, quòd vitiorum ordini è regione oppositæ, longè emineant: medietates autem, quòd in meditullio quodam vitiorum sint sitæ. Theagenes verò Pithagoræus libro de virtutibus, præter cætera in hanc rem insignia, disertè tradit virtutem nihil aliud esse, quàm habitum ejus quod decorum est: decorum autem esse ait, quod neque excedit, neque deficit, sed est in medio situm. Ei concinit Isidorus Peluſiota lib. 3. epist. 131. ubi hæc scribit: *Vt corporeæ pulchritudinis norma, membrorum apta proportio est; ita etiam extrema spiritualis pulchritudinis linea in virtutum mediocritate consistit. Nam si extremitates, ut quidam sapientes viri pronunciarunt, in vitium degenerant (cupiens enim quispiam probus rei familiaris dispensator esse, in tenacitatem & avaritiam labitur; cupiens liberalis esse, in prodigalitatem cadit; unde etiam virtutes medioritates esse definiverunt; inter superstitionem enim & impietatem medium locum obtinet pietas) haud absre Sapiens quoque monuit, Noli esse justus multùm.*

Astipulatur etiam S. Bernardus lib. 5. de consid. cap. 8. ubi laudato illo Philosophi effato, *Ne quid nimis*, subdit, hoc meditullitium, omnium quodammodo intimam vim, & vitam esse ac medullam virtutum. *Quid enim* (inquit) *tam justitiæ, quàm modus? Alioquin si quid extra modum reliquit, non planè cuique tribuit quod suum est, quod tamen suum ipsius est facere. Quid tam rursum temperantiæ, quæ non aliunde profectò temperantia est, nisi quòd nihil immoderatum admittit? Sed puto fatebere etiam non minùs esse fortitudinis, cùm vel maximè ipsa sit, quæ ab irruentibus vitiis, & quasi hinc inde suffocare conantibus, purum illud potenter eruit, & vindicat in quoddam stabile fundamentum boni, sedemque virtutis.*

Eòdem spectat elegans virtutis comparatio cum circulo, quam instituit S. Augustinus lib. de quantitate animæ cap. 16. quòd nimirum sicut totus circulus æqualiter se debet habere ad medium, sive ad centrum; ita & virtus ad suum medium, adeò ut nulla ex parte aliquid minùs eveniat. Eadem comparatione utitur Aristoteles 2. Ethic. cap 9. ubi ait quod sicut circuli medium deprehendere, non cujuslibet, sed scientis solummodo est; sic quoque & irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere, cujuslibet est, & facile. At cui, & quantùm, & quando, & cujus causâ, & quomodo oporteat eadem hæc facere, non cujuslibet, neque facile est.

Demum Cyprianus carmine ad Senatorem apostatam, ad eandem veritatem declarandam nonnulla adducit exempla, quibus excessum, & quidquid à medio exorbitat, nocivum & vitandum; subindeque moderamen, amabile, ac per utile esse ostendit.

Omne quod est nimium, contra cadit: unum operantur
Et calor & frigus; sic hoc, sic illud adurit;
Sic tenebræ visum, sic sol contrarius aufert.
Et pariter lædunt gelidum fervensque lavacrum.
Escâ alitur corpus, corpus corrumpitur escâ.
Vimque suam minuit, si quid protenditur ultrà.
Me Dea sic docuit, MODERAMEN AMABILE *dixit.*

4. Ratio etiam suffragatur: Nam ut discurrit D. Thomas hîc qu. 64. art. 1. Virtus moralis constituitur per conformitatem ad regulam rationis: Sed virtus quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio: Ergo & virtus moralis. Major patet, Minor probatur. Regula rationis quandam constituit mensuram in objecto, à qua mensura recedunt duo extrema, unum per excessum, seu per abundantiam & exorbitantiam, aliud per defectum, vel ut loquitur Aristoteles, per nimium & parum: Ergo virtus, quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio; quia versatur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum. Quod ut magis explicetur,

5. Observandum est cum Cajetano, virtuti posse dupliciter medium assignari: Primò ex parte ipsius virtutis, ut cùm mediat inter duo vitia, extremè opposita, alterum per excessum, alterum per defectum; sicut temperantia inter luxuriam & insensibilitatem, humilitas inter pusillanimitatem & superbiam, fortitudo inter audaciam & timiditatem; & hoc appellat Cajetanus consistere in medio *essentialiter*. Secundò ex parte actus & objecti, quia inclinat ad actum commensuratum & adæquatum regulæ rationis: nam quia inter excessum & defectum ab aliqua mensura medium est æqualitas, omnis actus commensuratus regulæ rationis dicitur in medio ipsius rationis consistere; & hoc vocat idem Author consistere in medio *causaliter*, quia nihil aliud est, quàm virtutem causare actum, in medio rationis constitutum. Cùm ergo dicimus, omnes virtutes morales in medio consistere, non intelligitur de primo medio, sed de secundo: quia licèt omnium virtutum actus debeant à ratione regulari, eique perfectè commensurari; sunt tamen

aliquæ virtutes, quæ non mediant inter duo vitia extremè oppoſita, unum per exceſſum, alterum per defectum, ut de juſtitia ſtricta & rigoroſa docet D. Thomas in quæſtione de virtutibus art. 13. ad 12. A

Dico ſecundò, omnes virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, conſiſtere in medio rationis; juſtitiam verò, cum ſuis partibus, in medio rei. Ita D. Thomas hîc art. 2.

6. Prima pars concluſionis probatur: Medium rationis eſt illud quod à ratione taxatur: Atqui in materia paſſionum medium non eſt taxatum ex natura rei, ſed taxatur per rationem, juxta uniuſcujuſque diſpoſitionem, & attentis omnibus circunſtantiis loci, temporis &c. ut patet in temperantia; nam medium temperantiæ non eſt certa quantitas cibi omnibus accommodata ut ſint temperantes; ſed variatur in diverſis, juxta diverſam complexionem, imò & in eodem, pro diverſis temporibus & circunſtantiis: Ergo virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, ut fortitudo & temperantia, conſiſtunt in medio rationis. B

7. Secunda etiam pars ſuadetur: Iuſtitia habet facere æqualitatem rei ad rem: Sed talis æqualitas eſt medium rei, utpote cùm ſit ex natura rei taxata, & per comparationem rei ad rem, non autem ad ſubjectum operans: Ergo juſtitia in medio rei conſiſtit. C

8. Adverte autem hanc æqualitatem eſſe duplicem: unam ſcilicet quantitatis ad quantitatem; & hanc facit juſtitia commutativa, quâ reddunter v. g. centum pro centum: aliam quæ eſt proportionis ad proportionem; & hæc ſervatur à juſtitia diſtributiva, quæ non dat omnibus æqualiter, ſed unicuique juxta ſuam conditionem vel meritum; ita ut tantùm proportionaliter recipiat miles, quantùm tribunus ut tribunus; vel ſi habenti meritum ut octo, dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor, tribuantur quinquaginta.

9. Adverte etiam, quod licèt juſtitia ex ſua ſpeciali ratione reſpiciat medium rei, quia non aliud præcisè attendit, quàm æqualitatem, ex generali tamen ratione virtutis moralis reſpicit etiam medium rationis; cùm actus juſtitiæ, ſicut & aliarum virtutum moralium, debeat per prudentiam & rectam rationem regulari: unde qui non redderet debitum ſuo tempore, & loco, & cum debita intentione, ſatisfaceret quidem præcepto, ſed non faceret actum juſtitiæ. In hoc ergo juſtitia à cæteris virtutibus moralibus differt, quod iſtæ conſiſtunt in medio rationis tantùm, illa verò in medio rationis & rei ſimul. D

10. Dico tertiò, virtutes intellectuales in ſuo genere conſiſtere in medio. Eſt Ariſtotelis 2. Ethic. cap. 6. & D. Thomæ hîc art. 3. E

Probatur breviter: Virtus cujus objectum mediat inter duo extrema, nempe inter exceſſum & defectum, conſiſtit in medio: Sed objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema &c. Ergo virtutes intellectuales conſiſtunt in medio. Major patet, Minor probatur. Objectum virtutum intellectualium eſt verum, quod eſt bonum intellectus: Sed verum mediat inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum; veritas enim læditur, ſive affirmando pluſquam res habet, ſive minùs quàm habet, ſeu negando quod habet: Ergo objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, nimirum inter exceſſum & defectum.

11. Ad majorem hujus concluſionis intelligentiam, advertendum eſt, hoc inter virtutes intellectuales ſpeculativas & practicas diſcrimen intercedere, quòd illæ habent medium rei; quia verum, quod eſt illarum objectum, eſt independens à determinatione rationis, & per conformitatem intellectûs ad ipſas res conſtituitur: iſtæ verò habent medium rationis; nam medicina v. g. non ſemper dictat ſumendam eſſe potionem in hac determinata quantitate, ſed ſecundùm complexionem infirmi.

12. Advertendum etiam, inter virtutes intellectuales, prudentiam ſpeciali modo conſiſtere in medio: habet enim medium non ſolùm generali ratione quâ cæteræ, ſed etiam ſpeciali, quatenus ejus objectum eſt objectum virtutum moralium, quod in medio conſiſtere diximus. Unde prudentia idem cum virtutibus moralibus habet medium; cum hoc tamen diſcrimine (ut obſervat D. Thomas hîc art. 3.) quod medium in virtutibus moralibus ſe habet per modum regulati & menſurati, in prudentia verò per modum regulantis & menſurantis; quippe cùm illa ſit virtutum moralium regula & menſura.

Dico quartò, virtutes Theologicas non conſiſtere in medio per ſe, ſed ſolùm per accidens. Ita D. Thomas art. 4.

13. Probatur breviter: Contra virtutes, quæ per ſe conſiſtunt in medio, contingit peccare dupliciter, nimirum per exceſſum, & per defectum, ut patet in exemplis ſupra addictis: Sed licèt aliquis poſſit peccare per defectum contra virtutes Theologicas, non tamen per exceſſum; neque enim aliquis poteſt excedere in credendo revelatis à Deo, vel in ejus dilectione: unde Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum eſt ſine modo diligere:* & in ſerm. ad Fratres de monte Dei, *In dilectione Dei non alia diſcretio eſt, niſi ut ſicut ille, cùm dilexiſſet nos in finem dilexit nos; ſic ſi fieri poteſt, nos infinitè diligamus eum; nam beatus vir qui in mandatis ejus cupit nimis:* Ergo virtutes Theologicæ non conſiſtunt in medio, per ſe, & ex parte objecti.

14. Quod verò per accidens, & ex parte ſubjecti, medium requirant, ex eo patet, quod debemus ferri in Deum credendo, ſperando, & amando, ſecundùm menſuram noſtræ conditionis, & noſtri ingenij vires; non verò nimio conatu, adeò ut corpus lædatur, aut nimiùm debilitetur. Unde ſubdit Doctor mellifluus poſt verba relata: *Sed cùm nullum finem vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminos ſuos, & fines, & regulas habere debet actio operantis.* Quibus verbis apertè declarat, quod licèt charitas non pendeat per ſe à dictamine prudentiæ, per accidens tamen, & quantùm ad exercitium, ab illo dependet, inquantum prudentia dictat hîc & nunc actum illius eſſe exercendum, ſubindeque in exercitio hujus virtutis, modum aliquem ac moderamen eſſe ſervandum.

Articvlvs II.

An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se?

15. DIXI virtutes morales: Quia si sermo sit de intellectualibus, sive practicis, sive speculativis, manifestum est non esse inter se connexas, sed posse unam sine aliis reperiri, ut scientiam sine prudentia, vel artem sine scientia. Similiter etiam constat virtutes Theologicas non habere necessariam inter se connexionem: cùm fides & spes possint esse sine charitate, ut patet in peccatore fideli. Unde Tridentinum sess. 6. can. 28. *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul & fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.* Tota ergo difficultas ad virtutes morales devolvitur, non quidem quantùm ad essentiam, aut in statu imperfecto consideratas, sed prout sunt in statu perfecto. Quod ut magis declaretur:

16. Advertendum est, virtutes morales posse dupliciter considerari; vel ut perfectas quantùm ad statum, quando scilicet ita firmiter actuant subjectum, ut omnibus rectitudinem impedientibus facilè possit obsistere: vel ut imperfectas, quando scilicet sunt in subjecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta.

17. Concedunt ergo communiter Theologi cum D. Thoma hîc qu. 65. art. 1. virtutes imperfectas non esse necessariò adinvicem connexas. Idque experientia satis convincit, cùm videamus multos esse promptos, non solùm ex naturali complexione, sed etiam ex quadam assuetudine acquisita, ad opera misericordiæ, qui tamen non sunt prompti ad opera castitatis. Unde præsens controversia & difficultas procedit solùm de virtutibus moralibus secundùm statum perfectis. Has enim Scotus, Vazquez, Lorca, Theophilus Raynaudus, & alij, negant habere inter se necessariam connexionem: affirmant verò cæteri Theologi, tam domestici, quàm extranei, cum S. Thoma citato. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & SS. Patrum testimoniis illustratur.

18. DICO igitur, virtutes morales in esse perfecto ita esse connexas inter se, ut qui unâ caret, nullam perfectè habeat.

Hanc conclusionem passim docent SS. Patres: Ambrosius enim lib. 5. in Lucam cap. de sermone Iesu, sic ait: *Connexæ igitur sunt, concatenataque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib. 1. de officiis cap. 27. *Liquet cognatas sibi esse virtutes.* Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 4. *Virtutes* (inquit) *quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem.* Bernardus lib. 1. de considerat. cap. 8. ait *esse suavissimum quemdam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera.* Gregorius lib. 22. moral. cap. 1. circa medium, occasione virtutum Iob, quas ipse in se cap. 31. tam varias distinctim enumerat, hæc scribit: *Una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Ut enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque justitia, tantò perfectæ sunt singulæ, quantò vicissim sibimet sunt conjunctæ: disjunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt; quia nec prudentia vera est, quæ justa, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest. Demum Philo Iudæus lib. 2. de vita Moysis, illud ut vulgare effatum usurpat: *Virtutes omnes habet, qui unam habet.*

19. Eandem veritatem solo luminis naturalis ductu agnovere Philosophi Ethnici: Tullius enim in 2. Tusculanarum quæstionum, sic ait: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.* Et Aristoteles lib. 2. Magnorum Moralium: *Neque aliæ* (inquit) *sine prudentia virtutes sunt, neque prudentia absque residuis virtutibus perfecta. Verùm invicem sese coadjuvant, comitantes prudentiam.* Unde 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam esse conservatricem prudentiæ, ideòque dictam σωφροσύνη, quasi servatricem & salutem mentis. Et rationem ibidem reddit, cùm asserit judicium quidem speculativum non perverti morum depravatione, judicium tamen practicum ad mores spectans inde sæpè corrumpi: *Illi* (inquit) *qui aut voluptate, aut dolore correptus est, principium statim non apparebit, neque ejus causa, atque ob id omnia eligi atque agi oportere; vitium enim ejusmodi est, ut principium corrumpat.*

20. Denique D. Augustinus Epist. 28. asserit omnibus Philosophis placuisse dogma de connexione & inseparabilitate virtutum, hanc eorum ratiocinationem proferens: *Hinc* (ait) *persuadent Philosophi, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, & omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignava, nec injusta, nec intemperans potest esse: nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro si prudentia tunc erit, si & fortis, & justa, & temperans sit; profectò ubi fuerit, secum habet cæteras. Sic & fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel injusta. Sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, & justa sit. Sic justitia non est nisi prudens, fortis, & temperans. Ita ubi est una vera aliqua earum, & aliæ similiter sunt. Vbi autem aliæ desunt, vera illa una non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur.*

Id confirmat ibidem exemplo Catilinæ, *qui (ut de illo scripserunt qui nosse potuerunt) frigus, sitim, famem ferre poterat, eratque patiens inediæ, algoris, vigiliæ, supra quam cuiquam credibile est, ac per hoc & sibi & suis magna præditus fortitudine videbatur. Sed hæc fortitudo prudens non erat; mala enim pro bonis eligebat: temperans non erat; corruptelis enim turpissimis fœdabatur: justa non erat; nam contra patriam conjuraverat. Et ideò nec fortitudo erat, sed duritia sibi (ut stultos falleret) nomen fortitudinis imponebat. Nam si fortitudo esset, non vitium sed virtus esset. Si autem virtus esset, à cæteris virtutibus tanquam inseparabilibus comitibus nunquam relinqueretur.*

§. II.

Eadem veritas duplici ratione ſuadetur.

21. POTEST etiam ſuaderi concluſio duplici ratione. Prima ſic poteſt proponi: Virtus in ſtatu perfecto inclinat ad promptè & delectabiliter operandum in propria materia, ut docet Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 4. Sed hoc non poteſt habere, niſi cum aliis virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in ſtatu perfecto habent inter ſe neceſſariam connexionem. Major eſt evidens, Minor verò duplici exemplo ſuadetur. Si enim aliquis haberet virtutem juſtitiæ v g. & non liberalitatis, proindeque nimis amaret pecunias, oblatâ occaſione eas obtinendi, facilè inferret injuriam proximo, & non niſi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier caſta, ſed avara, vel timida, vix poterit ſervare caſtitatem; oblatâ enim pecuniâ, vel occurrente mortis periculo, facilè in oppoſitum vitium pertrahetur; & idem dicendum de aliis.

Neque poteſt reſponderi, quòd una virtus habet tollere omnia impedimenta ad rectè operandum, etiam in materia ſibi extranea. Si enim hoc eſſet verum, non eſſet neceſſaria niſi una virtus, illaque ſola ſufficeret ad operandum benè in quacumque materia; quia ad eandem virtutem pertinet operari in aliqua materia, & tollere impedimenta in tali materia occurrentia.

22. Secunda ratio ſumitur ex D. Thoma hîc qu. 65. art. 1. poteſtque in hanc formam reduci. Perfecta virtus moralis dependet à prudentia perfecta: Atqui prudentia perfecta eſſe non poteſt ſine conſortio omnium virtutum moralium: Ergo nec ulla virtus moralis poteſt eſſe in ſtatu perfecto, niſi omnes alias virtutes habeat ſibi annexas. Major conſtat ex definitione virtutis moralis: in ea enim dicitur virtutem moralem conſiſtere in medio, juxta determinationem prudentiæ; quare ſicut non poteſt eſſe ſine medio, ita nec ſine prudentia. Unde Bernardus 1. de conſiderat. cap. 8. *Prudentia* (inquit) *inter voluptates & neceſſitates media quaſi quædam arbitra ſedens, utrinque certis limitibus diſterminat fines, iſtis aſſignans & præbens quod ſat, illis quod nimis demens.* Addo quod virtus moralis dicitur habitus electivus, id eſt faciens rectam electionem: Sed recta electio dependet à recto conſilio & judicio, qui ſunt actus prudentiæ: Ergo ſi virtus moralis ſimpliciter loquendo dependeat à prudentia, perfecta virtus moralis dependebit à perfecta prudentia, juxta illud: *Sicut ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis.*

Minor verò ſuadetur: Perfectus prudentiæ ſtatus exigit, ut facilè & promptè poſſit homo elicere actus prudentiæ cùm voluerit: Sed non poteſt homo facilè & promptè rectum conſilium & judicium (qui ſunt actus prudentiæ) ferre de mediis, niſi adſint omnes virtutes morales: Ergo prudentia perfecta eſſe nequit, abſque omnium virtutum moralium conſortio & comitatu. Major patet, Minor probatur. Ad conſilium & judicium rectum prærequiritur recta intentio, unde judicium de mediis in ordine ad malum finem non eſt à prudentia, ſed ab aſtutia, vel alio vitio oppoſito prudentiæ: Sed facere rectam intentionem finis, pertinet ad omnes virtutes morales; quælibet enim illarum habet rectificare appetitum circa finem & materiam propriam: Ergo non poteſt homo promptè & facilè rectum judicium ferre de mediis, niſi habeat omnes virtutes morales.

Confirmatur: Rectum judicium dependet à rectitudine appetitûs: Sed talis rectitudo haberi non poteſt ſine virtutibus moralibus, eſt enim earum formalis effectus: Ergo neque rectum judicium. Minor eſt certa, Major probatur: quia unuſquiſque prout eſt affectus ad finem, ſic de illo practicè judicat: unde, ut ſuprà ex Ariſtotele dicebamus, licèt judicium ſpeculativum non pervertatur morum depravatione, judicium tamen practicum ad mores ſpectans inde ſæpè corrumpitur. Quare idem Philoſophus ſupra laudatus, temperantiam *conſervatricem prudentiæ* appellat. Hinc etiam Philoſophi inter verum ſpeculativum & practicum hoc diſcrimen conſtituunt, quod illud ſumitur ex conformitate ad rem cognitam; iſtud verò attenditur præcipuè ex conformitate ad appetitum finis rectum. 23.

Ut ab hoc argumento ſe expediat Scotus, duplicem diſtinguit prudentiam, unam partialem, & aliam totalem. Prudentiam partialem appellat, quæ non eſt reſpectu omnium agibilium, ſed unius tantùm materiæ, ciborum, aut venereorum: totalem verò, quæ reſpicit omnia agibilia, & omnium virtutum materias. Conceſſa igitur Majori de prima prudentia, negat de ſecunda. Imò exiſtimat non dari prudentiam totalem, quæ ſit una ſimplex ſpecies, ſed tot eſſe prudentias ſpecie diſtinctas, quot ſunt virtutes morales; ità ut alia ſit prudentia regulativa temperantiæ, alia fortitudinis, alia juſtitiæ; cenſetque unam virtutem moralem non dependere à prudentia regulativa alterius, ſed quamlibet à ſola illa quæ propriam materiam moderatur. Deinde negat Minorem: quia prudentia partialis non requirit omnes morales virtutes, ſed ad ſummum illam cujus materiæ eſt regulativa. 24.

Vazquez verò reſpondet, quod quamvis unica ſit prudentia, eâm tamen non requirit perfecta virtus, ſecundùm quod extenditur ad materiam omnium virtutum, ſed ſolùm ſecundùm quod ſe extendit ad finem & objectum hujus particularis virtutis, putà juſtitiæ: ex quo ſolùm habetur, prudentiam illam præſupponere rectitudinem appetitûs circa finem particularem, non verò circa fines omnium virtutum.

Verùm utraque reſponſio facilè poteſt hoc diſcurſu convelli. Ut virtus aliqua, v. g. temperantia, inſit alicui ſubjecto, prudentia debet illi conſtituere medium, reſcindendo extrema quibus per exceſſum vel defectum poteſt corrumpi: Sed ad hoc non ſufficit prudentia partialis: Ergo exigitur totalis. Major eſt certa, Minor probatur. Ut prudentia reſcindat extrema quibus per exceſſum vel defectum poſſet medium virtutis temperantiæ corrumpi, debet judicare de prædictis extremis, eorumque habitudine quam habent inter ſe & cum medio: Atqui ad hoc exigitur prudentia totalis: Ergo &c. Minor probatur: Extrema quæ poſſunt corrumpere medium temperantiæ, divagantur per omnem materiam virtutum: Ergo ſola prudentia totalis poteſt illa attingere, ſeu de illis judicare. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur exemplo mulieris, quæ poteſt à tuenda caſtitate, & à medio temperantiæ recedere, vel ob ſolam delectationem, quæ eſt materia ipſius temperantiæ; vel metu mortis, quæ eſt materia fortitudinis; vel propter lucrum, quæ eſt materia liberalitatis: Ergo extrema quæ poſſunt corrumpere 25.

medium

medium temperantiæ, divagantur per materiam cujuslibet virtutis; & consequenter ad illa rescindenda non sufficit prudentia partialis, ut ait Scotus; vel prudentia ut se extendens solùm ad finem & objectum alicujus particularis virtutis, ut asserit Vazquez, sed exigitur prudentia totalis, seu ad materiam omnium virtutum extensa.

26. Confirmatur: Dum prudentia imperat actus justitiæ v. g. vel attendit omnia quæ circunstant, ex quibus potest vitiari, vel aliqua omittit, & nihilominus imperat talem actum? Si primum, cùm illæ circunstantiæ possint esse diversarum materiarum (ut si occurrant plures actus boni incompossibiles, v. g. solvere debitum creditori, quod pertinet ad justitiam; parentes alere, quod spectat ad pietatem; sacrificium offerre, quod est religionis; subvenire pauperi, quod est misericordiæ) oportet ut omnes eas materias attingat, seu ad illas omnes se extendat? Si secundum, tale imperium non erit actus prudentiæ, sed imprudens & inconsideratum; quia imprudentia est imperare aliquem actum, non attentis circunstantiis occurrentibus, quæ si attenderentur, multoties recta ratio dictaret talem actum non esse imperandum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

27. OBIICIVNT in primis Adversarij varia Patrum testimonia, quibus apertè docere videntur, virtutes morales inter se non esse connexas, sed abinvicem separabiles. In primis enim Hieronymus lib. 1. contra Pelagianos introducit Critobolum interlocutorem, qui ut probet pro Pelagianis contra Atticum (qui personam Hieronymi & Catholicorum gerit) hominem vitare posse omnia peccata, hæc objicit: *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Respondet autem Atticus: *Participatione, non proprietate: necesse est enim, singuli excellant in quibusdam, & tamen hoc quod legisse te dicis, ubi scriptum sit nescio.* Cui iterum Critobolus sic ait: *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet autem Atticus: *Sed non Apostolorum: neque enim mihi curæ est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat.* Augustinus etiam Epist. 29. non concedit justos & sanctos in hac vita habere omnes virtutes, sed posse dici habere aliam, & aliam non habere. Item Bernardus serm. 70. in Cantica, loquens de virtutibus justorum inquit: *Magnus est qui tria vel quatuor lilia ædificare potest in tanta spinarum densitate.* Demum Venerabilis Beda, relatus à D. Thoma in 3. dist. 36. qu. 1. art. 2. *Sancti* (inquit) *magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quàm de virtutibus quas habent glorientur.*

28. Ad locum D. Hieronymi respondeo, illum solùm ibi rejicere sententiam, quæ docebat connexionem virtutum haberi propriis viribus, & absque participatione seu auxilio gratiæ. Ibi enim impugnat errorem Pelagianorum, asserentium ad bene operandum, & ad habendas virtutes omnes, hominem non indigere gratiâ. Vel etiam dici potest cum Divo Thoma, loco citato, art. 1. ad 6. Hieronymum ibi solùm velle sententiam de connexione virtutum non contineri expressè in Sacra Scriptura, sed in libris Philosophorum; non negare tamen illam esse veram, sed tantùm non ita curandum esse de ea, ac si Apostoli eam tradidissent. Quod verò hæc interpretatio legitima sit, patet ex eo quod idem S. Doctor talem sententiam expressè doceat in Epistola ad Fabiolam, de quadraginta mansionibus, circa mansionem 38. ubi inquit de virtutibus: *Hærent sibi, & inter se connexæ sunt, ut qui unâ caruerit, omnibus careat.*

29. Ad alia tria testimonia respondet S. Thomas ibidem art. 2. ad 1. ea debere intelligi *de virtutibus quantùm ad usus, & non quantùm ad habitus: diversi enim Sancti diversimodè excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundùm quod de quolibet Confessore dictum est: Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi.* Propter hujusmodi ergo excessum ex parte usûs, tribuimus cuilibet Sancto quasdam speciales virtutes, & alias negamus; non quia istis careant, sed quia in illis magis splendent. Potest etiam dici, illos SS. Patres solùm ibi intendere, omnes virtutes non haberi in æquali gradu, sed alias esse magis & alias minùs intensas.

30. Objicies secundò cum Scoto: Quoties aliquod subjectum est perfectibile distinctis perfectionibus partialibus, potest perfici secundùm unam, tametsi non perficiatur secundùm alias: unde potest Petrus habere visum, & carere auditu, scire metaphysicam, & ignorare arithmeticam, aut esse expertus in arte sutoria, & rudis ac ignarus in arte pingendi: Sed homo est perfectibilis per plures virtutes morales, tanquam per diversas perfectiones partiales: Ergo potest quamlibet ex illis recipere, aliis non receptis.

31. Respondeo Majorem esse veram de perfectionibus partialibus, non connexis adinvicem, ut sunt auditus & visus, & scientiæ ac artes, quæ in objectione recensentur: falsam verò de perfectionibus partialibus connexis inter se, cujusmodi sunt virtutes morales, ut declaratum est.

32. Dices: Tota definitio virtutis convenit v. g. temperantiæ, absque consortio fortitudinis: Ergo potest haberi sine fortitudine. Consequentia patet, Antecedens probatur. Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, prout prudens dictaverit: Sed temperantia est hujusmodi, sine fortitudinis consortio, ex hoc solùm quod est cum prudentia circa propriam materiam: Ergo &c.

33. Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, concessa Majori, nego Minorem: temperantia enim nequit perfectè medium rationis attingere in propria materia, nisi possit facilè rescindere omnia impedimenta, quæ tale medium possunt corrumpere, seu ab illo voluntatem abducere; aliàs mulier quæ castitatem violaret metu mortis, non peccaret contra virtutem castitatis, sed solùm contra fortitudinem, atque adeò diceretur casta, licèt non fortis; quod videtur absurdum. Constat autem impedimenta quæ possunt medium temperantiæ corrumpere, spectare non solùm ad materiam illius virtutis, sed etiam ad alias, putà fortitudinem, liberalitatem &c. ut suprà declaratum est; atque adeò nisi omnes aliæ virtutes habeantur, temperantia nequibit promptè & firmiter impedimentis corrumpentibus obsistere, suumque medium illæsum servare.

34. Objicies tertiò: Potest homo exercere actus

unius virtutis, non exercendo actus aliarum: Ergo & acquirere unam virtutem sine aliis. Antecedens patet, Consequentia probatur. Virtutes non acquiruntur nisi per proprios actus: Ergo dum non exercentur nisi actus unius, non possunt aliæ acquiri.

35. Respondeo concesso Antecedente distinguendo Consequens: potest acquirere unam virtutem sine aliis, quantùm ad essentiam, & in statu imperfecto, concedo: in statu perfecto, nego: status enim perfectus virtutis non dependet solùm ex actibus gignentibus essentiam virtutis, sed etiam ex consortio & comitatu aliarum, à quibus juvari debet, ut facilè & promptè possit in propria materia medium rationis attingere, non solùm per recessum ab his quæ in propria materia possunt abducere à tali medio (ad quod sufficit ipsa virtus) sed etiam per recessum ab his quæ possunt absolutè & in quacunque materia abducere.

36. Dices: Si status perfectus unius virtutis dependeret nedum ex frequentatione propriorum actuum, sed etiam ex comitatu & consortio aliarum virtutum, sequeretur quod dum una virtus in statu perfecto acquiritur, deberent omnes simul acquiri: Sed hoc videtur impossibile; tum quia in eodem instanti exerceri nequeunt actus omnium virtutum; tum etiam quia plures sunt virtutes, quarum actus non possunt ab aliquibus exerceri; pauper enim non potest exercere actus magnificentiæ, neque conjugatus actus virginitatis: Ergo &c.

37. Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum primò cum Cajetano, virtutes in statu perfecto simul acquiri, non simultate physica, hoc est in uno instanti, sed morali, id est brevi spatio temporis: nam brevi tempore occurrere possunt omnium vel saltem principalium actus, præsertim cùm materiæ morales valde inter se connexæ sint, & aliæ aliis immisceantur.

Secundò respondet idem Author, non esse inconveniens, ut unico actu, in virtute multorum præcedentium, simul generentur omnes virtutes in esse perfecto: nam etsi talis actus elicitivè & formaliter sit unius tantùm virtutis, potest esse virtualiter multarum, quarum actus præcesserunt: sicut ultima gutta in virtute præcedentium cavat lapidem. Imò actualiter potest idem numero actus ab omnibus principalibus virtutibus oriri: ut si mulier eligat subire mortem, ne violet castitatem conjugalem; ille enim actus simul est fortitudinis, ratione objecti, & temperantiæ atque justitiæ, ratione motivi; quia propter servandam fidem conjugi (quod pertinet ad justitiam) & sibi castitatem (quod spectat ad temperantiam) amplectitur mortis periculum, quod est proprium munus fortitudinis.

38. Ad secundam probationem dicendum, ad acquisitionem virtutis non requiri quod actus exterior illius exerceatur, sed sufficere actum internum electionis, absolutum, vel conditionatum: unde si pauper eliciat actus internos conditionatos liberalitatis & magnificentiæ, poterit illas virtutes sibi comparare; & similiter conjugatus virtutem virginitatis, quantùm ad formale, quia potest habere in præparatione animi integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret. Addo quod, cùm diximus virtutes morales habere inter se necessariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum subjectum est capax, non verò de illis quarum est incapax: conjugatus verò qui voluptates venereas expertus est, non est capax castitatis virginalis, sed duntaxat conjugalis.

39. Objicies quartò: Prudentia est omnino prior virtutibus moralibus: Ergo potest esse perfecta sine illis, ac proinde præcipuum nostræ sententiæ fundamentum corruit. Consequentia patet, Probatur Antecedens: Primò quia virtutes morales acquiruntur per actus prudentiæ, regulantes actus proprios ipsarum à quibus immediatè producuntur. Secundò, quia virtutes morales non rectificant intentionem finis, sed electionem mediorum, virtus enim dicitur habitus electivus; intentio autem finis præcedit prudentiam & virtutem moralem; ejusque rectificativum ex parte voluntatis est synderesis, ex parte verò appetitûs, est naturalis rectitudo voluntatis.

40. Respondeo prudentiam non esse omnino priorem virtutibus moralibus, sed solùm in esse imperfecto, & in fieri, ut loquitur Cajetanus, quatenus scilicèt acquisitio virtutum moralium incipit ab ipso actu prudentiæ, taxante medium in earum materiis; acquisitis autem virtutum habitibus, & perfectè rectificato appetitu circa fines illarum, prudentia fit omnino perfecta. Ex quo patet ad primam probationem.

41. Ad secundam verò dicendum virtutem moralem nedum rectificare electionem mediorum, sed etiam intentionem honestatis in propria materia cujuslibet virtutis; quæ intentio, quia est acceptio unius præ alio, dicitur etiam electio lato modo sumpta, & virtus habitus electivus appellatur. Addo quod, dato quod virtus definiatur per ordinem ad electionem strictè sumptam, implicitè tamen in ejus definitione involvitur intentio, quia ex hac semper procedit electio.

ARTICVLVS III.

Vtrum virtutes morales acquisitæ sint necessariò connexæ cum charitate?

42. CERTVM est virtutes morales infusas esse cum charitate necessariò connexas: tum quia sunt proprietates gratiæ sanctificantis, ab ipsa dimanantes, & ab ea inseparabiles: tum etiam quia, ut discurrit D. Thomas hîc art. 2. virtutes morales infusæ non possunt esse sine prudentia infusa, à qua diriguntur & regulantur, sicut virtutes morales acquisitæ diriguntur à prudentia naturali & acquisita; prudentia verò infusa non potest esse sine charitate: quia perfecta prudentia, qualis debet esse infusa, non potest dari absque perfecta rectitudine appetitûs circa finem, cùm non possit esse rectitudo circa media ad finem, nisi supponatur rectitudo circa ipsum finem: cùm ergo sola charitas perfectè rectificet appetitum circa ultimum finem supernaturalem, ad quem ordinantur omnes virtutes morales infusæ, prudentia perfecta & infusa absque charitate esse nequit.

Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an virtutes morales acquisitæ, necessariò sint cum charitate connexæ, subindeque an sine charitate ulla vera virtus acqui-

ri aut conſervari poſſit? Ut autem omnis æqui- A
vocatio tollatur, & ſtatus hujus difficultatis, quæ, ut rectè dicunt Salmanticenſes, non eſt tam de re, quàm de modo loquendi, clarè percipiatur:

Diligenter advertendum eſt, aliud eſſe virtutem aliquam eſſe veram, & aliud eſſe perfectam: tunc enim virtus aliqua vera dici poteſt, quando habet quidquid requiritur ad ejus eſſentiam, & omnia prædicata eſſentialia ſibi debita: tunc verò perfecta & virtus ſimpliciter appellatur, cùm habet omnia ad ſuam perfectionem & ſtatum connaturalem requiſita. Hoc præmiſſo, ſit

B

§. I.

Referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

43. CIRCA propoſitam difficultatem duæ ſunt extremæ ſententiæ, & alia media. Scotus enim in 3. diſt. 36. qu. 1. docet non ſolùm veras, ſed etiam perfectas virtutes poſſe ſine charitate reperiri, quamvis non ſint ita perfectæ, ſicut illæ quæ cum charitate reperiuntur. Janſeniſtæ verò in alio extremo poſiti, negant veras & propriè dictas virtutes poſſe ſine charitate reperiri. Quam C
opinionem amplectitur etiam Joannes à S. Thoma hîc diſp. 7. art. 7. ubi docet virtutes acquiſitas deſtrui quoad eſſentiam indirectè & conſequenter ad deſtructionem charitatis; quia tollitur converſio ad Deum, nedum ut finem ſupernaturalem, ſed etiam ut naturalem, ſine qua nulla vera virtus ſubſiſtere poteſt. Pro explicatione mediæ & veræ ſententiæ:

Dico primò, acquiri poſſe veras virtutes, aut acquiſitas conſervari, ſine charitate.

44. Probatur primò ex D. Thoma hîc qu. 65. art. 2. in corp. ubi ſic ait: *Virtutes morales, prout ſunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, poſſunt per opera humana acquiri; & ſic acquiſitæ ſine charitate eſſe poſſunt, ſicut fuerunt in multis Gentibus.* D
Quibus verbis utrumque aſſerit, & quod virtutes naturales poſſunt acquiri ſine charitate (quomodo fuerunt à Gentibus acquiſitæ) & quod poſſunt ſine charitate conſervari.

45. Probatur ſecundò: Philoſophi Ethnici, ut Ariſtoteles, Plato, & alij, quibus nihil ſupernaturalium innotuit, agnoverunt veras & proprias virtutes morales, earumque eſſentiam & prædicata quidditativa deſcripſerunt: Ergo virtutes morales, quantùm ad ſuam eſſentiam & prædicata quidditativa, à charitate non dependent; ſubindeque ſine illa acquiri & conſervari E
poſſunt.

46. Probatur tertiò: Nihil eſt quo per ablationem charitatis deſtruantur virtutes morales, pluribus actibus acquiſitæ à juſto in ſtatu gratiæ, quia non dependent à charitate, niſi ſolùm quoad ordinem in finem ſupernaturalem, qui non eſt de ipſarum eſſentia, ſed perfectio quædam eis per accidens ſuperaddita ex vi imperij charitatis; & aliunde habitus acquiſiti pluribus actibus, non deſtruuntur totaliter unico actu contrario: Ergo virtutes acquiſitæ in ſtatu gratiæ, poſſunt deficiente gratiâ adhuc remanere quoad eſſentiam.

Quod verò poſſint ſine gratia & charitate acquiri, ex eo oſtenditur, quod exiſtens in peccato mortali non ſemper malè operatur, ſed multoties poteſt ſe benè moraliter exercere circa materias virtutum moralium, putà moderando paſſiones &c. Ergo poteſt per hujuſmodi exercitium acquirere habitus inclinantes ad ſimiles actus, qui cùm reſpiciant determinatè bonum, habebunt veram virtutis eſſentiam, quæ in hoc conſiſtit quod ſit inclinatio ad bonum determinatè.

Dico ſecundò, nullam virtutem ſimpliciter & perfectè talem, acquiri, aut conſervari poſſe, ſine charitate.

Probatur primò: Virtus perfecta non poteſt 47.
eſſe ſine perfecta prudentia: Sed perfecta prudentia non manet ablata charitate per peccatum: Ergo nec perfecta virtus. Major patet, Minor probatur. Prudentia corrumpitur per peccatum, & quamvis non deſtruatur totaliter per quodcumque peccatum, benè tamen ex parte, quatenus appetitus malè diſponitur circa fines virtutum moralium, quâ malâ diſpoſitione exiſtente, non poteſt eſſe firmum & rectum judicium de agendis in omni eventu: Ergo perfecta prudentia non manet, ablatâ charitate per peccatum.

Probatur ſecundò: Perfecta virtus non ſtat 48.
cum facilitate ad peccandum: Sed hoc ipſo quod aliquis labitur in peccatum mortale, contrahit facilitatem ad peccandum; quia ut ait Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, ſuo pondere trahit ad aliud:* Ergo perfecta virtus ſine charitate ſtare nequit. Major patet: quia de ratione virtutis perfectæ eſt reddere opus bonum facile, peccatum verò difficile.

Confirmatur: Exiſtens in peccato non poteſt 49.
in ſenſu compoſito eſſe diſpoſitus ad eligendum medium in materia cujuſlibet virtutis, contra quodcumque impedimentum; cùm ſit converſus ad aliquid omnino contrarium alicui virtuti, nempe ad objectum peccati, & finem proximum ipſius, putà ad delectabile tactûs, aut guſtûs: Ergo non habet virtutem perfectam & ſimpliciter dictam.

Confirmatur ampliùs: Virtus perfecta facit 50.
habentem ſimpliciter bonum, ut conſtat ex definitione virtutis: Sed exiſtens in peccato, & carens gratia & charitate, non poteſt dici ſimpliciter bonus: Ergo carens gratiâ & charitate, virtutem perfectam habere nequit.

Ex quibus intelliges, virtutes quæ poſſunt eſſe in homine peccatore, quamvis retineant eſſentiam virtutis, eſſe tamen ita imperfectas, ut virtutis nomen non mereantur; quia carent ordine ad ultimum finem, tam naturalem quàm ſupernaturalem, ſaltem ex parte operantis, & habent potiùs ſtatum diſpoſitionis quàm habitûs, cùm facilè ſint mobiles à ſubjecto, ob pravam diſpoſitionem appetitûs; nec extenduntur ad eligendum medium in omni eventu, & contra quæcumque impedientia: quamvis, ut diximus, adhuc ſint virtutes quoad eſſentiam, quia ex natura ſua tendunt ad bonum, & aliunde poſtulant, quantùm de ſe, habere ſtatum habitûs & perfectæ virtutis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONTRA primam concluſionem objiciunt 51.
in primis Adverſarij varia Patrum teſtimonia, quibus aſſeritur peccatores & infideles nul-

lam veram virtutem habere. In quo multus præ- A ter cæteros est Augustinus variis in locis, sed præsertim 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait *non esse veras virtutes, nisi ubi est vera sapientia & charitas Dei, & ideò non esse inter Romanos & Græcos, qui essent veri sapientes, studiosique censendi.* Idem docet fidus ejus sectator Prosper lib. 1. de vocat. Gentium cap. 7. & sæpe alibi. Subscribit Bernardus serm. 22. in Cantica in fine, & plures alij.

52. Ad hæc facilè respondetur, Augustinum, & alios SS. Patres, nomine *veræ virtutis* intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, sive, ut ipse loquitur loco citato, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deserviat.* Unde ibidem ait: *Si ad con-* B *sequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Quod verò idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id est quæ retineant essentiam & quidditatem virtutis, patet ex Epist. 130. ubi ait continentiam Polemonis ad hujus vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse verè bonam intra gradum virtutis moralis Philosophicæ, & donum Dei illam appellat: negat tamen ad futuram immortalitatem valuisse, quia defuit Charitas & Religio in verum Deum. Apertè etiam lib. de spiritu & littera cap. 27. docet Gentes, etiamsi impias, & à veri Dei notitia ac cultu extorres, quædam tamen opera edidisse, C *quæ secundùm justitiæ regulam meritò rectèque laudantur*, ac proinde undequaque bona sunt, & verarum virtutum. De quo fusiùs in tractatu de gratia. Disp. 1. art. 3.

53. Objiciunt secundò: Charitas est forma virtutum, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 23. art. 8. Ergo tam impossibile est virtutibus quibusvis esse in rerum natura sine charitate, quàm homini absque anima rationali.

Respondeo quod quando charitas à Theologis *forma virtutum* appellatur, non eo sensu hoc dicitur, quasi charitas sit aliis virtutibus essentialis, vel absolutè necessaria, ut illæ in suo ordine, & intra finem sibi connaturalem, sint & di- D cantur veræ virtutes; hoc enim à nullo probato Authore assertum est, & rejicitur à D. Thoma citato in resp. ad 1. sed sensus solùm est (ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli declarat) charitatem esse formam assistentem, & intrinsecam, quâ cæteræ virtutes in suis actionibus ad finem ultimum diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinsecam, quæ ipsis advenit ex eo quod referantur ad ultimum finem hominis supernaturalem, in quem non subveherentur absque charitate. Nihilominus tamen ex suo intrinseco & connaturali fine, qui naturæ septis coërcetur, habent honestatem, & bonitatem naturalem, supernaturali adventitiæ E subtratam, sed quasi informem, eò quòd denudetur ornamento illo insigni, quod per charitatem posset accedere.

54. Objiciunt tertiò: Sicut scientiæ dependent à principiis, ita virtutes morales à finibus: Sed impossibile est dari scientiam, intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortali est aversus à Deo ut fine ultimo, tam naturali, quàm supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes.

55. Respondeo quod ut intellectus habeat veram scientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quàm quod sit benè dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in se cognoscendo, quacumque existente dispositione circa principia communissima, quamvis sine illa non sit scientia perfecta, sed habeat potiùs statum dispositionis, quàm habitûs. Similiter ut vera virtus acquiratur & conservetur in appetitu, sufficit quod appetitus sit benè affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamvis non sit conversus ad finem ultimum simpliciter; sine qua conversione virtus non potest esse perfecta, nec meretur simpliciter nomen virtutis, magisque habet statum dispositionis, quàm habitûs.

56. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Per unicum actum intemperantiæ charitas destrui potest, putà per unicam comestionem carnium die ab Ecclesia prohibito: Sed nulla virtus acquisita per unicum actum corrumpitur, sicut nullum vitium per unicum actum generatur: Ergo virtus acquisita potest sine charitate conservari. Unde S. Thomas infrà qu. 71. art. 4. docet unum vel alterum peccatum mortale simul cum virtute acquisita esse posse, quamvis non cum infusa.

57. Respondeo hoc argumentum probare quidem virtutem acquisitam, quantùm ad essentiam, posse sine charitate subsistere, non tamen quantùm ad perfectionem & statum: quia ad hujusmodi statum destruendum sufficit unicum peccatum morale; cùm illud sufficiat ad destruendam perfectionem prudentiæ. Neque D. Thomas loco citato insinuat peccatum mortale conjungi posse cum virtute acquisita, in statu perfecto existente, sed duntaxat cum virtute acquisita quantùm ad essentiam. Potestque hoc declarari exemplo vitiorum, quæ licèt quantùm ad substantiam non destruantur unico actu contritionis, vel charitatis, destruuntur tamen quantùm ad statum vitij, ut docet idem S. Doctor qu. 1. de virtut. art. 10. ad 16. his verbis: *Licèt per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus* (scilicet secundùm substantiam) *tamen actus contritionis virtute gratiæ habet quod corrumpat habitum vitij: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ, in ratione habitûs, sed in via corruptionis.*

ARTICVLVS IV.

Quæ docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur?

DE his proprietatibus tam copiosè differit S. Doctor hîc qu. 66. & 67. ut nihil prorsus addendum sit, sed breviter & compendiosè explanandum quod ille fusiori stylo & lato calamo tradit.

58. Quantùm ergo ad æqualitatem virtutum qu. 66. docet quòd in virtutibus quæ differunt specie, una est major aliâ, secundùm quòd est rationi propinquior: & quia inter virtutes morales prudentia magis perficit rationem, illa aliis virtutibus moralibus præfertur; sicut visus om-

nibus externis ſenſibus antecellit: Unde ſicut Philo viſum, *Regem ſenſuum* appellat, ita prudentia virtutum moralium Regina nuncupatur, propriuſque ejus actus eſt imperium. Si autem ſermo ſit de virtutibus ejuſdem ſpeciei, ſic nulla eſt major, vel minor ſecundùm ſeipſam, ſed ſolùm ratione participationis ſubjecti, vel majoris intenſionis ſeu radicationis in diverſis ſubjectis, vel etiam in eodem ſecundùm diverſa tempora. Quod ſi attendantur prout ſunt ſimul connexæ in aliquo ſubjecto, tunc ratione participationis ſubjecti ſunt æquales quadam æqualitate proportionis, quantùm ad id quod eſt formale in illis, nempe conſtitutionem medij rationis. At quantùm ad id quod eſt materiale, nempe quantùm ad inclinationem ad actum virtutis, poteſt eſſe inæqualitas: quia poteſt aliquis promptior eſſe ad actum unius virtutis, nempe juſtitiæ, quàm ad actus alterius, putà fortitudinis, idque vel ex natura, vel ex conſuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

59. Hâc doctrinâ D. Thomæ confutatus manet error Stoïcorum, qui (ut videre eſt apud Tullium 5. de finibus, & apud Laërtium in Zenone) virtutem ejuſdem ubique ſtaturæ eſſe aſſerebant, nec intendi poſſe, aut remitti. Quò ſpectat illud Senecæ Epiſt. 7. *Virtus non poteſt major aut minor fieri, unius ſtaturæ eſt.* Et mox: *Non intenditur virtus, idem eſſe dicebat Socrates veritatem & virtutem. Quomodo illa non creſcit, ſic nec virtus quidem. Habet numeros ſuos, plena eſt.* Rurſuſque paulò poſt: *Perſuadebit ſapientia unum bonum eſſe, quod honeſtum: hoc nec remitti, nec intendi poſſe, non magis quàm regulam, quâ rectum probari ſolet, quam ſi flectes, quidquid ex illa mutaveris, injuria eſt recti. Idem ergo de virtute dicimus; & hæc recta eſt, flexuram non recipit, rigida eſt, amplius intendi non poteſt.*

60. Docet præterea S. Thomas eadem quæſtione virtutes intellectuales præeminere moralibus: quia illæ perficiunt intellectum; iſtæ appetitum, qui eſt minùs nobilis quàm intellectus. Inter illas verò ſapientiam dicit eſſe omnium perfectiſſimam: tum quia conſiderat objectum nobilius, nempe altiſſimam cauſam, quæ Deus eſt: tum etiam quia cùm per cauſam judicetur de effectu, & per cauſam ſuperiorem de cauſis inferioribus, ſapientia habet ferre judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus eſt alias in ſuos fines dirigere & ordinare; unde eſt quaſi architectonica reſpectu omnium.

61. Quæ autem ex virtutibus moralibus præcellat aliis, quæ verò cedat, difficilè declarari poſſe aſſerit Nazianzenus orat. 16. *Quemadmodum* (inquit) *etiam in prato quodam, plurimis & ſuavibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum & fragrantiſſimum reperire haud facile eſt; alio nimirum aliàs olfactum & aſpectum ad ſe diſtrahente, atque ad primùm eum decerpendum alliciente.* Nihilominus S. Doctor inter virtutes purè morales juſtitiam ex eo dicit præferendam eſſe reliquis, quòd & ſubjectum habeat ſublimius, nempe voluntatem, cùm reliquæ appetitui ſenſitivo inſideant; & objecto etiam nobiliori potiatur; verſatur enim circa operationes ad alterum, quibus homo non in ſe tantùm, ſed etiam erga alios perficitur. Unde Ariſtoteles 5. Ethic. cap. 1. *Præclariſſima virtutum* (inquit) *eſt juſtitia, & neque Heſperus, neque Lucifer ita admirabilis.* Dixi ex virtutibus purè moralibus, quia prudentia, quàm cæteris virtutibus moralibus præferendam eſſe diximus, nedum moralis eſt, ſed præterea intellectualis. 62.

Quinam verò ſit ordo dignitatis inter temperantiam & fortitudinem, diſceptatio eſt inter Philoſophos. Plato enim 2. de legibus, temperantiam fortitudini præſtare docet. Cui ſuffragari videtur Scriptura, cùm ait Proverb. 16. *Qui dominatur animo ſuo* (concupiſcentiam ſcilicet frænando) *melior eſt expugnatore urbium.* Unde Cyprianus libro de bono pudicitiæ: *Qui hoſtem vicit, illo fortior fuit: ſed alter qui libidinem repreſſit, fortior ſeipſo fuit: qui inimicum proſtravit, externum hoſtem percuſſit; qui cupiditatem repreſſit, hoſtem domeſticum ſuperavit.*

Nihilominùs Ariſtoteles & D. Thomas fortitudinem temperantiæ præferunt: nam S. Doctor hîc qu. 66. art. 4. in corp. ſic diſcurrit: *Virtus aliqua ſimpliciter dicitur major, ſecundùm quod in ea majus bonum rationis relucet &c. Inter alias autem virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, tantò in unaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa majora motus appetitivus ſubditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, eſt vita, à qua omnia alia dependent: & ideò fortitudo, quæ appetitivum motum ſubdit rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones.* Unde quando Proverb. 16. dicitur: *Qui dominatur animo ſuo, melior eſt expugnatore urbium*, per *dominatorem animorum*, in eo divino oraculo, non incommodè intelligi poteſt ille qui per patientiam, fortitudinis adminiſtram, cohibet impatientis animi motus, ne erumpant; ita ut his verbis nihil aliud ſignificetur, quàm inter munera fortitudinis patientiam præſtare aggreſſioni: quod verum eſſe in tractatu de virtutibus cardinalibus oſtendemus. Sic ſanè eum locum intellexit S. Gregorius homil. 35. in Evang. ubi hæc ſcribit: *Minor eſt victoria urbes expugnare, quia extra ſunt quæ vincuntur: majus autem eſt quod per patientiam vincitur, quia ipſe à ſe animus ſuperatur, & ſemetipſum ſibimetipſi ſubjicit, quando eum patientia in humilitate tolerantiæ ſtravit.*

Articulo 6. ejuſdem qu. 66. docet S. Thomas charitatem eſſe maximam inter virtutes Theologicas, quia propinquiùs Deum reſpicit quàm cæteræ. De quo fusè in tractatu de virtutibus Thologicis. *Diſp 16. art. 5.*

Quantùm verò ad durationem virtutum idem S. Doctor qu. 67. art. 1. docet virtutes morales acquiſitas non remanere poſt hanc vitam, quoad ipſarum materiale: quia ibi nullus erit locus concupiſcentiæ, & delectationibus ciborum & venereorum, quæ ſunt materia temperantiæ; aut diſtributionibus, & commutationibus rerum quæ veniunt in uſum præſentis vitæ, circa quas verſatur juſtitia: remanere tamen in Beatis, quantùm ad earum formale, nempe quantùm ad modum, ſeu ordinem rationis, quo appetitus rectificatur & conformatur rationi. Unde Auguſtinus 14. de Trinit. cap. 9. *Prudentia ibi erit ſine ullo periculo erroris; fortitudo ſine moleſtia tolerandorum malorum; temperantia ſine repugnantia libidinum.* 63.

Articulo 2. ſimiliter aſſerit virtutes intellectuales poſt hanc vitam remanere quidem in omnibus, ſecundùm id quod in ipſis eſt forma-

le, nimirum ſecundùm ſpecies intelligibiles in intellectu poſſibili ſervatas; non manere tamen quantùm ad materiale, nempe quantùm ad phantaſmata è quibus extrahuntur per intellectum agentem: quia cognitio non fiet tunc per converſionem ad illa, ſed erit alius modus intelligendi.

Articulis ſequentibus docet ex virtutibus Theologicis, nec fidem, nec ſpem, ſed duntaxat charitatem remanere in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPVTATIO VI.

De donis Spiritus Sancti.

Ad quæſtionem 68. Divi Thomæ.

CVM dona Spiritûs Sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem, tractatui de virtutibus ſubjungimus veluti appendicem, diſputationem de donis Spiritus Sancti, in qua de illis tam in communi quàm in particulari breviter diſſeremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum dona Spiritus Sancti ſint habitus, à virtutibus etiam infuſis diſtincti?

1. DVPLICITER poteſt aliquid dici donum Spiritus Sancti: primò generali quadam ratione, quia ſcilicet gratis à Spiritu Sancto ut à cauſa efficiente procedit; & in hoc ſenſu omnes gratiæ, & virtutes infuſæ poſſunt dici dona Spiritus Sancti: ſecundò ſpeciali quadam ratione, quatenus donum importat ſpecialem diſpoſitionem à Spiritu Sancto animæ impreſſam, quâ diſponitur ad hoc ut benè & facilè ab ipſo ad opera extraordinaria moveatur. Dari autem in nobis hujuſmodi dona ſeu diſpoſitiones, conſtat tum ex Scriptura, Iſaïæ 11. Eccleſiaſt. 10. & 15. 1. ad Corinth. 12. & alibi ſæpè, ubi fit expreſſa illorum donorum mentio: tum etiam ex hymno Eccleſiaſtico, in quo Spiritus Sanctus *Septiformis munere* appellatur, ipſumque his verbis Eccleſia interpellat: *Da tuis fidelibus in te confidentibus ſacrum ſeptenarium.*

2. Accedit ratio D. Thomæ, qui hîc art. 1. ſic diſcurrit: *Omne quod movetur neceſſe eſt proportionatum eſſe motori, & hæc eſt perfectio mobilis inquantum eſt mobile, diſpoſitio quâ diſponitur ad hoc quod benè moveatur à ſuo motore: Quantò igitur movens eſt altior, tantò neceſſe eſt quòd mobile perfectiori diſpoſitione ei proportionetur; ſicut videmus quòd perfectiùs oportet eſſe diſcipulum diſpoſitum ad hoc ut altiorem doctrinam capiat à Doctore. Manifeſtum eſt autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem, ſecundùm quod natus eſt moveri per rationem in his quæ interiùs vel exteriùs agit: Oportet igitur ineſſe homini altiores perfectiones, ſecundùm quas ſit diſpoſitus ad hoc quòd divinitus moveatur; & iſtæ perfectiones vocantur dona, non ſolùm quia infunduntur à Deo, ſed quia ſecundùm ea homo diſponitur, ut efficiatur promptè mobilis ab inſpiratione divina, ſicut dicitur Iſaiæ 50. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorſum non abii.*

Vocantur etiam in Scriptura perfectiones illæ *Spiritus* Iſaiæ 11. *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ & intellectûs Spiritus conſilij & fortitudinis, Spiritus ſcientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Cujus appellationis varias & egregias rationes ſeu congruentias adducit Joannes à S. Thoma hîc diſp. 18. art. 1. Prima eſt, quia perfectiones illæ donantur à Spiritu Sancto, cui nomen Spiritus, & nomen doni tribuitur. Secunda, quia ex amore ſpirante & ponderante, & veluti ex ſpiritu cordis Dei procedunt. Tertia, quia quaſi ipſo Dei halitu inſpiratur anima, quæ ipſis ornatur, amplectendo ipſum quaſi ſponſum oſculantem ſe, & oſculo oris ſui ſpiritum ei immittentem, ut perficiantur, & eleventur virtutes ad ſuperiorem modum operandi, juxta illud Pſal. 32. *Verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Denique dona illa cœleſtia *Spiritus* appellantur, quia his homo à Spiritu Sancto agitur, movetur, ac impellitur ad opera ardua & extraordinaria, juxta illud Apoſt. ad Roman. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei ſunt.* Ubi Gloſſa: *Aguntur, dicit, non reguntur: plus eſt enim agi, quàm regi: agi enim dicimus aliquem vix agentem, regi autem quaſi jam aliquid agentem, qui ideò regitur ut rectè agat: ſed aguntur non quòd nihil per ſe agant, ſed quòd ut aliquid agant, impetu gratiæ impelluntur.* His præmiſſis 3.

Duæ circa illa dona occurrunt difficultates, in titulo hujus articuli inſinuatæ, & breviter hîc diſcutiendæ ac reſolvendæ. Prima eſt, an illa ſint propriè habitus? Secunda, an diſtinguantur à virtutibus Theologicis, & moralibus infuſis?

§. I.

Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur.

DIco primò, dona Spiritus Sancti eſſe propriè habitus. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc art. 3. licèt aliqui, ut refert Lorca, exiſtimaverint hæc dona ſolùm eſſe actus quoſdam virtutum ſpeciales, non habitus.

Probatur primò: Iſaiæ 11 dona omnia in Chriſto permanenter fuiſſe aſſeritur, his verbis: *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, ſpiritus ſapientiæ & intellectûs &c.* requieſcere enim permanentiam importat: Sed donum permanenter inhærens eſt habitus, non verò actus, vel diſpoſitio tranſiens: Ergo dona Spiritus Sancti ſunt veri habitus, non verò actus, aut diſpoſitiones tranſeuntes. 4.

Probatur ſecundò: Anima noſtra eſt mobilis à triplici motore, ſcilicet à ratione, à lumine gratiæ & fidei, & à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus Sancti præter communes regulas naturæ & gratiæ: diſponitur autem ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione, per virtutes morales acquiſitas; ut moveatur à lumine fidei & gratiæ, per virtutes morales infuſas: Ergo ut connaturaliter moveatur à Spiritu ſancto, debet etiam per aliqua dona habitualia diſponi, ac proinde dona illa debent eſſe veri habitus, ſicut virtutes morales acquiſitæ & infuſæ. 5.

Confirmatur: Per dona nobis, ut ita loquar,

connaturalizantur actus ad quos movemur ex A
ſpeciali inſtinctu Spiritus Sancti, ſicut per virtutes morales acquiſitas, vel infuſas, actus honeſti ordinis naturalis vel ſupernaturalis, fiunt nobis connaturales: Sed propter hanc cauſam virtutes illæ habent rationem habitûs: Ergo & ſimiliter dona Spiritus Sancti.

Dico ſecundò, dona Spiritus Sancti diſtingui realiter à virtutibus infuſis, ſive theologicis, ſive moralibus. Eſt contra Scotum, Vazquem, Lorcam, & alios, exiſtimantes dona hæc eſſe ipſaſmet virtutes infuſas, ſecundùm aliquam peculiarem denominationem, vel officium, ratione cujus dicuntur dona.

7. Probatur primò concluſio ex D. Thoma hîc B
art. 1. in *ſed contra*, ubi ex S. Gregorio lib. 1. moralium cap. 14. diſtinguit ſeptem dona, (quæ dicit ſignificari per ſeptem filios Job) à tribus virtutibus theologicis, quas ait per tres filias Job figuratas eſſe. Et ex ſecundo moralium diſtinguit ea à quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit ſignificari per quatuor angulos domûs Job.

8. Probatur ſecundò ratione fundamentali: Illi habitus diſtinguntur realiter, qui reſpiciunt diſtincta formaliter objecta: Sed virtutes & dona reſpiciunt objecta formaliter diverſa: Ergo diſtinguntur realiter. Major conſtat, Minor probatur. Virtutes acquiſitæ reſpiciunt objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquiſitæ; C
virtutes verò infuſæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infuſæ, modo communi & ordinario: At dona illud reſpiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam ſpecialem inſpirationem & motionem Spiritus ſancti, præter regulas prudentiæ, & præviè ad conſilium & deliberationem. Unde Ariſtoteles lib. 1. moral. cap. de bona fortuna, ait quòd *his qui moventur per inſtinctum divinum, non expedit conſiliari ſecundùm rationem humanam, ſed quòd ſequantur interiorem inſtinctum; quia moventur à meliori principio, quàm ſit ratio humana:* Atqui objectum ut dirigibile modo altiori ſupra regulas prudentiæ, diſtinguitur D
formaliter ab objecto ut dirigibili ſolùm per regulas prudentiæ: Ergo virtutes & dona reſpiciunt objecta formaliter diſtincta

9. Confirmatur: Habitus quibus aliquod mobile diſponitur ad recipiendam motionem ab aliquo ſuperiori motore, debent inter ſe diſtingui, juxta motorum diſtinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquiſitas redditur promptè mobilis à lumine naturæ; per virtutes verò infuſas à lumine gratiæ & fidei; & tandem per dona à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus ſancti: Ergo dona debent diſtingui ab illis virtutibus. Minor eſt certa, Major verò ex eo conſtat, E
quòd omne mobile debeat proportionari ſuo motori.

10. Tertiò ſuaderi poteſt concluſio, & Adverſariorum ſententia convelli, argumento ad hominem: Cùm enim Scotus, Vazquez, & Lorca, contra quos diſputamus, non admittant virtutes infuſas morales, ſed duntaxat theologicas, ſi dona Spiritus ſancti à virtutibus infuſis non diſtinguerentur, deberent reduci ad virtutes theologicas, ſeu cum illis identificari: v. g. ſapientia, ſcientia, intellectus, & conſilium, ad fidem reduci deberent, ſeu identificari cum illa; nam cùm in intellectu reſideant, cum ſpe & charitate, quæ in voluntate ſubjectantur, identificari nequeunt: Sed talia dona non poſſunt reduci ad fidem, ſeu cum illa identificari; tum quia fuerunt in Chriſto, in quo non fuit fides; tum etiam, quia (ut infra dicemus) remanent in patria, à qua fides excluditur, utpote cum clara Dei viſione incompoſſibilis, ut in tractatu de virtutibus theologicis oſtendemus: Ergo dona Spiritus ſancti à virtutibus infuſis realiter diſtinguntur.

§. II.

Solvuntur objectiones contra primam concluſionem.

OBIECIES primò contra primam concluſionem: De ratione habitûs eſt permanentia: Sed hæc non convenit donis Spiritus ſancti: Ergo illa non ſunt habitus. Major patet, Minor verò probatur primò ex D. Gregorio lib. 2. moral. cap. 41. ubi ſic ait: *In cunctis fidelibus Spiritus ſanctus venit, ſed in ſolo Mediatore ſemper ſingulariter permanet:* Ergo dona non habent permanentiam in aliis hominibus à Chriſto. II.

Secundò probatur eadem Minor: Prophetia, dona miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ, non dantur hominibus permanenter, & per modum habitûs, ſed tranſeunter, & per modum motionis, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 171. art. 2. Ergo idem de donis Spiritus ſancti dicendum eſt.

Probatur tertiò: Homo concurrit ſolùm ut inſtrumentum ad actiones donorum, cùm potentiæ animæ non habeant ſufficientem proportionem cum illis: Sed de ratione inſtrumenti eſt operari ſolùm per virtutem ſeu motionem tranſeuntem, à cauſa principali impreſſam: Ergo dona non ſunt aliquid in nobis permanens, ſed tranſiens & fluens.

Denique probatur Minor: Habitibus & qualitatibus permanentibus utimur quando volumus: Sed juſtus donis Spiritus ſancti ornatus & inſtructus, non poteſt eorum operationes pro libito exercere: Ergo talia dona non ſunt qualitates permanentes & habituales, ſed motiones actuales & tranſeuntes.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, Gregorium vel non loqui de donis Spiritus ſancti, ſed de gratiis gratis datis, quæ non ſunt permanenter & per modum habitûs in fidelibus, ſicut in Chriſto: vel ſi loquatur de donis, ſolùm intendit quòd illa fuerint in Chriſto longè excellentiori modo, quàm in aliis, non verò quòd in aliis juſtis non ſint permanenter, modo tamen imperfectiori. 12.

Ad ſecundam reſpondet D. Thomas hîc art. 3. ad 3. conceſso Antecedente, negando Conſequentiam, & paritatem: dona enim Spiritus ſancti ſunt neceſſaria homini ad ſalutem; *Prophetia verò* (inquit) *eſt de donis quæ ſunt ad manifeſtationem ſpiritûs, non autem ad neceſſitatem ſalutis.* Quod diſcrimen inſinuatur à D. Gregor. 2. moral. cap. 41. dicente, quòd *in illis donis ſine quibus ad vitam perveniri non poteſt, Spiritus ſanctus in electis omnibus ſemper manet, ſed in aliis non ſemper manet.*

Ad tertiam dicendum, de ratione quidem inſtrumenti proprij & rigoroſi eſſe operari per motionem & virtutem tranſeuntem; non tamen de ratione inſtrumenti largè & impropriè ſumpti:

quo pacto homo ſe habet ad actiones donorum, A cùm potentiæ animæ, ut per dona elevatæ, habeant ſufficientem proportionem cum illis. Solutio eſt D. Thomæ hîc art. 3. ubi ſecundo loco ſibi idem argumentum objicit, & reſpondet, *quòd ratio illa procedit de inſtrumento, cujus non eſt agere, ſed ſolùm agi: tale autem inſtrumentum non eſt homo, ſed ſic agitur à Spiritu ſancto, quod etiam agit, inquantum eſt liberi arbitrij, unde indiget habitu.*

Ad ultimam reſpondeo, hoc axioma: *utimur habitibus quando volumus*: intelligi de habitibus ſubditis rationi, & communibus regulis; non verò de illis qui non ſubduntur rationi, nec regulis ordinariis, ſed extraordinariis utuntur, B cujuſmodi ſunt dona Spiritus ſancti: unde ut homo illis utatur, indiget ſpeciali motione illius; ſicut ad actus indeliberatos, qualis eſt prima intentio finis, debet ſpecialiter moveri à Deo, abſque prævio conſilio & deliberatione rationis, ut docet Ariſtoteles lib. 7. moralium Eudimiorum cap. 18. & D. Thomas ſupra qu. 9. art. 4.

§. III.

Diluuntur aliæ objectiones contrà ſecundam concluſionem fieri ſolitæ.

13. OBIICIES primò contra ſecundam concluſionem: Idem præſtant virtutes theologicæ, & morales infuſæ, quod dona: Ergo non diſtinguntur realiter inter ſe. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur. Dona per nos habent diſponere animam ad recipiendam motionem Spiritus ſancti: Sed hoc idem præſtant virtutes theologicæ, & morales infuſæ; cùm enim homo non poſſit actus illarum virtutum elicere, niſi Spiritu ſancto movente, inſpirante, & illuminante, eo ipſo quòd illæ diſponunt & complent potentias animæ ad actus ſupernaturales eliciendos, etiam illas diſponunt ad recipiendam motionem, inſpirationem, & illuminationem Spiritus ſancti: Ergo &c. C

14. Reſpondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt virtutes theologicæ, & morales infuſæ, diſponant animam ad recipiendam motionem Spiritus ſancti, diverſimodè tamen à donis, nam dona illam diſponunt ad motionem Dei ſpecialem, quâ homo à Deo movetur, non medio conſilio & deliberatione, ſed divino inſtinctu; virtutes verò theologicæ, & morales infuſæ, illam diſponunt ad recipiendam motionem Spiritus ſancti communem & ordinariam intra ipſum ordinem ſupernaturalem, per quam ſcilicet homo natus eſt moveri ſuppoſito conſilio & deliberatione rationis. Unde D. Thomas hîc art. 1. ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, ſecundùm quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum, ſecundùm quod operatur ex inſtinctu divino.* D E

15. Objicies ſecundò: Virtutes infuſæ, & dona verſantur circa eandem materiam, v. g. fortitudo ut eſt donum, & ut eſt virtus; ſimiliter fides & intellectus reſpiciunt eadem objecta: Ergo non diſtinguntur inter ſe realiter.

Reſpondeo virtutes infuſas & dona reſpicere quidem eandem materiam, ſed modo valde diverſo; nam dona eam attingunt ſub motivo longè altiori, nempe ut ſubeſt menſuræ excedenti modum rationis.

16. Inſtabis: Ad attingendum aliquid ſub motivo altiori non requiritur nova virtus, ſed ſufficit quòd eadem fiat intenſior, minimè verò quod diſtinguatur ſpecie ab ea quæ poteſt tantùm attingere illud ſub motivo inferiori & minùs arduo: Ergo illa ratio non convincit dona diſtingui realiter à virtutibus infuſis, ſed ad ſummum accidentaliter, ſicut virtus intenſa diſtinguitur à remiſſa.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Ad attingendum aliquid ſub motivo altiori, non requiritur nova virtus &c. quando motivum altius & minùs arduum ſunt intra eandem rationis menſuram dirigentem, concedo Antecedens: ſecùs, nego Antecedens. Motivum autem, ſub quo attingitur objectum per dona Spiritus ſancti, eſt extra lineam menſuræ motivi, ſub quo attingitur per virtutes infuſas: quia iſtæ reſpiciunt objectum, ut modo humano (intra ordinem tamen ſupernaturalem) attingibile; dona verò reſpiciunt illud ut atttingibile ſupra omnem modum humanum.

17. Dices: Etiam in virtutibus theologicis interdum contingit aliquem operari præter communem & ordinarium modum, ut cùm aliquis ex charitate animam ſuam tradit pro amicis; vel tam perfectam habet fidem, ut ea ſufficiat ad montes transferendos, & miracula patranda: Ergo non ſolùm dona, ſed etiam virtutes ſupernaturales & infuſæ, reſpiciunt ſuum objectum, ut ſupra omnem modum humanum attingibile.

Reſpondeo quòd quando virtutes theologicæ actus aliquos heroicos & extraordinarios eliciunt, adjuvantur à donis Spiritus Sancti, quia ſola ratio cum virtutibus illis non ſufficit ad tales actus eliciendos. Unde cuilibet virtuti theologicæ aliquod donum correſpondet; Fidei enim correſpondent Intellectus & Scientia, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 8. & 9. Spei donum timoris, ut docet qu. 19. & Charitati donum Sapientiæ, ut aſſerit qu. 45.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

18. EX dictis inferes primò, dona in communi ſic poſſe definiri, ſeu deſcribi: Dona ſunt bonæ qualitates mentis à Deo infuſæ, quibus nullus malè utitur, & quibus rectè vivitur, rectitudine operationis quæ eſt ſupra omnes regulas prudentiæ, tam acquiſitæ, quàm infuſæ, ex peculiari inſtinctu & inſpiratione Dei. Vel aliter: Dona ſunt diſpoſitiones ad optimum, excedens regulas ordinarias cujuſcumque prudentiæ.

19. Inferes ſecundò, dona Spiritus ſancti eſſe homini neceſſaria ad ſalutem. Ut enim diſcurrit S. Thomas hîc art. 2. quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non poteſt per ſe operari, niſi ab altero moveatur; ſicut luna, in qua eſt imperfectè natura lucis, non illuminat, niſi illuminata à Sole: Sed virtutes theologicæ, & morales infuſæ, imperfectè informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin ſemper indigeat moveri quodam ſuperiori inſtinctu Spiritus ſancti, ſubindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam diſponant.

20. Inferes tertiò, dona Spiritus ſancti non poſ-

ſe

se esse sine charitate : quia sicut virtutes morales reddunt vires appetitivas mobiles à ratione, ita dona reddunt vires animæ mobiles à Spiritu sancto : sicut autem ratio perficitur per prudentiam, ita Spiritus sanctus habitat in nobis per charitatem : Ergo sicut virtutes morales connectuntur cum prudentia, ita dona cum charitate. Ex quo

21. Inferes quartò, quod sicut una virtus sine aliis non est perfecta, ita nec unum donum sine alio perfectum esse potest. Unde Gregorius 1. moral. cap. 15. *Sicut unaquæque virtus sine alia valde destituitur ; ita unumquodque donum sine alio imperfectum erit. Minor est sapientia quæ intellectu caret : sapientia enim quæ est sine intellectu, est hebes. Inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat : quia cùm altiora sine sapientiæ pondere penetrat, sua illum levitas gravius ruiturum levat. Vile est consilium sine fortitudine : quia quod tractando invenit, sine viribus ad actum non perducit. Fortitudo etiam quæ plus potest, sine moderamine rationis in præceps ruit. Nulla est scientia sine pietate : quia qui bona cognita non exequitur, gravius judicatur. Pietas sine scientiæ discretione quomodo misereatur ignorat. Timor sine his nihil valet, quia ad omnia trepidans, à bonis operibus torpet.*

22. Inferes quintò, quod dona Spiritus sancti quoad ipsorum materiam, circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in statu gloriæ : remanebunt tamen, & quidem perfectissimè, quantùm ad essentiam donorum ; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissimè sequetur. Habebunt etiam omnia dona actus suos in patria circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata. Unde Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 20. *Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis, non meatu alicujus fluvii terrestris alluitur ; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur hausiu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

23. Inferes sextò, dona Spiritus sancti esse quidem inferiora virtutibus theologicis, sed superiora virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

Prima pars hujus corollarij patet : Nam virtutes theologicæ conjungunt nos ultimo fini, dona verò deserviunt ad movendum nos ad ultimum finem, juxta illud Psalmi 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam* : Ergo virtutes theologicæ omnibus donis præferendæ sunt.

Secunda etiam pars non est minùs evidens : Homo enim per virtutes morales acquisitas disponitur ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione ; per infusas, ut moveatur à lumine fidei & gratiæ ; per dona verò disponitur ut connaturaliter moveatur à Spiritu Sancto : *Manifestum est autem* (inquit S. Doctor hîc art. 8.) *quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum* : Ergo dona perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

24. Confirmatur : Virtutes morales acquisitæ respiciunt suum objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ ; infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario ; dona verò illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem motionem & instinctum Spiritus sancti : Ergo illa superiora & perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

ARTICVLVS II.

De donis Spiritus sancti in particulari.

SEPTEM dari Spiritus sancti dona, communis est Patrum & Theologorum consensus : & colligitur ex Scriptura Isaïæ 11. ubi septem recensentur, his verbis : *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum spiritus Domini : Spiritus sapientiæ & intellectûs, Spiritus consilii & fortitudinis, Spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.*

Ratio verò assignatur à D. Thoma hîc art. 4. 25. Quot enim sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum, tot sunt dona Spiritus sancti : Sed septem sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum : Ergo septem sunt dona Spiritus sancti. Major probatur : quia dona Spiritus sancti sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc ut promptè sequatur instinctum ipsius Spiritus sancti ; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad hoc ut obediant rationi : unde sicut morales virtutes sunt secundùm numerum operationum, in quibus virtutes appetitivæ moventur à ratione ; ita dona tot sunt, quot operationes potentiarum quæ sunt aptæ moveri à Deo. Minor etiam suadetur : Nam vis quæ est principium humanorum actuum duplex est, scilicet ratio, & appetitus ; ratio etiam est duplex, nimirum speculativa & practica ; & sic est triplex principium humanorum actuum, nempe ratio speculativa, ratio practica, & appetitus : operatio verò intellectus, tum speculativi, tum practici, duplex est, scilicet apprehensio veritatis, & judicium de veritate : similiter appetitus duplicem habet operationem, unam per quam se habet ad ea quæ sunt ad alterum, aliam verò per quam se habet ad ea quæ sunt ad se ; & hæc sunt duo, scilicet pericula & delectabilia : unde septem sunt operationes harum potentiarum. In primis intellectus speculativus apprehendit veritatem ; & hæc operatio perficitur per donum intellectûs : secundò judicat de veritate apprehensa ; & hæc perficitur per donum sapientiæ. Similiter intellectus practicus primò apprehendit veritatem ; & hæc apprehensio fit per donum scientiæ : secundò judicat de veritate apprehensa ; & hæc perficitur per donum consilii. Appetitus verò in his quæ sunt ad alterum perficitur per donum pietatis ; in his autem quæ sunt ad se, primò in timore periculorum perficitur per donum fortitudinis ; secundò in concupiscentia delectabilium perficitur per donum timoris, secundùm illud Proverb. 6. *In timore Domini declinat omnis à malo* : & istud Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à judiciis enim tuis timui.* Quasi diceret (inquit Glossa) da mihi castum timorem, scilicet filialem, quo omnia carnalia desideria configantur. Ergo septem sunt dona Spiritus sancti, nempe donum in-

tellectûs, donum ſapientiæ, donum ſcientiæ, donum conſilii, donum pietatis, donum fortitudinis, & donum timoris. Quæ figurantur per ſeptem oculos ſuper lapidem unum, de quibus fit mentio Zachariæ 3. per ſeptem lucernas, de quibus dicitur Exodi 25. *Facies lucernas ſeptem; & pones eas ſuper candelabrum:* per ſeptem ſtellas in dextera Chriſti, quas vidit D. Joannes Apocal. 1. per ſeptem lampades ardentes ante thronum, de quibus Apocal. 4. & denique per ſeptem crines, in quibus fortitudo Sanſonis poſita erat, ut habetur Judicum 16.

26. Hæc ſeptem dona ſunt contra ſeptem mala, quæ enumerat Gregorius Magnus ſuper illud Job 1. *Ventus vehemens irruit à regione deſerti &c.* his verbis: *Spiritus qui mentem ante omnia prudentiâ, temperantiâ, fortitudine & juſtitiâ formar, eandem contra ſingula tentamenta ſeptem virtutibus inſtruit. Contra ſtultitiam ſapientiâ; contra hebetudinem intellectu; contra præcipitationem conſilio; contra timorem fortitudine; contra ignorantiam ſcientiâ; contra duritiam pietate; contra ſuperbiam timore.*

27. Donum intellectûs ita nuncupatur, quia correſpondet habitui principiorum, & habet proportionem cum ipſo; proprium enim officium illius eſt acuere intellectum ad penetrandas res fidei, nedum ſimplici apprehenſione, ſed etiam quodam judicio diſcretivo, & ſine admixtione errorum: in quo differt à donis ſapientiæ, & ſcientiæ, quæ habent judicare de rebus ſupernaturalibus, modo quodam reſolutivo, per ſuas cauſas, vel effectus; ſapientia quidem per cauſas ſupremas, nempe per intimam unionem ad Deum; ſcientia verò per cauſas inferiores: in quo etiam differunt à fide, quæ fertur in res divinas & ſupernaturales ſub præciſa ratione formali divinæ revelationis. Sed ut clariùs adhuc horum donorum, tum inter ſe, tum à fide diſtinctio percipiatur:

28. Supponenda eſt doctrina quam tradit S. Thomas 2. 2. qu. 45. art. 2. ubi docet, dupliciter aliquem poſſe habere cognitionem, & judicium ferre de aliqua re; uno modo per inquiſitionem ſeu ſtudium; alio modo per experientiam, & quaſi connaturalitatem ad rem illam: ſicut de caſtitate aliter judicat Philoſophus ex diſciplina Ethica, & diſputatione de virtutibus; aliter temperans & caſtus, ex connaturalitate ad ipſam continentiam & caſtitatem: unde de ſupernaturalibus & divinis poſſumus habere cognitionem & judicium, vel ex ſtudio & diſputatione circa res illas, ſive ex præciſa illuſtratione veritatis; vel ex quadam connaturalitate & affectu, ac veluti guſtu & experientiâ divinorum. Donum verò intellectûs non acuit, nec perficit mentem ad penetrandas veritates divinas & ſupernaturales, quaſi ex ſtudio & diſputatione, & quaſi metaphyſicè, ſed ex connaturalitate quadam & unione ad divina, & myſticè, ſeu per quandam experientiam & guſtum divinorum, ex ſpeciali unione cum Deo perceptum. Similiter ſapientia judicat de ſupernaturalibus per cauſas altiſſimas, ut cognitas hujuſmodi experientiâ & guſtu divinorum; & ſcientia per cauſas inferiores & humanas, ut eadem etiam ratione manifeſtatas. Ex quibus clarè conſtat horum donorum diſtinctio, tum inter ſe, tum à fide, quæ non fertur in res divinas, ut cognitas hujuſmodi experientiâ & guſtu divinorum, ſed lumine revelationis obſcuræ. A dono autem conſilij differunt, quia iſtud hominem ad ea quæ agenda ſunt dirigit, non ex rationibus humanis, ſed divinis, non præcisè ut cognitis à fide vel prophetia, quæ poſſunt eſſe in peccatore, ſed ex affectu & experientia intima divinorum, ex qua homo juſtus docetur & inſpiratur à Deo de neceſſariis ad ſalutem, etiam cum diſcurſu & interdum collatione aliorum; hoc enim totum inſpiratur à Deo: unde proprium officium hujus doni eſt præcipere agenda neceſſaria ad ſalutem, ex vi affectûs experimentalis, & quaſi guſtûs divinorum, ac proinde præter regulas communes.

29. De hoc dono eleganter diſſerit Gregorius Magnus 1. Moral. cap. 11. ubi hæc ſcribit: *Vnuſquiſque electorum adhuc in mundo poſitus, mente tamen extra Deum ſurgit, & ærumnam exilij quam tolerat, deplorat, & ad ſublimem patriam inacceſſibilibus ſe amoris ſtimulis excitat: unde invenit ſalubre conſilium, temporale hoc deſpicere quod percurrit; & quò magis creſcit conſilij ſcientia, ut peritura deſerat, eò augetur dolor, quòd necdum ad manſura ſive æterna contingat. Et ideò ſolerti conſilio infigit mentem, & cautè ſe in omni actione circumſpiciendo conſiderat. Et ne ex re quæ agitur, repentinus finis adverſus ſurripiat, hunc priùs molliter poſito pede cogitationis palpat, & penſat, ne in his quæ agenda ſunt præcipitatio impellat; ne prava per concupiſcentiam aperto bello ſuperent; ne recta per inanem gloriam inſidiando ſupplantent. Et mens electi cujuſlibet, quò magis per conſilium vivere nititur, ex anguſti itineris dolore fatigatur.*

30. Quoad dona quæ pertinent ad appetitum, donum pietatis exhibet Deo cultum per inſtinctum Spiritus ſancti in caſibus extraordinariis, in quibus talis cultus à prudentia acquiſita, vel infuſa regulari nequit; ut ſi quis ex ſpeciali inſtinctu in oratione permaneat, eamque continuet uſque ad mortem, hoc enim non dictat prudentia: vel ſi Deum oret, ut pro defenſione & conſervatione Reipublicæ miracula faciat, illa oratio non erit actus religionis, ſed doni pietatis.

31. Differt etiam donum pietatis à religione, in eo quòd religio reſpicit cultum Deo exhibendum, ut primo rerum omnium principio, & ſupremo Domino, danti eſſe & conſervanti omnibus rebus creatis: at verò donum pietatis inclinat ad exhibendum cultum Deo, ſecundùm præcisè quòd in ſe magnus eſt, ſive bona, ſive mala nobis faciat, & cum quadam quaſi nuditate & annihilatione omnium, ad ipſum ſolùm attendendo, & ad infinitam ejus magnitudinem, juxta illud Prophetæ Pſal. 33. *Magnificate Dominum mecum, & exaltemus nomen ejus in idipſum*: hoc eſt, non propter ea quæ nobis tribuit, nec juxta menſuram beneficiorum quæ ab eo recepimus, ipſum colimus, ſed propter ipſum & infinitam ejus magnitudinem. Unde D. Thomas in 3. diſt. 34. qu. 3. art. 2. quæſtiunc. 1. ad 1. in hoc diſtinguit pietatis donum à pietate virtute, quæ reddit cultum Deo, & eſt ipſa religio, quod pietas, ut eſt virtus, *accipit aliquid humanum pro menſura, ſcilicet beneficium à Deo acceptum, ratione cujus eſt debitor ei: ſed pietas quæ eſt donum, accipit in hoc aliquid divinum pro menſura, ut ſcilicet Deo honorem impendat, non quia ſit ei debitus, ſed quia Deus honore di-*

gnus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honori est.

Diversa illa motiva colendi Deum, apertè in Scriptura declarantur : Nam Apocal. 4. dicitur: *Dignus es Domine Deus noster accipere gloriam, & honorem, & virtutem, quia tu creasti omnia:* Ecce motivum religionis honorantis Deum, quia creavit nos, & est author naturæ. Et rursus cap. 15. *Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula ejus, quoniam occisus es, & redemisti nos Deo in sanguine tuo, & fecisti nos Deo nostro regnum & sacerdotes.* Ubi etiam virtus religionis ad Deum laudandum & colendum incitatur ex beneficio supernaturali redemptionis, & quia nos facti sumus regnum Dei per gratiam. At verò donum pietatis, relictis his omnibus motivis beneficiorum Dei, gratias agit Deo, & colit ipsum, quia in se magnus & pius est, ut cùm ibidem cap. 11. dicitur : *Gratias agimus tibi Domine Deus omnipotens, qui es, & qui eras, & qui venturus es, quia accepisti virtutem tuam magnam, & regnasti.* Et iterum cap. 15. *Quis non timebit te Domine, & magnificabit nomen tuum, quia solus pius es ?* Et Ecclesia canit in hymno Angelico : *Gratias agimus tibi, propter magnam gloriam tuam.* Ubi cultus & gratiarum actio non redditur Deo, propter hæc aut illa beneficia nobis collata, sed quia in se pius est, & propter gloriam suam quam habet, & quia accepit virtutem & magnitudinem, & regnavit.

33. Donum fortitudinis firmat animum contra pericula, præcipuè mortis, & inclinat ad ea subeunda, præter regulas prudentiæ, & modo quodam superhumano : modus enim agendi hominis, per virtutem infusam elevati, est cum quadam adhuc infirmitate & trepidatione subire terribilia, & secundùm dictamen prudentiæ, vel naturalis, vel infusæ : at verò donum fortitudinis firmat omnino hominem, & ab eo omnem infirmitatem & trepidationem depellit, & suprà regulas communes prudentiæ, ad subeunda terribilia inclinat. Hoc dono roboratus Apostolus exclamabat : *Omnia possum in eo qui me confortat.* Et Propheta Regius Psal. 17. dicebat: *In Deo meo transgrediar murum*: id est (ut interpretatur D. Thomas in 3. dist. 34. qu. 2. art. 1. quæstiunc. 1.) *Omne quod potest infirmitati humanæ obviare, hoc enim nomine muri intelligitur.* Eodem dono confortatus Jonathas, cum solo armigero aggressus est totum exercitum hostium : & Sanson ita rupit vincula quibus ligatus erat, sicut tela aranearum. Unde de illo Judicum 5. dicitur : *Irruit super eum Spiritus Domini, & sicut solent ad odorem ignis lina consumi, ita vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt & soluta.* Denique ipse Christus, qui imminente passione suâ, ad ostensionem infirmitatis naturæ quam susceperat, trepidavit & timuit in horto Olivarum, statim rediit ex dono fortitudinis in suam soliditatem & securitatem, & ut loquitur Leo Papa serm. 8. de Passione : *Depulsâ trepidatione infirmitatis, & confirmatâ magnanimitate virtutis, rediit in sententiam suæ dispositionis æternæ.*

34. Ultimum Spiritus sancti donum dicitur donum timoris, quod (ut docet S. Thom. 3. p. qu. 7. art. 6.) duplicem habet actum : alterum primarium, qui est subjectio reverentialis ad Deum, ob divinam eminentiam, non inspectam absolutè (nam revereri Deum absolutè consideratum, ad humilitatem, vel ad pietatem pertinet) sed ut potentem infligere malum, saltem ipsum non esse, reducendo nempe ad nihilum : alterum secundarium, qui est refugere malum culpæ possibile, aut pœnæ propter culpam. Primus actus fuit in Christo, & remanet in Beatis. Unde dicitur Job 26. *Columnæ cœli pavent & contremiscunt ad nutum ejus :* ubi per *columnas cœli* intelliguntur Angeli beati, ut explicat Gregorius Magnus 17. moral. cap. 1. his verbis : *Columnæ cœli contremiscunt ad nutum ejus; ipsæ enim Virtutes cœlestium, quæ Deum sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis, quia scilicet admirantur Deum, ut supra se existentem, & in eis incomprehensibilem.* An verò actus secundarius hujus doni, in Christo, & in Beatis reperiri possit, dicemus in tractatu de Incarnatione, ubi etiam fusiùs de illo disseremus. *Disp. 2. cap. 1.*

Quæstione 69. agit S. Thomas de quibusdam actibus donorum, quibus ex instinctu & motione speciali Spiritus sancti ad vitam æternam accedimus, juxta illud Psal. 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam* : unde illæ donorum operationes, simpliciter Beatitudines appellantur, vel quia ad beatitudinem faciunt pervenire, vel quia sunt veluti quædam participationes & inchoationes futuræ beatitudinis. Illæ verò octo enumerantur Matth. 5. ex quibus quatuor pertinent ad exclusionem & remotionem falsæ beatitudinis, nempe paupertas spiritûs, quæ amorem inordinatum divitiarum removet; mansuetudo, quæ inordinatas passiones irascibilis excludit; luctus & fletus, qui removet inordinatas passiones delectationis & gaudij; & patientia in persecutionibus, quæ removet favorem & applausum humanum, ut ait D. Thomas qu. citatâ art. 3. ad 6. Aliæ verò quatuor pertinent ad dispositionem & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem : nam ad eam disponimur & tendimus per ardens illius desiderium, quod fames & sitis justitiæ appellatur ; per opera misericordiæ, quæ erga proximum exercemus ; per cordis munditiam, quæ ad contemplationem & claram Dei visionem disponit, unde ab Augustino Deus, *purificatæ mentis intelligentia*, appellatur ; & demum per pacem & concordiam cum proximo, quæ est perfectissimum justitiæ & charitatis opus. 35.

Quæres primò, quomodo si sunt tantùm septem dona, ponuntur octo beatitudines, quæ ut diximus, sunt aliquæ donorum operationes ? 36.

Respondeo cum S. Thoma qu. citatâ art. 3. ad 5. octavam beatitudinem pertinere ad septem præcedentes, quasi confirmationem & manifestationem earum ; continet enim quandam firmitatem animi, ne propter humanas persecutiones recedat ab his quæ per alias septem beatitudines & septem dona fiunt, unde illa per omnia dona versatur.

Quæres secundò, quare Lucas enumerat solùm quatuor beatitudines, Matthæus verò octo? 37.

Respondeo cum eodem S. Doctore in resp. ad 6. Lucam solùm enumerasse illas beatitudines, quas Christus recensuit in sermone quem habuit ad turbas, descendendo de monte, ut expressè habetur Lucæ 6. Christus verò in eo sermone ideò solùm quatuor beatitudines enumeravit, quia cùm turbis loqueretur, noluit nisi illa tantùm eis proponere, quæ removent falsam beatitudinem, quam plures, præsertim è vulgo, po-

nunt in bonis hujus sæculi ; & sic solùm numeravit paupertatem spiritûs, removentem amorem inordinatum divitiarum ; esuriem seu laborem, carnis delicias excludentem ; fletum oppositum vanæ & mundanæ lætitiæ ; & odium seu persecutionem hominum, oppositam favori & applausui. Matthæus verò recensuit illas beatitudines quas Christus numeravit in sermone habito ad Discipulos, in quo alias quatuor beatitudines, quæ pertinent ad dispositionem, & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem, addidit ; quia cùm Discipuli essent perfectiores, meliùs erant dispositi ad illas beatitudines percipiendas & exercendas, quàm turbæ. A

58. Quæstione 70. S. Thomas differit de quibusdam perfectionibus procedentibus ex motione Spiritus sancti, quibus mens humana benè disponitur, quæ fructus Spiritus sancti appellari solent : *Fructus enim* (ut ait idem S. Doctor super cap. 5. epist. ad Galatas lect. 6.) *duo importat, scilicet quòd sit ultimum producentis, sicut ultimum quod producitur ab arbore est fructus ejus, & quòd sit suave, sive delectabile ; Cantic. 2. fructus ejus dulcis gutturi meo. Sic ergo opera virtutum & Spiritus sunt quid ultimum in nobis : nam Spiritus Sanctus est in nobis per gratiam, per quam acquirimus habitum virtutum, & ex hoc potentes sumus operari secundùm virtutem. Sunt etiam delectabilia, & fructuosa, Roman. 6. habetis fructum vestrum in sanctificatione, id est in operibus sanctificatis, & ideò dicuntur fructus. Dicuntur etiam flores respectu beatitudinis, quia sicut ex floribus accipitur spes fructûs, ita ex operibus virtutum habetur spes vitæ æternæ, & beatitudinis. Et sicut in flore est quædam inchoatio fructûs, ita in operibus virtutum est quædam inchoatio beatitudinis, quæ tunc erit quando cognitio & charitas perficientur.* Hæc S. Thomas. B

59. Porro fructus illi duodecim enumerantur ab Apostolo ad Galat. 5. his verbis : *Fructus autem spiritûs est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, modestia, continentia, castitas :* quæ ut ait S. Thomas qu. citatâ art. 3. significantur per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. ultimo : *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim.* C

60. Egregiam etiam ibidem divisionis hujus assignat rationem, seu congruentiam, quæ sic breviter potest proponi. Fructus sunt perfectiones, quibus mens humana benè disponitur, procedentes ex motione Spiritus sancti : Sed perfectiones illæ sunt duodecim : Ergo & Spiritus sancti fructus. Major patet, Minor probatur. Perfectio mentis humanæ consistit in tribus ; primò ut sit perfectè disposita secundùm seipsam ; secundò ut sit benè ordinata ad ea quæ sunt juxta seipsam ; tertiò ut sit benè ordinata ad ea quæ sunt infra seipsam. Secundùm seipsam est benè ordinata mens humana, quando benè se habet in bonis & in malis : in bonis autem benè se habet mens humana per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix ; & ideò primus fructus Spiritus sancti ponitur charitas : ad amorem necessariò sequitur gaudium, quod est secundus fructus : ad gaudium pax, per quam conservatur gaudium, tum à conturbantibus exterioribus, tum ab interioribus, quatenus quietat desiderium in bono amato ; & hic est tertius fructus : in malis verò benè se habet mens quantùm ad duo ; primò ut non perturbetur per imminentiam malorum ; secundò ut non turbetur per dilationem bonorum : primum fit per patientiam, quæ est quartus fructus ; secundum per longanimitatem, quæ quintum locum obtinet. D

Ad id verò quod est juxta hominem, scilicet proximum, benè se habet mens humana quantùm ad quatuor. Primò quantùm ad voluntatem benè faciendi ; & ad hoc ponitur bonitas, quæ est sextus fructus. Secundò quantùm ad beneficentiæ executionem, & ad hoc ponitur benignitas, quæ est septimus. Tertiò quantùm ad hoc ut æquanimiter tolerentur mala ab aliis illata ; & ad hoc ponitur mansuetudo, quæ cohibet iras, & est octavus Spiritus sancti fructus. Quartò quantùm ad hoc ut non noceamus proximis per fraudem, sive dolum ; & ad hoc pertinet fides, seu fidelitas, & est nonus fructus.

Circa verò ea quæ sunt infra mentem, quæ sunt actiones exteriores, & interiores passiones sensûs, benè se habet mens humana, primò quantùm ad actiones exteriores, per hoc quod in omnibus dictis & factis modum observet ; & hoc pertinet ad modestiam, quæ est decimus fructus : secundò quantùm ad interiores concupiscentias benè se habet, refrænando illicitas per castitatem, & licitas per continentiam, & hæ sunt duo ultimi Spiritus sancti fructus.

TRACTATVS QVINTVS

DE VITIIS ET PECCATIS.

A Quæſtione 71. Divi Thomæ, uſque ad 90.

PRÆFATIO.



ON polliceor (AMICE LECTOR) *tractationem facilem: vix enim altera* (*quamvis forſitan multi ſecùs exiſtiment*) *ſi materiam ſpectas, difficilior eſt. Enimverò quid umbrâ, tenebris, caligine obſcurius? Quid ea re ignotius, ſi rem vocari liceat, cujus nullam ſpeciem, formam, vel ideam, nedum in homine, vel Angelo, ſed nec in ipſo idearum promptuario, & rerum archetypo, reperire eſt? Atqui & iis vitiis, quæ annotavi, tota conſtat peccati natura, iis partibus componitur fœdiſſimum monſtrum. Scitè admodum Propheta Iob, cùm multa de peccati malitia, ſub typo Behemot, præclarè dixiſſet, ubi ad ejus vultum, quo natura deſignatur, pervenit, hujus fœditate territus, in medio hæſit, & figuris tantùm acturus, exclamat:* Quis revelabit faciem ejus, & in medium oris ejus quis intrabit? Portas vultûs ejus quis aperiet? *Id eſt, quis peccati naturam, detectâ laruâ, omnibus palam faciet? Quis medium, intimumque vaſtiſſimi oris, quod maximam mortalium partem abſorbet, aut portas, & primos gradus, quibus conſummandæ malitiæ iter patet, inveſtigabit? Pergit poſtea:* Sub umbra dormit, protegunt umbræ umbram ejus: *neque enim umbra duntaxat dicendum eſt, luciſque privatio, ſed non alium, quàm tenebras, parentem, non aliam prolem agnoſcit, cùm ab ignoratione veri originem ducat, & omnis peccans* (*ut Philoſophus ait*) *ſit ignorans*, & error ac tenebræ peccatoribus concreata ſint, *ut dicitur Eccli. 11. Quid igitur mirum, ſi in tam denſa caligine, iiſque tenebris, peccati malitiam ægrè dignoſci poſſe dixerim?* Puteus profundus peccatum eſt (*inquit Gregorius*) *quo abſorberi ſe Propheta timebat, cùm dicebat:* Neque abſorbeat me profundum, neque urgeat ſuper me puteus os ſuum. *Vel, ut eo loco ait Auguſtinus*, Magnus puteus eſt profunditas iniquitatis humanæ. *Spero tamen* (AMICE LECTOR) *eam profunditatem me tutò aditurum, neque ea voragine, iiſque vorticibus abſorbendum, cùm Angelicum Præceptorem ducem habeam, qui ut alter Iacob, lapidem puteo ſuperimpoſitum amoveat, & in ea caligine lucem præferat. Opto plurimùm, ut hujus monſtri fœditate terreri diſcas, & peccatum pejus angue exiſtimes, & ad ejus conſpectum exhorreſcas & procul fugias, huicque prudenti Spiritus Sancti conſilio morem geras;* Quaſi à facie colubri fuge peccatum: Dentes Leonis, dentes ejus, interficientes animas hominum. Quaſi romphæa bis acuta omnis iniquitas, plagæ illius non eſt ſanitas.

26. Moral. cap. 24.

Eccli. 21.

DISPVTATIO PRIMA.

DE NATVRA VITII ET PECCATI.

Ad quæſtionem 71. Divi Thomæ.

CVM ea ſit oppoſitorum conditio, ut juxta ſe poſita magis eluceſcant, & ſe mutuò quoad ſui cognitionem juvent, jure merito S. Thomas, poſtquam quæſtionibus præcedentibus, de virtutibus & Spiritus Sancti donis, quibus ad ultimum finem pervenitur, accuratè egit, in hoc & ſequentibus quæſtionibus, de vitiis & peccatis, quæ ipſis virtutibus & donis opponuntur, ab eodemque fine ultimo avertunt, pertractat; priùſque eorum naturam, & contrarietatem quam habent cum virtute, & cum natura hominis explicat, quàm de variis eorum ſpeciebus diſſerat. Unde ſit

---

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum vitium propriè & directè contrarietur virtuti?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

1. NOTANDVM primò, quod vitium & peccatum, quamvis conveniant in hoc quod deviant à regula, differunt tamen, ſi propriè loquamur, in hoc quod vitium deviat à regula per modum actus primi, inclinantis ad actionem deordinatam, peccatum verò deviat per modum actus ſecundi: unde vitium dicit habitum ſeù diſpoſitionem permanentem, peccatum autem dicit actum ſecundum & tranſeuntem.

2. Notandùm ſecundò, quod ſicut triplex eſt regula, videlicet naturalis, artificialis, & moralis, ſive rationis; ita vitia & peccata ſunt in triplici differentia: alia enim ſunt naturæ, ſcilicet quicumque defectus naturales; alia ſunt artis, ſcilicet defectus in exercitio artium contingentes; alia ſunt moralia, ſive rationis, nimirum defectus circa regulas morum; & hæc ſimpliciter & abſolutè dicuntur vitia & peccata, ſolùmque de his agimus in præſenti.

3. Notandum tertiò, quod ſicut virtutes morales aliæ ſunt acquiſitæ, quæ regulant hominem conformiter ad prudentiam & rationem naturalem; aliæ infuſæ, quæ ipſum regulant, conformiter ad prudentiam infuſam & ſupernaturalem, ut tractatu præcedenti fusè declaravimus: ita inter vitia quædam ſolùm tendunt per ſe contra rationem, & legem naturalem, non curando de aliquo ſupernaturali motivo, neque repugnando illi expreſsè; quædam verò aſcendunt ſuperiùs uſque ad præcepta & motiva ſupernaturalia, iiſque ſe immediatè opponunt: unde vitia primi generis per ſe correſpondent virtutibus acquiſitis; alia verò virtutibus Theologicis, aut moralibus infuſis opponuntur. His præmiſſis, pro reſolutione difficultatis propoſitæ:

Dico primò, aliqua vitia, ea nimirum quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, propriè & directè contrariari virtutibus acquiſitis. Ita D. Thomas hîc art. 1. & Ariſtoteles cap. de qualitate, ubi loquendo de contrarietate directa & propriè dicta, affert exemplum in virtutibus & vitiis, dicens injuſtitiæ juſtitiam contrariari.

Ratio etiam ſuffragatur: Ad contrarietatem 4.
enim directam & propriè dictam, requiritur & ſufficit, quod extrema ſub eodem genere conſtituta, inter ſe maximè diſtent, & ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellant, ut docet Ariſtoteles 10. Metaph. cap. 6. & conſtat ex definitione contrariorum: Sed totum hoc convenit vitio & virtuti, de quibus loquimur in præſenti: nam ſunt ſub eodem genere nedum remoto, quod eſt qualitas, ſed etiam proximo, quod eſt habitus moralis, & maximè diſtant inter ſe, ſaltem in genere moris: Tum quia virtus & vitium conſtituuntur per rationes boni & mali, tanquam per proprias differentias, ut docet D. Thomas ſuprà qu. 54. art. 3. nihil autem ſic diſtat in genere moris, ſicut bonum à malo. Tum etiam, quia virtus moralis ex ſua propria differentia inclinat ad actum conſonum & conformem rationi rectæ, vitium verò ad actum eidem rationi diſſonum: hæc autem duo per ordinem ad regulam rationis, adeòque in genere habitûs & inclinationis moralis maximè diſtant; ſicut in genere motûs localis, maximè diſtant ſurſum & deorſum, ante & retro. Item vitia quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, & virtutes morales acquiſitas, ſunt in eodem ſubjecto, nimirum voluntate, vel appetitu ſenſitivo. Demum ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellunt, nam ad ingreſſum virtutis in voluntate, vitium oppoſitum expellitur, vel diminuitur, & è contra; ita ut in gradibus intenſis nunquam coexiſtant, ut experientia ipſa teſtatur: Ergo opponuntur inter ſe contrariè, contrarietate directa, & propriè dicta.

Dico ſecundò, nullum vitium propriè & di- 5.
rectè contrariari virtutibus infuſis. Eſt contra Zumel hîc diſp. 2. concluſ. 2. ubi ſine ulla diſtinctione affirmat, vitia directè contrariari virtutibus infuſis, & contra Montezino diſp. 1. num. 16. & Aravium dubio 2. & alios, qui licèt concedant vitia naturalia, ſeu quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, non contrariari directè virtutibus infuſis, contendunt tamen vitia contra ſupernaturalia, ſeu quæ aſcendunt uſque ad præcepta & motiva ſupernaturalia, iiſque ſe immediatè opponunt, virtutibus infuſis propriè & directè contrariari.

Probatur primò concluſio ex D. Thoma in 4. A diſt. 14. qu. 2. art. 4. ad 4. ubi ſic ait: *Virtus infuſa & acquiſita non ſunt ejuſdem ſpeciei: unde cùm habitus ex frequentatione operum peccati generatus, virtuti acquiſitæ contrarius ſit, non contrariatur directè virtuti infuſæ.*

6. Probatur ſecundò ratione: Ad contrarietatem propriè dictam, hæc tria indiſpenſabiliter requiruntur, quòd extrema contrarietatis ſint ſub eodem genere, quòd maximè diſtent, & quòd ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellant: Sed hæc tria non reperiuntur inter virtutes infuſas & vitia, quæcumque illa ſint: Ergo nullum vitium propriè & directè contrariatur virtutibus infuſis. B Major patet ex ſuprà dictis, Minor probatur. In primis enim vitia naturalia, ſeu quæ per ſe tendunt contra rationem naturalem, non maximè diſtant, nec maximè opponuntur virtutibus infuſis, cùm objecta formalia illorum vitiorum, & virtutum infuſarum non ſint formaliter oppoſita, ſed objecta duntaxat materialia: nam objectum formale temperantiæ infuſæ v. g. eſt ſumptio moderata ciborum ex motivo ſupernaturali, ut ſcilicet corpus ſubjiciatur ſpiritui, ne contra legem Dei inſurgat; objectum verò formale intemperantiæ naturalis, eſt immoderata ſumptio cibi ex motivo naturali, putà ut corpus delectetur cibis: quæ objecta, ut patet, non C ſunt formaliter, ſed tantùm materialiter oppoſita. Deinde licèt vitia contra ſupernaturalia, ſeu quæ præceptum aliquod aut motivum ſupernaturale in objecto reſpiciunt, iiſque opponuntur, maximè diſtent à virtutibus ſupernaturalibus & per ſe infuſis, non tamen ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellunt: Tum quia non eſt idem vitij contra ſupernaturalia, & virtutis per ſe infuſæ ſubjectum formale; vitij quippe cujuſcumque ſubjectum eſt potentia naturalis, cùm entitas vitij ſit naturalis, virtutis verò per ſe infuſæ ſubjectum eſt potentia obedientialis, cùm entitas hujus virtutis ſit ſupernaturalis. Tum etiam, D quia vitium, & virtus per ſe infuſa illi oppoſita, poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubjecto in gradibus intenſis, imò intenſiſſimis: nam ſi quis habens intenſiſſimum habitum intemperantiæ, juſtificetur per actum intenſiſſimum contritionis & dilectionis Dei, tunc recipiet, juxta ſuam diſpoſitionem, gratiam intenſiſſimam, & omnes virtutes infuſas, ac inter eas temperantiam, in eodem gradu intenſionis; & ſic intemperantia, & temperantia per ſe infuſa, erunt ſimul in eodem ſubjecto in gradibus intenſiſſimis. Ex quo fit quod homines infecti vitiis, poſt actum contritionis valde intenſum, per quem juſtificantur, eandem experiantur difficultatem circa proſequutionem boni & fugam mali, quam ante juſtificationem patiebantur; cujus exemplum habemus in Sancta Maria Ægyptiaca, quæ, ut confeſſa eſt B. Zozimo, initio ſuæ converſionis, varias & frequentes in horrenda ſolitudine carnis moleſtias & tentationes experta eſt, & vehementiſſimam in peccatum luxuriæ ſenſit inclinationem, cui tamen divinâ adjuta gratiâ ſemper reſtitit, & de hoſte domeſtico gloriosè triumphavit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBICIES primò contra primam concluſionem: Unum uni tantùm debet eſſe contrarium, ut docet Ariſtoteles 10. Metaph. textu 17. Sed vitia, cùm reſiſtant motioni Spiritus Sancti ad bonum, quæ fit per dona, illis contrariantur: Ergo nequeunt eſſe contraria virtutibus. 7.

Confirmatur: Sæpe unum vitium opponitur duabus virtutibus, ut docet D. Thomas 2 2. qu. 118. art. 3. ubi ait quod avaritia opponitur juſtitiæ & liberalitati: ſimiliter una virtus opponitur duobus vitiis, ut patet in liberalitate, quæ opponitur prodigalitati & avaritiæ: Ergo ſi unum uni tantùm ſit contrarium, inter virtutem & vitium, propria contrarietas eſſe nequit.

Ad objectionem in primis dico illud axioma, 8. *Vnum uni tantùm eſt contrarium*, intelligendum eſſe de his tantùm quæ directè contrariantur: Vitia autem non contrariantur directè donis Spiritus Sancti, ſed indirectè tantùm, cùm eadem quantùm ad hoc ſit ratio de donis ac de virtutibus infuſis, quibus vitia non contrariantur directè, ſed ſolùm indirectè, ut in ſecunda concluſione oſtenſum eſt.

Reſpondeo ſecundò, quod licèt unum non 9. poſſit ſub eadem ratione pluribus contrariari, bene tamen ſub diverſa; & ſic *vitia inquantum ſunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus: inquantum autem ſunt contra divinum inſtinctum, contrariantur donis*, ut ait S. Thomas ſupra qu. 68. art. 2. Similiter liberalitas & aliæ virtutes quæ verſantur inter duo vitia extrema, ſecundùm diverſas rationes utrique opponuntur: nam liberalitas ſecundùm quod inclinat ad dandum quando & ubi oportet &c. opponitur avaritiæ; ut verò inclinat ad retinendum quando & ubi eſt conveniens, opponitur prodigalitati. Per quod patet ad confirmationem.

Objicies ſecundò: Contraria ea ſunt quæ ſub 10. eodem genere maximè diſtant, & ab eodem ſubjecto ſe mutuò expellunt: Sed vitium & virtus acquiſita non ſemper maximè diſtant; cùm ſint aliquæ virtutes quæ medium tenent inter duo vitia extrema (ut liberalitas inter avaritiam & prodigalitatem, magnanimitas inter præſumptionem & puſillanimitatem) medium autem non maximè diſtet ab extremis, imò plus diſtent extrema ipſa inter ſe, quàm à medio: Ergo vitium & virtus acquiſita non ſemper inter ſe contraria ſunt.

Reſpondeo conceſſa Majori, negando Mino- 11. E rem: & ad probationem illius dico, virtutes medias, materialiter tantùm & phyſicè eſſe in medio vitiorum extremorum; formaliter verò & in genere moris, maximè ab eis diſtare: nam in hoc genere virtus habet rationem unius extremi inclinantis in id quod eſt rationi conſonum: ipſa verò vitia, quantumvis inter ſe diſtantia, habent rationem alterius extremi inclinantis in id quod eſt rationi diſſonum: in quo ambo vitia aliàs extrema conveniunt. Solutio eſt D. Thomæ ſupra qu. 64. art. 1. ubi ſimile argumentum ita diſſolvit: *Dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet paſſiones vel operationes: Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, ſic ſecundùm id quod rationis eſt, habet rationem extremi unius, quod*

eſt conformitas: exceſſus verò & defectus habent rationem alterius extremi, quod eſt difformitas. Si verò conſideretur virtus moralis ſecundùm ſuam materiam, ſic habet rationem medij, inquantum paßionem reducit ad regulam rationis: unde Philoſophus dicit in 2. Ethic. Virtus ſecundùm ſubſtantiam medietas eſt, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: ſecundùm optimum autem & bonum eſt extremitas, ſcilicet ſecundùm conformitatem rationis. Vide Salmanticenſes hîc diſp. 1. dubio 1. §. 2. in fine, ubi doctrinam hanc egregiè confirmant & illuſtrant.

12. Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: D. Thomas infrà qu. 73. art. 4. ad 3. docet quod odium Dei directè opponitur charitati. Idem docet de ſpe reſpectu deſperationis 2. 2. qu. 129. art 6. ad 2. Item qu. 36. art. 5. ad 1. de miſericordia ait, quod opponitur illi directè invidia, *ſecundùm contrarietatem principalis objecti:* loquitur autem de miſericordia infuſa, quæ eſt charitatis effectus: Ergo juxta D. Thomam, aliqua vitia propriè & directè opponuntur virtutibus infuſis.

13. Reſpondeo D. Thomam non loqui his locis de contrarietate directa ex omni capite, atque adeò ſimpliciter tali, ſed de contrarietate directa ſecundùm quid, nimirum ex parte objecti, ut clarè indicant verba illa in objectione adducta: *ſecundùm contrarietatem principalis objecti.* Unde ſolùm vult S. Doctor, prædicta vitia opponi charitati, ſpei, & miſericordiæ, ex parte objecti, cùm verſentur circa idem oppoſito modo: cæterùm quia ſubjectum utrorumque non eſt idem formaliter; cùm, ut ſupra dicebamus, vitij cujuſcumque ſubjectum ſit potentia naturalis, virtutum verò infuſarum, potentia obedientialis; hinc fit, quod à contrarietate adæquata & ſimpliciter tali deficiant.

14. Objicies quartò: Per pœnitentiam & per gratiam, & virtutes infuſas ab ea dimanantes, corrumpuntur & deſtruuntur vitia: Ergo illa ſunt directè contraria virtutibus infuſis. Conſequentia videtur legitima, quia præcipua contrariorum lex eſt, ut ab eodem ſubjecto mutuò ſe expellant: unde ſuprà concluſione 2. ex coëxiſtentia virtutis infuſæ & vitij in gradibus intenſis, probavimus illa non eſſe inter ſe directè contraria. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma 3. p. qu. 85. art. 2. ad 3. ubi ſic ait: *Qualibet virtus ſpecialis formaliter expellit habitum vitij oppoſiti, ſicut albedo expellit nigredinem ab eodem ſubjecto: ſed pœnitentia expellit omne peccatum effectivè.* Et qu. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. hæc ſcribit: *Actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitij ex virtute gratiæ: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infuſa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, ſed in via corruptionis quaſi diſpoſitio quædam &c.* Secundò probatur idem Antecedens: Scientia infuſa & fides excludunt omnem errorem ab intellectu: Ergo pariter virtus infuſa debet omnem habitum vitioſum ab appetitu aut voluntate circa ſuum objectum excludere. Tertiò ſi gratia & virtutes infuſæ vitia ſibi oppoſita non expellerent, ſequeretur quod peccator juſtificatus, & virtutibus infuſis ornatus, poterit dici vitioſus: nam denominatio alicujus formæ, ſolùm importat ipſam formam ut communicatam ſubjecto; unde ſi in juſtificato permaneant vitia, non cur ei propriam denominationem non conferant.

Quartò ſequeretur quod habitus vitioſi poſſent ſimul ſtare cum beatitudine; quod videtur abſurdum, & repugnans ſtatui perfecto beatitudinis. Sequela probatur: Si quis enim inſignis peccator, habens plures habitus vitioſos, juſtificetur per baptiſmum, & ſtatim moriatur, tunc ille ſtatim erit beatus, & tamen in principio beatitudinis conſervabit habitus vitioſos, ſi illi per gratiam & virtutes infuſas in juſtificatione & baptiſmo receptas, non fuerunt excluſi: Ergo habitus vitioſi ſimul cum beatitudine ſtare poterunt. 15.

Reſpondeo primò, negando Antecedens, ad cujus primam probationem, dicendum eſt, primum D. Thomæ teſtimonium ex tertia parte Summæ Theologicæ deſumptum, intelligi debere de virtutibus acquiſitis, non verò de infuſis: ſolùm enim ibi declarare intendit modum quo pœnitentia expellit omnia peccata, diverſum eſſe ab eo quo cæteræ virtutes expellunt unaquæque ſuum vitium: quia iſtæ formaliter id præſtant propter directam oppoſitionem circa idem objectum & ſubjectum; illa verò efficienter, quatenus elicit vel imperat actus ſatisfactorios, quos acceptans Deus, remittit offenſam, & delet peccata. Ad verificandum autem hoc diſcrimen, non eſt neceſſe ut in omnibus virtutibus ſic accidat, ſed ſufficit quod ſic contingat in acquiſitis. 16.

Ad aliud quod ſubjungitur ex quæſtione de virtutibus, reſpondet Cajetanus, habitus vitioſos ex eo dici à S. Doctore corrumpi & deſtrui per pœnitentiam & per gratiam, quia virtute earum amittunt proprium ſtatum & complementum vitij ſub quo erant ante juſtificationem, adeòque pereunt formaliſſimè in eſſe vitiorum moralium, quamvis maneant quoad ſubſtantiam & intenſionem phyſicam. Quam doctrinam & ſolutionem fusè explicant & defendunt Salmanticenſes hîc diſp. 1. dubio 2. §. 3. & dicunt Cajetanum verbis illis non intendere, quod vitia per adventum virtutum infuſarum amittant aliquid de ſua propria & ſpecifica ratione, aut quod non retineant propriam differentiam conſtitutivam eſſentiæ vitij (ut quidam putaverunt) ſed quod manent ita retractata & cohibita per gratiam & virtutes, ut non retineant illum ſtatum qui proprius eſt habituum vitioſorum, qui de ſe, & nullâ cohibente gratiâ, adhærent fortiter objecto, dominantur voluntati, eamque ſibi quoad proſecutionem mali & fugam boni ſubjiciunt. 17.

Ad ſecundam probationem Antecedentis, admiſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem. Ratio verò diſparitatis eſt, quia fides & ſcientia plenè ſubjiciunt ſibi intellectum, eique conferunt omnimodam certitudinem veritatis ſcitæ aut creditæ, ſubindeque in eo multam relinquunt inclinationem ad formandum aſſenſum contrarium, excluduntque errorem habitualiter in talem aſſenſum propendentem. At verò inclinatio in bonum quæ fit per virutes infuſas, non ita plenè ſub initio ſibi ſubjicit appetitum aut voluntatem, ut tollat omnem inclinationem & tendentiam ad actus ſibi oppoſitos; atque adeò tales virtutes habitus vitioſos neceſſariò non excludunt, ſed cum ipſis ſimul ſtare poſſunt in homine juſtificato. 18.

Ad tertiam nego ſequelam, ut enim homo denominetur vitioſus, non ſufficit quod habeat vitia quoad eſſentiam, ſed inſuper requiritur quod illa ſint in ſubjecto ſub ſtatu complemen-

mento ſibi proprio, quem modum eſſendi non habent in homine juſtificato; ad ſtatum enim vitiorum requiritur ut permaneant non retractata, ſed conſervantia rationem voluntarij, ſicut dum fuerunt acquiſita: in juſtificatione autem retractatur hæc ratio per pœnitentiam, quatenus retractantur actus peccaminoſi, qui voluntariè vitia genuere; unde ſicut tunc non manent ut homini voluntaria, ita nec cum ſtatu ſibi proprio & connaturali.

19. Ad quartam, nego etiam ſequelam: licèt enim habitus vitioſi non contrarientur propriè virtutibus infuſis, contrariantur tamen beatitudini, quæ eſt ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus, & ſic habitus vitioſi, utpote mali in genere moris; debent tolli ante adeptionem beatitudinis, ſive ante, ſive poſt pœnas purgatorij.

20. Poteſt etiam principali argumento reſponderi, dato Antecedenti, negando Conſequentiam: non rectè enim infertur aliqua eſſe directè contraria, ex eo præcisè quod ſe expellant aut ſint incompoſſibilia etiam in gradibus remiſſis; quia hæc expulſio & incompoſſibilitas poteſt ex aliis oppoſitionibus provenire, & reduci in contradictionem, vel oppoſitionem privativam. Nos autem ex coëxiſtentia ſeu compoſſibilitate virtutis infuſæ & vitij, rectè in ſecunda concluſione probavimus non competere illis directam contrarietatem, quia excluſio & incompoſſibilitas extremorum eſt proprietas contrariorum ſecundo modo ex quatuor traditis à Porphyrio, capite de proprio; quæ ſcilicet convenit omnibus contrariis, ſed non ſolis. Unde ſicut ex eo quod aliquid non ſit bipes, rectè infertur non eſſe hominem, non verò è contra ex eo quod aliquod animal ſit bipes, bene colligitur eſſe hominem: ita pariter ex eo quod aliqua non ſe mutuò excludunt, rectè probatur non eſſe directè contraria; non tamen valet hic diſcurſus: Aliqua excludunt ſe mutuò: Ergo ſunt directè contraria.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia vitia, tam ea quæ virtutibus acquiſitis, quàm quæ infuſis opponuntur, ſint contra naturam hominis?

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

21. DIco primò, vitia oppoſita virtutibus acquiſitis eſſe contra naturam hominis. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hîc art. 2. ubi hanc concluſionem probat in argumento *ſed contra*, ex Auguſtino lib. 3. de libero arbitrio ſic dicente: *Omne vitium eo ipſo quod vitium eſt, contra naturam eſt.* In corpore verò articuli ſic diſcurrit: Quod eſt contra propriam formam per quam naturaliter agit aliqua natura, contrariatur tali naturæ; ſicut quod eſt contrarium calori, per quem ignis naturaliter agit, contrariatur eo ipſo naturæ ignis: Sed omnia vitia & peccata oppoſita virtutibus acquiſitis, contrariantur formæ per quam homo connaturaliter agit, nimirum lumini ſeu dictamini rationis, quæ eſt propria forma naturæ rationalis in ordine ad agendum: Ergo omnia vitia & peccata oppoſita virtutibus acquiſitis, ſunt contra naturam hominis, ipſumque brutis quodammodo ſimilem reddunt. Unde Bernardus ait quod homo per vitia & peccata, *ipſis beſtiis beſtialior fit*, & Boëtius in libris de conſolat. Hæc ex Timoëo Locro, & aliis Platonicis refert: *Avaritiâ fervet alienarum opum violentus raptor, lupo ſimilem dixeris. Ferox atque inquietus in litigiis linguam exercet; cani comparabis. Inſidiator occultus ſubripuiſſe fraudibus gaudet; vulpeculis exæquetur. Iræ intemperans fremit, leonis animam geſtare credatur. Pavidus eſt, & non metuenda formidat; cervis ſimilis habeatur. Segnis ac ſtupidus torpet; aſinum exiſtima. Levis & inconſtans ſtudia permutat; nil ab avibus diſtat. Fœdis, immundiſque libidinibus mergitur; ſordidâ ſuis voluptate detinetur.*

22. Aliter poteſt hæc ratio D. Thomæ expendi, & ſub hac forma proponi. Quod contrariatur naturali inclinationi hominis, eſt contra illius naturam: Sed vitia oppoſita virtutibus acquiſitis, contrariantur naturali inclinationi hominis: Ergo ſunt contra illius naturam. Major patet, Minor probatur. Homo naturaliter inclinatur ad virtutes acquiſitas: Ergo vitia illis oppoſita, contrariantur naturali inclinationi hominis. Conſequentia manifeſta eſt. Antecedens verò oſtenditur primò ex D. Thoma infrà qu. 4. art. 3. ubi ſic ait: *Naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc quod agat ſecundùm rationem, & hoc eſt agere ſecundùm virtutem.* Secundò probatur hac ratione quam ibidem inſinuat. Unumquodque naturaliter inclinatur ad operationem convenientem ſibi ſecundùm ſuam formam: At operatio honeſta & virtuoſa eſt conveniens homini ſecundùm propriam formam, cùm conſiſtat in hoc quod eſt vivere ſecundùm rationem, quod eſt operari convenienter ad animam, ut rationalis eſt: Ergo homo naturaliter inclinatur ad actus honeſtos & virtuoſos, & conſequenter etiam ad virtutes quæ ſunt illorum principia.

23. Confirmatur: Quia homo ex ſua natura intellectivus eſt, naturaliter appetit cognitionem veri, per quam ut intellectivus perficitur: Sed homo ex natura ſua, non ſolùm eſt intellectivus veri, ſed etiam volitivus boni honeſti, quod ſolum eſt verum bonum, per cujus volitionem perficitur: Ergo homo naturaliter in volitionem boni honeſti inclinatur, ac proinde in virtutes acquiſitas, quæ ſunt honeſtæ volitionis principia.

24. Confirmatur amplius: Inclinatio ſupra potentiam activam aut receptivam ſolùm addit quod ſit ad terminum perficientem & proportionatum: Unde etſi in homine detur potentia ad viſionem claram Dei, & per illam maximè perficiatur, non tamen naturaliter in illam inclinat, quia talis operatio non eſt viribus ejus naturalibus proportionata. Item etſi natura humana ſit capax unionis hypoſtaticæ, & per illam perficiatur, quia tamen hæc unio non eſt ei proportionata, non datur in natura humana naturalis inclinatio ad illam. Non datur etiam in homine naturalis inclinatio ad formale malitiæ, quia licèt non excedat proportionem potentiarum hominis, illas tamen non perficit, ſed potiùs inficit & lædit: At homo quatenus rationalis, per virtutes acquiſitas perficitur, & aliàs habet naturalem proportionem cum illis: Ergo quatenus rationalis naturaliter in virtutes illas inclinatur, ſubindeque vitia illis oppoſita, termino naturalis inclinationis contrariantur, & per conſequens ſunt contra ipſius naturam.

Dico ſecundò: Etiam vitia & peccata oppoſita

virtutibus infusis, sunt contra naturam hominis. Ita communiter Thomistæ, exceptis Conrado & Medina, qui docent solùm vitia quæ recedunt à regula rationis naturalis, & directè adversantur virtutibus acquisitis, esse contra naturam hominis.

25. Probatur primò conclusio ex Augustino supra citato, asserente omne vitium, eo ipso quo vitium est, esse contra naturam hominis.

Probatur secundò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. ar. ad 1. ubi docet infidelitatem esse contra naturam hominis: infidelitas autem virtuti fidei quæ supernaturalis est, adversatur. Et hîc art. 2. ad 1. conclusionem nostram clarè exprimit: cùm enim argumentum intenderet, vitia contra naturam non esse, quia contrariantur virtutibus, quæ in nobis non sunt à natura, sed vel per infusionem, vel ab assuetudine: absque restrictione ad hæc vel illa vitia, respondet esse contra naturam, quia virtutes etsi nobis à natura non insint, hoc est à natura non dimanent, inclinant tamen in id quod est secundùm naturam, & quod est naturæ conforme. Ex quo hæc potest deduci ratio. Dispositio subjecti contra id quod convenit suæ naturæ, est contra naturam subjecti: Sed vitium virtuti infusæ contrarium, est dispositio hominis contra id quod convenit suæ naturæ: Ergo est contra naturam hominis. Major patet, nam eo ipso quod sit dispositio contra id quod convenit naturæ subjecti, est disconveniens & dissona naturæ subjecti: Ergo est contra ejus naturam. Minor autem probatur: Virtus infusa est dispositio hominis naturæ conveniens, cùm hominem perficiat consonè & convenienter ad naturam rationalem: Ergo vitium virtuti infusæ contrarium, est dispositio hominis contra id quod convenit suæ naturæ.

26. Dices: Ut dispositio aliqua sit contra naturam subjecti, requiritur quòd sit contraria dispositioni naturali, & debitæ tali naturæ: Sed virtus infusa non debetur homini: Ergo vitium illi oppositum non est contra hominis naturam.

Sed contra primò: Licèt virtus infusa non sit debita naturæ hominis, est tamen, ut dicebamus, perfectio consentanea, congrua, & simpliciter conveniens naturæ rationali: Ergo vitium virtuti infusæ contrarium, esto demus quod non sit contra naturalem inclinationem naturæ rationalis, ac proindè non sit, ut ita dicamus, contranaturale, est tamen disconveniens dispositio naturæ rationalis, quod sufficit ut contra naturam rationalem esse dicatur; sicut etiam sufficit in virtute infusa, quod sit perfectio conveniens naturæ rationali, ut illi dicatur conformis.

Secundò: Quod præbet impedimentum naturæ inferiori, ne perficiatur à superiori, cui subordinatur, necessariò est illi disconveniens, ac proinde contra ejus naturam: sicut è contra quod est ei ratio ut perficiatur à tali superiore, non potest non esse conveniens & consonum suæ naturæ: Sed vitia virtuti infusæ contraria, ponunt impedimentum in humana natura, ne perficiatur per gratiam & virtutes infusas à Deo authore supernaturali cui subordinatur: Ergo hujusmodi vitia dissonant & disconveniunt tali naturæ, ac proinde sunt contra illam, quamvis virtutes infusæ homini non debeantur.

27. Id potest confirmari & illustrari ex doctrina quam tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 3. his verbis: *Ad perfectionem naturæ inferioris A duo concurrunt: unum quidem quod est secundùm proprium motum: aliud autem quod est secundùm modum superioris naturæ: sicut aqua secundùm motum proprium movetur ad centrum, secundùm autem motum Lunæ movetur circa centrum, secundùm fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem: motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem, &c.* Sicut ergo motus conveniens aquæ ex influxu Lunæ, quamvis non sit supernaturalis absolutè, est tamen supra naturam propriam ipsius aquæ, quatenus ex propria gravitate nequit sic moveri, & nihilominus talis motus & influxus valdè ei consonat, esset que contra naturam ejusdem aquæ, & aliquo modo illi violentum, quidquid talem motum & influxum impediret: Ita pariter, quamvis virtutes infusæ homini non debeantur, quia tamen rationali naturæ valdè consonæ & convenientes sunt, est contra naturam hominis, & aliquo modo illi violentum, quidquid ponit impedimentum in natura humana, ne perficiatur per gratiam & virtutes, à Deo authore supernaturali cui subordinatur: *Perfectio enim rationalis naturæ* (addit S. Doctor loco citato) *non solùm consistit in eo quod ei competit secundùm suam naturam; sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali perfectione divinæ bonitatis.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

28. OBJICIES primò contra primam conclusionem: Malitia in Scriptura dicitur quibusdam hominibus naturalis: Sapient. 12. *Erat enim naturalis malitia eorum*: Sed quod naturale est, non potest dici contra naturam: Ergo vitia & peccata virtutibus acquisitis contraria, non sunt contra naturam hominis.

Respondeo ex D. Thoma qu. 1 de virtutibus art. 8. ad 16. quod malitia dicitur in Scriptura aliquibus hominibus naturalis, non ex eo quod sit eorum naturæ consentanea, sed quia ab illis in consuetudinem redacta est: consuetudo verò dicitur altera natura.

29. Objicies secundò: Si vitia & peccata essent contra naturam hominis, essent illi violenta: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, cùm de ratione vitij & peccati sit esse voluntarium, quod cum ratione violenti subsistere nequit. Sequela verò Majoris probatur. Motus lapidis sursùm ideò violentus est, quia est contra lapidis naturam, seu quia repugnat naturali ejus inclinationi quâ fertur deorsùm, & appetit centrum: Ergo si vitia & peccata sint contra naturam hominis, & naturali ejus inclinationi contrarientur, sunt illi violenta.

30. Respondeo negando sequelam Majoris, ad cujus probationem dicatur, ad violentiam non sufficere esse contra inclinationem innatam, sed requiri quòd ab extrinseco sit, vel quòd si sit ab intrinseco, sit contra inclinationem elicitam, quando subjectum est capax illius; unde cùm peccatum contra inclinationem voluntatis elicitam non sit, & aliàs illi conveniat ab intrinseco, non potest dici homini violentum, quamvis inclinationi ejus innatæ adversetur: motus autem lapidis sursùm projecti, omnino ab extrinseco est, & ideò violentus.

31. Objicies tertiò: Quod eſt contra aliquam naturam, in habentibus illam contingit in paucioribus; unde monſtra, quia ſunt defectus & peccata naturæ, à communi & ordinario operandi modo aberrantis, rariſſima ſunt: Sed vitia & peccata in hominibus non rarò, ſed frequenter & ſæpiſſimè contingunt, ut infelix experientia docet: Ergo non ſunt contra naturam hominis.

32. Huic argumento, quod flebilem (ut loquitur Cajetanus) ingerit difficultatem, de ea quam experimur in noſtra ſpecie ſingulari miſeria, reſpondetur cum eodem Authore, hoc eſſe ſpeciale in natura humana, ut bonum ſibi conſonum aſſequatur in paucioribus, malum verò in pluribus ei contingat: cùm tamen in omnibus aliis naturis tam ſuprà quàm infrà hominem bonum eis conſonum reperiatur in pluribus, malum verò eis diſſonum in paucioribus accidat. Cujus diſcriminis ratio reducenda eſt in hominis conſtitutionem: ille enim duplici naturâ contrariâ conſtat, ſenſitivâ ſcilicet & rationali, & ut loquitur Auguſtinus: *Medium quoddam eſt inter pecora & Angelos, inferior Angelus, ſuperior pecoribus; habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis.* Ex quibus naturis, ſenſitiva, cui vitia conſonant, prævalet in pluribus; rationalis verò cui adverſantur, prævalet in paucioribus. *Quia enim* (verba ſunt D. Thomæ hîc ar. 2. ad 3.) *per operationem ſensûs homo pervenit ad actus rationis, ideò plures ſequuntur inclinationes naturæ ſenſitivæ, quàm ordinem rationis: plures enim ſunt, qui aſſequuntur principium rei, quàm qui ad conſummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia & peccata in hominibus proveniunt, quod ſequuntur inclinationem naturæ ſenſitivæ contra ordinem rationis.*

9 de civit cap. 13.

Addit Cajetanus, bona naturæ ſenſitivæ eſſe quoad nos magis connaturalia, non quia magis ſunt juxta noſtram naturam, ſed quia ab ineunte ætate ſunt nobis in uſu; & quia magis nota, utpote evidenti ſenſuum experientiâ; & quia magis moventia, ratione promptæ delectationis, & ratione oppoſiti imminentis & contriſtantis in promptu. Bonum autem rationis non niſi poſt ætatem percipitur, & parùm cognoſcitur, parùmque movet tam ipſum, quàm oppoſitum malum, ſive culpæ, ſive pœnæ. Hinc fit, quod licèt monſtra naturæ ſenſitivæ rariſſima ſint, peccata tamen & vitia, quæ ſunt monſtra naturæ rationalis, ſæpiſſimè contingant, & fere quotidiana ſint.

33. Objicies quartò: Non eſt in homine naturalis inclinatio ad virtutes acquiſitas: Ergo ex eo quod vitia opponantur illis virtutibus, non rectè infertur illa eſſe naturæ rationali contraria. Conſequentia patet ex ſupra dictis, Antecedens probatur. Si eſſet in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neque indigeret habitibus, ut illud promptè & faciliter proſequeretur; neque poſſet ad actus vitioſos aſſuefieri, quantumcumque in illis exerceretur: Sed utrumque falſum eſt, ut patet: Ergo &c. Sequela probatur quoad utrumque: Quia namque homo naturaliter inclinatur in bonum honeſtum in communi, ad illius volitionem non indiget ſuperaddita virtute acquiſita, ut communiter docent Diſcipuli D. Thomæ. Item ad oppoſitum naturalis inclinationis alicujus potentiæ vel naturæ, non poteſt dari aſſuefactio habitualis; ut patet in gravi, quod etſi multoties aſcendat, nullam acquirit aſſuefactionem ad aſcendendum, eò quòd aſcenſus

A ſit contra naturalem inclinationem ipſius gravis: Ergo ſi eſſet in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neque indigeret habitibus ut illud promptè & faciliter proſequeretur, neque poſſet aſſuefieri ad actus vitioſos.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad illius probationem, nego utramque ſequelam: Ad id verò quod in contrarium adducitur, dicendum eſt, non ideò hominem non indigere virtute ſuperaddita reſpectu boni honeſti in communi, quia quomodolibet inclinatur in illud, ſed quia inclinatur perfectè, & abſque ulla difficultate; inclinatio autem naturæ rationalis ad objecta B particularia virtutum, non eſt conſummata & completa, quia in volendo objecta illa particularia difficultas invenitur; & ideò quamvis natura hominis ut rationalis, inclinet ad illa, indiget nihilominus ſuperaddita virtute, ut ſuaviter, delectabiliter, & ſine difficultate, ergà talia objecta feratur, ut in tractatu de virtutibus oſtenſum eſt. Quare ad illud quod ſubjungitur, diſtinguo Antecedens: Ad oppoſitum naturalis inclinationis alicujus potentiæ vel naturæ, non poteſt dari aſſuefactio habitualis, ſi inclinatio illa omnino perfecta ſit, concedo Antecedens: ſi ſit imperfecta, nego Antecedens. Unde quia inclinatio C lapidis ad deſcenſum perfecta & completa eſt, utpote à qua naturaliter motus deſcensûs dimanat, vel quies in centro, niſi talis inclinatio ab extrinſeco impediatur, hinc eſt quod non poſſit lapis ad oppoſitum aſſuefieri; è contra verò cùm inclinatio hominis ad bona particularia ſpecificantia virtutes, non ſit completa & perfecta, nec abſque ulla difficultate intrinſeca, ad objecta oppoſita poteſt eſſe in homine aſſuefactio.

34.

Objicies quintò contra ſecundam concluſionem: Virtutes infuſæ non ſunt homini naturales, cùm à natura non ſint, nec terminent naturalem hominis inclinationem: Ergo vitia illis oppoſita, non ſunt contra naturam hominis.

35.

Reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam: ut enim vitia contra naturam D ſint, non eſt neceſſarium quod opponantur perfectionibus naturalibus, ſed ſufficit quod contrarientur perfectioni convenienti naturæ, nam ex hoc ſunt naturæ diſſona & diſconvenientia, ut in tertia probatione ſecundæ concluſionis declaravimus: licèt autem virtutes per ſe infuſæ, non ſint naturales homini, ſunt tamen perfectiones naturæ rationali convenientes, ac proinde vitia illis oppoſita naturæ rationali adverſantur.

36.

Dices, Plura ſunt quæ opponuntur perfectionibus conſonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non ſunt: fides enim opponitur lumini gloriæ, quo ſummè perficitur rationalis natura E: ſpes etiam poſſeſſioni opponitur, ſtatus corruptionis etiam pugnat cum dote incorruptibilitatis, & tamen nihil illorum eſt contra naturam hominis: Ergo oppoſitio cum perfectione conſona naturæ rationali, non ſufficit in forma, ut contra naturam ſit.

37.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Plura ſunt quæ opponuntur perfectionibus conſonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non ſunt: ſi ex alia parte naturam rationalem perficiant, concedo Antecedens: ſi illam non perficiant, nego Antecedens, & diſtinguo Conſequés: Ergo oppoſitio cum perfectione conſona naturæ, non ſufficit in forma aliàs perficiente, ut contra naturam ſit, concedo conſequens: in forma ratione ſui non perficiente, nego. Et quia

dona in probatione addicta, taliter cum illis perfectionibus pugnant, quòd ipſa etiam naturæ congruunt, illamque perficiunt; vitium autem taliter virtuti infuſæ opponitur, quòd ratione ſui naturam rationalem non perficit, conſequens eſt, quòd dona illa contra naturam hominis non ſint, bene tamen vitia virtutibus infuſis oppoſita. A

38. Ex dictis inferes, vitia & peccata oppoſita virtutibus reſidentibus in appetitu hominis ſenſitivo, eſſe contra naturam ſenſitivam, non ſecundùm ſe conſideratam, ſed prout in homine participat aliquid rationis & voluntatis: quia appetitus ſenſitivus ſecundùm quod participat rationem, naturaliter inclinatur in ejus bonum: & ita vitium quod hujuſmodi inclinationi adverſatur, contrariabitur etiam tali appetitui, prout natus eſt obedire rationi, & aliquid de illa in homine participat. B

Confirmatur: Temperantia v. g. quæ ſubjectatur in parte concupiſcibili, eſt virtus naturæ ſenſitivæ, quatenus eſt apta obedire rationi: Ergo vitium intemperantiæ huic virtuti oppoſitum, eſt difforme & diſſonum naturæ ſenſitivæ, ſub hac conſideratione, & conſequenter eſt illi contrarium. Patet Conſequentia, nam id quod adverſatur perfectioni conſonæ alicui naturæ, eidem naturæ eſt contrarium, ut ex ſupra dictis patet. C

ARTICVLVS III.

Vtrum peccatum in ratione malitiæ moralis, excedat ſimpliciter habitum vitioſum?

PARTEM negantem tenent aliqui, quos ſuppreſſo nomine refert Martinez hîc dubio 1. Sententia tamen affirmans communis eſt inter Theologos, eamque expreſsè docent Magiſter in 2. diſp. 35. & D. Thomas hîc art. 3. ubi ſic ait: *Potior eſt actus in bonitate vel malitia, quàm habitus.* Et in ſolut. ad ultimum: *In bonitate & malitia actus præeminet habitui.*

Dico igitur: Peccatum in ratione malitiæ moralis excedit ſimpliciter habitum vitioſum. D

39. Probatur primò: Habitus in ratione mali moralis, ſimpliciter excedit potentiam: Ergo peccatum habitum vitioſum excedit. Antecedens conſtat, Primò quia id quod eſt indifferens ad bonum & malum morale, non ita malum eſt, ſicut id quod tali indifferentiâ non gaudet, ſed determinatè ad malum inclinat: At potentia de ſe eſt indifferens ad bonum vel malum morale, habitus verò malus ad malum determinatè inclinat, ita ut ipſo uti ad bonum non poſſimus: Ergo habitus vitioſus in malitia potentiam excedit. Secundò, Habitus proximiùs adverſatur regulis morum, quàm nuda potentia, cùm proximiùs ad actum regulis morum diſſonum accedat: At ex hac contrarietate ſumitur malitia moralis: Ergo in illa habitus excedit potentiam. Conſequentia verò oſtenditur primò, quia habitus vitioſus etſi ratione ſui determinatè malum reſpiciat, non tamen omnino potentiam ad malum determinat, ſed indifferentem illam relinquit ad bonum & malum actum; Actus autem malus omnem potentiæ ſuſpenſionem tollit, illam ultimò ad malum determinans: Ergo ſi habitus potentiam excedit, ratione determinationis ad malum, actus etiam excedit habitum, ratione majoris determinationis. Secundò, Actus proximiùs adverſatur regulis morum, quàm habitus, cùm ratione ſui ſit illis difformis; habitus verò, quia inclinat in actum difformem: Ergo ſi ratione immediatioris oppoſitionis ad regulas morum, habitus potentiâ ſuperat, ratione ejuſdem, actus habitū ſuperabit. E

Confirmatur ex D. Thoma hîc art. 3. Habitus medius eſt inter actum & potentiam, & medio modo ſe habet, quia neque eſt ita actualis, nec ita determinatus ad bonum & malum, ſicut actus ſecundus; neque ita potentialis, & ad utrumque indifferens, ſicut ipſa potentia: Debet ergo medium gradum inter illa obtinere, adeòque taliter ſuperare in bonitate & malitia potentiam, ut cedat actui, & ab eo ſuperetur. 40.

Probatur ſecundò concluſio ratione quam ibidem ſub finem articuli idem S. Doctor his verbis inſinuat: *Habitus non dicitur bonus vel malus, niſi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum: unde propter bonitatem vel malitiam actûs, dicitur habitus bonus vel malus; & ſic potior eſt actus in bonitate vel malitia, quàm habitus, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis eſt.* Quod axioma verum habet, quoties id propter quod aliquid dicitur, eſt formaliter tale: ſicut quia media ſunt bona, & quæruntur propter finem, & finis etiam quæritur, & eſt bonus, melior eſt, & magis quæritur ipſe finis: Cùm ergo habitus ſit bonus vel malus propter actum, qui eſt formaliter malus aut bonus, fit hujuſmodi denominationes magis convenire actui, quàm habitui. 41.

Probatur tertiò: Malitia peccati hominem pœnâ & odio Dei dignum conſtituit, per illam offenditur Deus, & lex divina violatur: At malitia vitij nihil horum præſtat formaliter, ſed ſolùm inclinativè & originativè, quatenus ex peccato cauſatur, & ad illud inclinat, ut patet in homine juſtificato per actum ferventiſſimum charitatis, cui peccatum remittitur, & quandoque omnis pœna peccati, & à Deo valde diligitur, in quo tamen qualitates vitioſæ perſeverare poſſunt: Ergo malitia peccati major eſt malitiâ vitij. 42.

Demum, Malitia per quam homo vituperabilior redditur, major eſt in ratione malitiæ: At per malitiam peccati, homo vituperabilior redditur, quàm per malitiam vitij; majori enim vituperio dignus eſt actu peccans, & legem actu tranſgrediens, quàm qui ad tranſgreſſionē per habitus vitioſos inclinatus, legē actu non tranſgreditur: Ergo malitia peccati, vitij malitiā excedit. 43.

Objicies contra iſtam concluſionem: Cauſa efficiens vel excedit effectum, vel ad minus illum adæquat, cùm quidquid eſt in effectu, in illa actu debeat præcontineri vel formaliter vel eminenter: Sed habitus vitioſus eſt cauſa efficiens peccati actualis: Ergo vel illud excedit, vel ad minus adæquat in ratione malitiæ. 44.

Reſpondeo, Majorem ad ſummum eſſe veram de exceſſu aut inæqualitate in eo quod perfectionis eſt in effectu, non autem in eo quod imperfectionis eſt; licèt enim effectus nequeat eſſe ſuâ cauſâ perfectior, imperfectior illâ eſſe poteſt: cùm ergo malitia moralis, non perfectio, ſed imperfectio ſit, ex eo quod peccatum efficienter principaliter cauſatur ab habitu, vel potentia, non colligitur quod in malitia habitum vel potentiam non ſuperet. 45.

Dices, Saltem actus honeſtus non erit præſtantior habitu virtutis in morali bonitate, cùm talis habitus ſit cauſa efficiens illius, & bonitas moralis perfectio ſit: Sed hoc repugnat D. Thomæ, qui hîc art. 3. univerſaliter docet, omnem actum ſecundum, ſive bonum, ſive malum, ſuperare abſolutè & ſimpliciter ſuum habitum in 46.

in bonitate & malitia: Ergo &c. A

47. Huic inſtantiæ variè reſpondent Authores, ſed vera ſolutio eſt quam D. Thomas ibidem tradit in reſp. ad 3. ubi ſic ait: *Dicendum quòd habitus eſt cauſa actûs in genere cauſæ finalis, ſecundùm quam conſideratur ratio boni & mali; & ideò in bonitate & malitia actus præeminet habitui.* Igitur juxta hanc D. Thomæ doctrinam tunc ſolùm effectus habet perfectius eſſe vel æquè perfectum in ſua cauſa effectiva, quàm in ſe, quando talis effectus non eſt ſimul cauſa finalis ipſius cauſæ effectivæ; & ideò calor perfectius eſſe habet in Sole, & omnes creaturæ in Deo, quàm in ſeipſis, quia ita ſunt effectus Dei & Solis, ut non ſint eorum cauſa finalis: Quando verò effectus ſimul eſt cauſa finalis perfectius habet eſſe in ſe, quàm in illa cauſa effectiva, cujus eſt finis; nam finis ſemper eſt potior tam in bono quàm in malo iis quæ ſunt ad finem, quia ſecundùm cauſam finalem ratio boni & mali moralis conſideratur. Unde quia actus honeſtus ita eſt effectus habitûs virtutis, ut ſimul ſit cauſa finalis illius, in morali bonitate illum excedit. B

48. Inſtabis: Licèt actus ſecundus ſit cauſa finalis habitûs, debet tamen tota ejus perfectio & actualitas, in aliquam cauſam efficientem in qua contineatur, reduci: Sed non poteſt talis perfectio vel actualitas in aliam cauſam efficientem, quàm in habitum vel potentiam à qua C actus producitur, reduci: Ergo debet in habitu vel potentia talis perfectio vel actualitas virtualiter contineri, & per conſequens cauſa effectiva debet eſſe ita perfecta, ſicut finalis, & habitus, ſicut actus ſecundus.

49. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: licèt enim major illa perfectio & actualitas actus ſecundi, in aliquam cauſam efficientem reducenda ſit, non tamen in potentiam vel habitum, cujus eſt cauſa finalis, ſed in cauſam primam, reſpectu cujus talis actus nullo modo eſt finis, ſed habet duntaxat rationem effectûs. Solutio eſt D. Thomæ infra quæſt. 79. art. 2. in corp. ubi ſic diſcurrit: *Omnis actio cauſatur ab* D *aliquo exiſtente in actu, quia nihil agit, niſi ſecundùm quod eſt actu: omne autem ens actu reducitur in primum actum, ſcilicet Deum, ſicut in cauſam, quæ eſt per ſuam eſſentiam actus: unde relinquitur quod Deus ſit cauſa omnis actionis, inquantum eſt actio.* Major ergo illa perfectio & actualitas quâ actio potentiam & habitum excedit, in actualitatem divinæ motionis, quâ omnis cauſa ſecunda ad agendum movetur & applicatur, & de actu primo ad actum ſecundum reducitur, juxta doctrinam D. Thomæ, debet ut in cauſam efficientem reduci: cùm enim omnis cauſa ſecunda potentialis ſit, vel potentialitati admixta, non poteſt talem actualitatem cauſare, niſi virtute & motione Dei, qui eſt actus purus, priùs ſaltem naturâ imbuatur, ſubindeque niſi ad agendum præmoveatur & præ- E
Diſp. 5. art. 2. §. 7. determinetur, ut in tractatu de actibus humanis fusè oſtendimus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum ſit de eſſentia cujuſlibet peccati eſſe contra legem æternam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur.

50. NOTANDVM primò ex D. Thoma infra quæſt. 91. art. 1. quòd lex æterna eſt ratio agendorum à creatura rationali, in mente divina exiſtens: cùm enim lex nihil aliud ſit (ut ibidem ait S. Doctor) quàm *dictamen practicæ rationis, exiſtens in Principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam, manifeſtum eſt* (ſubdit) *ſuppoſito quòd mundus divinâ regatur providentiâ, quòd tota communitas univerſi gubernatur ratione divinâ; & ideò ipſa ratio gubernationis rerum, in Deo, ſicut in Principe univerſitatis exiſtens, legis rationem habet: & quia divina ratio nihil concipit in tempore, ſed habet æternum conceptum, inde eſt quòd hujuſmodi legem oportet dicere æternam.* Quomodo autem Diſp. 8. art. 2. §. 3. hæc æterna lex differat à providentia divina, diximus in tractatu de voluntate Dei.

51. Notandum ſecundò, omnes alias leges, ſive divinas, ſive humanas, à lege æterna derivari, & in virtute ejus vim obligandi, prohibendi, & præcipiendi habere: juxta illud quod de ſe ait divina Sapientia Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Unde ſi peccatum ſit contra aliquam legem divinam vel humanam, immediatè, erit etiam mediatè contra legem æternam, à qua leges illæ ut rivuli à fonte promanant.

52. Notandum tertiò, legem dividi in naturalem & poſitivam. Lex naturalis eſt ipſum naturale lumen practicæ rationis, ſignatum in mentibus noſtris, juxta illud Pſal. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Unde Ambroſius lib. 5. de paradiſo cap. 14. ait quòd talis lex *non inſcribitur, ſed innaſcitur: nec aliquâ lectione percipitur, ſed profluo quodam naturæ fonte in ſingulis exprimitur.* Sicut enim in intellectu ſpeculativo dantur quædam principia naturaliter nota, ut *Quodlibet eſt, vel non eſt: Totum eſt majus ſua parte* &c. quæ ſunt cauſa & principium totius cognitionis ſpeculativæ: ita in intellectu practico ſunt quædam principia practica per ſe nota, ut *Bonum eſt faciendum, & malum fugiendum*, & ſimilia, quæ ſunt menſura & regula noſtrarum operationum. Lex poſitiva eſt, quæ ſub expreſſis verbis eſt poſita, & ſubdividitur in divinam & humanam. Lex divina à Deo eſt poſita, & in ſacra Sriptura, vel ſacris traditionibus continetur: lex verò humana eſt poſita à Principe alicujus reipublicæ; unde dividitur in Eccleſiaſticam, poſitam ab aliquo Eccleſiæ Prælato; & Civilem, ab aliquo Principe ſæculari latam.

53. Notandum quartò, ſeu potiùs ſupponendum, quod de facto certum eſt, omne peccatum eſſe contra aliquam legem: nullum enim eſt aſſignabile, quòd lege divina vel humana, poſitiva aut naturali, non ſit prohibitum. Unde cùm D. Thomas infra qu. 88. art. 1. ait peccatum veniale non

eſſe contra legem, ſed præter legem, non loquitur de ipſa lege per quam immediatè prohibetur, ſed de lege quæ neceſſariò obſervari debeat ad aſſequendam æternam ſalutem, ut magis infra patebit. His præmiſſis: pro reſolutione difficultatis propoſitæ,

54. Dico, eſſentiale eſſe cuilibet peccato, quòd ſit contra legem Dei æternam: unde ſi per impoſſibile lex æterna deficeret, vel id quod modò eſt peccatum, non eſſet ab ea prohibitum, eo ipſo non haberet formaliter rationem peccati, neque mali moralis, ſed initiativè tantùm & fundamentaliter. Eſt contra Vazquem hîc diſput. 97. & quoſdam alios Recentiores, negantes eſſe de ratione peccati, in his quæ ſunt intrinſecè mala, quòd ſit contra aliquam legem, & aſſerentes eſſentialem peccati rationem deſumi ex oppoſitione ad naturam rationalem, nullo habito reſpectu ad legem.

55. Probatur primò ex Scriptura & SS. Patribus: Pſalmo 118. dicitur, *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ*: Atqui ſi non eſſet eſſentiale omni peccato, quòd eſſet contra aliquam legem, omnes peccatores non poſſent dici prævaricantes; quia prævaricatio eſt contra legem, ſeu receſſus à lege, ut docent Ambroſius ſerm. 16. in hunc locum, & Auguſtinus concione 25. in hunc Pſalmum: unde Apoſtolus ad Rom. 4. ait: *Vbi non eſt lex, nec prævaricatio*: Ergo eſt eſſentiale omni peccato eſſe contra aliquam legem, ſubindeque contra legem Dei æternam, à qua omnes aliæ leges derivantur, & vim obligandi habent, ut notabili 2. oſtendimus

Hanc rationem tangit Auguſtinus loco citato, ubi ſic diſcurrit: *Si prævaricantes ſunt omnes peccatores terræ, nullum eſt utique ſine prævaricatione peccatum: nulla eſt autem prævaricatio ſine lege: nullum eſt igitur niſi in lege peccatum.* Simili diſcurſu utitur Ambroſius lib. 1. de paradiſo cap. 8. dicens: *Non enim conſiſteret peccatum, ſi interdictio non fuiſſet: quid enim eſt peccatum, niſi divinæ legis prævaricatio, & cæleſtium inobedientia præceptorum?*

56. Probatur ſecundò concluſio ex definitione peccati, quam ex Auguſtino tradit D. Thomas hîc art. 6. ubi docet peccatum convenienter definiri, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: Ergo de ratione & eſſentia omnis peccati eſt, quòd ſit contra talem legem: definitio enim, ſi ſit legitima, debet explicare naturam & eſſentiam rei, & ea quæ per ſe & neceſſariò, non verò quæ per accidens tantùm ſeu accidentaliter ei conveniunt.

57. Probatur tertiò: De ratione omnis peccati eſt ut ſit contra dictamen rationis, & idcirco habet eſſe peccatum, quia eſt contra tale dictamen: Sed dictamen rationis eſt ipſa lex naturalis, quæ eſt participatio legis æternæ: Ergo de ratione omnis peccati eſt quòd, mediatè ſaltem, ſit contrarium legi æternæ. Major eſt certa: quia omnis moralitas ſumitur per ordinem ad rationem, quæ eſt proxima regula actuum moralium: unde ſicut bonitas moralis conſiſtit in conformitate actûs cum ratione, ita malitia conſiſtere debet in difformitate vel diſconvenientia ad illam, ſeu in hoc quòd ſit contra ejus dictamen: quare ſi aliquis per errorem invincibilem judicaret hîc & nunc licere ſibi facere aliquid quod eſt de ſe malum, v. g. mentiri ad tuendam vitam proximi, aut furari ad tribuendam eleemoſynam, non peccaret tales actus eliciendo, quia in tali caſu nullum eſſet dictamen rationis illos prohibens. Minor verò eſt D. Thomæ infra qu. 91. art. 2. ubi ea ratione probat dari in nobis legem naturalem ex impreſſione legis æternæ, quia datur dictamen & lumen rationis, diſcernens quid ſit bonum & quid ſit malum, quid faciendum vel non faciendum: de quo lumine dixit Pſalmiſta: *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine*, id eſt lumen à vultu tuo derivatum. Et ſanè niſi hujuſmodi lumen & dictamen rationis dicamus legem naturalem, non apparet quid in creatura rationali, ut tali, habeat rationem legis naturalis, ut conſideranti patebit. Unde falſum eſt quod dicunt Adverſarij, nempe tale dictamen ſe habere ſolùm per modum cujuſdam judicij enunciantis quid faciendum ſit, vel non faciendum, non verò per modum legis præcipientis aut prohibentis: nam judicium illud non eſt merè ſpeculativum, ſed practicum, inducens ac movens ad aliquid agendum, vel non agendum, ſubindeque imponens obligationem, vel eam notificans; quod ſufficit ad rationem legis.

Confirmatur: Vel judicium rationis dictans 58.
v. g. parentes eſſe colendos, vel non eſſe mentiendum, movet per modum præcepti, vel ſolùm per modum conſilij? Hoc ſecundum dici non poteſt: quia ad peccandum non ſufficit conſilium de aliquo actu faciendo, vel de eligendo oppoſitum; aliàs omittere quæ cadunt ſub conſilio, eſſet peccatum: Ergo dicendum eſt primum, & ita nihil deerit prædicto judicio ad rationem legis.

Denique ſuaderi poteſt concluſio ratione D. 59.
Thomæ hîc art. 6. Peccatum, quodcumque illud ſit, eſt malum morale: Sed malum morale eſſentialiter importat difformitatem ſeu diſconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam: Ergo & quodcumque peccatum. Major patet; Minor probatur. *Actus humanus* (inquit S. Doctor) *habet quòd ſit malus* (moraliter) *ex eo quòd caret debita commenſuratione: omnis autem commenſuratio cujuſcumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua ſi divertat, incommenſurata erit. Regula autem voluntatis humanæ eſt duplex: una propinqua & homogenea, ſcilicet humana ratio: alia verò eſt prima regula, ſcilicet lex æterna, quæ eſt quaſi ratio Dei.* Ergo actus moraliter malus, eſſentialiter importat difformitatem ſeu diſconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam.

Confirmatur ex eodem Doctore Angelico qu. 60.
2. de malo artic. 3. De moralibus, ſervatâ proportione, philoſophari debemus ſicut de artificialibus: Sed in genere artificialium nullus intelligitur defectus, niſi per oppoſitionem ad regulas artis: Ergo nec in genere moris poteſt intelligi aliquid eſſe defectuoſum, niſi per oppoſitionem ad regulas morum, quæ ut diximus, ſunt humana ratio, & lex æterna; ſubindeque eſſentiale eſt cuilibet peccato, quod ſit contra legem Dei æternam.

§. II.

Præcipua objectio ſolvitur.

CONTRA iſtam concluſionem objiciunt 61.
Adverſarij: Omne peccatum eſt malum, quia prohibitum: Sed quædam peccata ſunt prohibita, quia ſunt ſecundùm ſe mala, ut

mendacium, & odium Dei: Ergo in his prius A
est quòd sint mala & peccata, quàm quòd lege
divinâ vel humanâ prohibeantur.

62. Confirmatur: Illa quæ prohibentur quia mala, adhuc essent mala, quamvis non prohiberentur; semper enim odium Dei v. g. sive prohibitum sit, sive non prohibitum, habet rationem mali: Ergo ut sint mala, non dependent necessariò à prohibitione legis.

63. Huic argumento respondet D. Thomas hîc art. 6. ad 4. *Cùm dicitur quòd non omne peccatum ideò est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale.... tunc omne peccatum est malum, quia est prohibitum.* Per B
quod patet ad confirmationem: nam illa quæ jus positivum prohibet, quia mala, priùs per legem naturalem fuerant prohibita; & ideò ex vi istius prohibitionis remanerent mala, quamvis jus positivum non accederet.

64. Instabis: Mendacium & odium Dei sunt quid intrinsecè malum moraliter, non solùm antecedenter ad legem positivam, & independenter ab illa, sed etiam antecedenter ad legem naturalem, imò & ad legem æternam: nam pro illo priori, in quo divinus intellectus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit odium Dei præcisè secundùm prædicata essentialia, verè cognoscit illud ut oppositum suæ bonitati, & C
ut avertens ab ea creaturam rationalem, ipsique creaturæ rationali disconveniens & dissonum; idem dicendum de mendacio: Ergo actus secundùm se mali, sunt peccata independenter à lege naturali, & à lege æterna, & antecedenter ad illas, subindeque non est essentia peccati, quòd sit legi æternæ contrarium.

65. Confirmatur: Licèt per impossibile nulla esset lex æterna, nec ullus Deus, adhuc mendacium esset malum morale, & consequenter peccatum, per hoc præcisè quod est contrarium naturæ rationali: Ergo non est essentiale peccato quòd sit contra legem Dei æternam.

66. Huic instantiæ, quæ est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, respondetur cum D
Disp. 7. dubio 1. Salmanticensibus: Mendacium, odium Dei, & alios actus secundùm se malos, antecedenter ad legem naturalem, & ad legem æternam, non esse mala & peccata formaliter, sed initiativè tantùm & fundamentaliter; quatenus ex se, & ab intrinseco sunt determinata, ut à lege æterna, subindeque à lege naturali, quæ est ejus participatio, discordent & devient; & apta nata, ut per illam prohibeantur, post cujus prohibitionem erunt mala & peccata formaliter & completivè. Ex quo patet responsio ad confirmationem: si enim lex æterna, subindeque omnes aliæ leges tollerentur, mendacium non esset E
malum morale, nec peccatum, formaliter & completivè, sed fundamentaliter tantùm & initiativè; quia esset contrarium naturæ rationali, & ex se ac ex sua natura aptum, ut prohiberetur à legibus, si ponerentur. Sicut si omnes artis regulæ destruerentur, in genere artificiali nullum esset peccatum formaliter, sed tantùm fundamentaliter; quia in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis, ut supra ex D. Thoma dicebamus.

67. Quæres in quo consistat malitia hæc initiativa & fundamentalis?

Respondeo cum prædictis Authoribus, ipsam consistere in eo quòd actus ab intrinseco mali secundùm se repugnent alicui ex divinis perfectionibus, ut odium Dei summæ bonitati, mendacium primæ veritati; furtum summæ justitiæ & æquitati; hæc enim contrarietas & repugnantia est ratio & fundamentum, cur Deus per legem æternam & naturalem hujusmodi actus prohibeat: nam sicut Deus est necessariò determinatus ad diligendum sua divina attributa, sic necessariò est determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æternâ, quicquid prædictis attributis contrariatur.

Ex his facilè intelliges quid velit D. Thomas 68.
hîc art. 6. ad 4. dum ait quòd omne *peccatum, ex hoc ipso quod est inordinatum, legi naturali repugnat*: per hoc enim non intendit concedere peccato ante prohibitionem juris naturalis malitiam formalem & completivam, sed fundamentalem tantùm & initiativam, jam à nobis expositam, quæ est ratio & fundamentum cur legi æternæ & naturali repugnet.

ARTICVLVS V.

Vtrum sit essentiale peccato quòd sit injuria seu offensa Dei?

EXTRA controversiam est, peccatum esse 69.
aliquo modo contra Deum, & offensam illius: non quòd effectivè ei noceat; *si enim peccaveris* (inquit Job) *quid ei nocebis? & si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum?* sed quia nocet in affectu peccantis: omnis enim qui mortaliter peccat, vellet quantùm est ex parte effectûs saltem interpretativi, Deo malum inferre, illumque honore debito privare, si hujusmodi nocumenti esset capax; in quo ipso, secundùm prudentem æstimationem, injuriam ei irrogat, & Deus ipse reputat se ab illo offensum. Unde Judith cap. 11. dicitur: *Constat Deum nostrum peccatis offensum.* Et in Scriptura passim peccata dicuntur *offensiones, injustitiæ, injuriæ, &c.* Quæritur ergo an ratio illa injuriæ, seu offensæ Dei, per se & essentialiter, aut per accidens tantùm, seu accidentaliter peccato conveniat? Pro resolutione Cap. 35.

Dico, esse essentiale peccato, quòd sit injuria & offensa Dei.

Probatur breviter: Peccatum formaliter qua- 70.
tenus tale, & ex propria sua ratione, habet esse contra legem æternam, ut articulo præcedenti probatum est: Ergo ex propria sua ratione habet quòd sit injuria, seu offensa Dei. Consequentia probatur: nam qui sciens & volens transgreditur legem ab aliquo impositam, verè offendit ipsum legislatorem; quia ejus voluntati contradicit, eique debitam subjectionem & obedientiam denegat.

Deinde, peccatum non solùm Deo ut legisla- 71.
tori contrariatur, tollens ab eo debitam subjectionem & obedientiam, sed etiam ipsum offendit, ut justum judicem, non timendo ejus pœnam & supplicium; ut testem, non reverendo ipsius præsentiam; ut supremum & summum dominum, denegando ei servitutem debitam; ut amicum & benefactorem, exhibendo se ei inimicum & ingratum, & abutendo ipsius beneficiis; ut primam causam, ac primum principium, utendo ipsius concursu ad peccandum; & denique ut summum bonum, & ultimum fi-

nem, quia per quodlibet peccatum mortale convertitur peccans ad bonum creatum tanquam ad finem ultimum, & à Deo verè fine ultimo avertitur, in quo Deus ipse summè offenditur, ut docet S. Thomas qu. 28. de verit. art. 2. his verbis: *Quicumque rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit, & tantò amplius, quantò res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantùm ad affectum suum præponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quàm creatorem.*

Ex his intelliges rationem injuriæ, & rationem defectus seu mali moralis in peccato, non esse ex æquo distinctas, sed se mutuò includere, & unam non posse perfectè præscindi ab altera: impossibile enim est, quòd concipiatur peccatum ut est defectus moralis, quin etiam concipiatur, ut est transgressio legis divinæ, & aversio à Deo ut ultimo fine, subindeque ut contemptus & injuria Dei ut legislatoris & ut ultimi finis.

72. Objicies primò contra istam assertionem: Philosophi morales cognoverunt essentiam peccati, & tamen non cognoverunt esse Dei offensam: nam ut ait D. Thomas hîc art. 6. ad 5. *A Theologis consideratur peccatum præcipuè secundùm quòd est offensa contra Deum; à Philosopho autem morali, secundùm quòd contrariatur rationi:* Ergo non est essentiale peccato quòd sit injuria seu offensa Dei.

73. Respondeo, quòd licèt Philosophi morales non considerent peccatum formaliter & explicitè ut est offensa Dei (sub qua ratione illud considerant Theologi) virtualiter tamen & implicitè illud sub ratione offensæ contemplantur, quatenus illud inspiciunt seu considerant ut contrarium dictamini rectæ rationis, quod (ut supra ostendimus) est lex ipsa naturalis, à Deo & lege æterna derivata, & mentibus hominum impressa: & propterea D. Thomas non dicit absolutè quòd peccatum consideratur tantùm à Theologis ut est offensa contra Deum, & à Philosopho morali, ut contrariatur rationi, sed dicit quòd præcipuè sub hac diversa ratione ab ipsis inspicitur; quia certum est quòd sub utraque illa ratione, saltem virtualiter & implicitè, ab utrisque consideratur: nec defuere inter Philosophos, qui formaliter & explicitè cognoverunt peccatum ut erat offensa Dei; & propterea Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 10. & 14. laudat Platonem, eò quòd docuerit, in rebus humanis nihil esse Deo gratius virtute, nihilque odiosius vitio & peccato.

74. Objicies secundò: Quicquid est essentiale peccato, provenit illi ab objecto à quo specificatur: Sed ab objecto solùm provenit peccato ratio mali, sive defectûs moralis; ratio verò injuriæ seu offensæ provenit ei ex ordine ad personam offensam, quæ est distincta ab objecto peccati: Ergo non est essentiale peccato, quòd sit injuria seu offensa Dei.

75. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam in objecto peccati virtualiter includitur Deus ut legislator, & ut ultimus finis; ut legislator quidem, quia objectum peccati est moraliter malum, ac proinde à divina lege positiva aut naturali prohibitum; ut ultimus finis verò, quia in moralibus objectum aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordine ad Deum ut ultimum finem: unde ratio injuriæ seu offensæ contra Deum, ut legislatorem, & ut ultimum finem, virtualiter & implicitè includitur in peccato, quatenus est malum morale, & ab eo nequit perfectè præscindi.

DISPVTATIO II.

De distinctione peccatorum.

Ad quæstionem 72. Divi Thomæ.

COGNITA jam peccatorum naturâ, sequitur ut multiplicem eorum distinctionem ac differentiam declaremus: *Peritus enim Medicus* (inquit Chrysologus) *qui plenam ægris desiderat conferre medicinam, impietatis profundos patefacit recessus; opertos peccatorum nudat morbos; impietatis ostentat secretum virus; vitiorum naturas, origines delictorum, radices criminum, mirabili ratione depromit. Sic ægras mortalium mentes, moderatione piâ, pro ætate, pro sexu, pro tempore, pro viribus, ad salutem perpetem divinâ curatione perducit.* Serm. 44.

ARTICVLVS PRIMVS.

Quæ sint præcipuæ species, seu divisiones peccati?

LICET peccato nulla sit forma, nullaque species, varias tamen & infinitas propemodum ei assignant Theologi formas & species, juxta vel objecti, vel principij, vel subjecti, vel circunstantiarum diversitatem: quæ breviter hîc exponendæ sunt.

1. Prima & generalis divisio est in peccatum originale, quod derivatur ab Adamo, & per originem seu generationem transfunditur in posteros; & in personale, quod propria voluntate peccantis committitur, & ab alio non derivatur. De quo infra. *Disp. 7. per totam.*

2. Secunda est in peccatum actuale & habituale. Primum est actus malus & difformis regulis morum: secundum verò consistit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuali, & in ea remanet, donec per gratiam sanctificantem auferatur. De quo infra cùm agemus de effectu peccati. *Disp. 8. art. 3.*

3. Tertia in peccatum mortale & veniale: Illud infert mortem animæ, eam privando gratiâ & charitate, & avertendo ab ultimo fine; istud verò, nec gratiâ, nec charitate privat, sed ejus tantùm fervorem diminuit, nec avertit ab ultimo fine, sed ab ejus consecutione retardat; unde veniale dicitur, quia leve est, comparatione alterius, & veniâ maximè dignum. De hac etiam duplici specie fusè infra disseremus. *Disp. 9. per totam.*

4. Quarta in peccatum commissionis & omissionis. Illud consistit in productione alicujus actus mali & difformis regulis morum: illud est carentia seu privatio alicujus actus debiti & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negativo, ponens actum qui jubetur non poni: secundum cum affirmativo, negligens actum qui præcipitur. Unde Augustinus lib. de perfect. justit. cap. 3. *Duobus modis constat esse peccatum, si aut fiant illa quæ prohibentur, aut illa non fiant*

fiant quæ jubentur. Circa utrumque hoc genus peccati plures & graves occurrunt difficultates, disputatione sequenti discutiendæ.

5. Quinta est in peccata carnalia, & spiritualia; à quibus abstinendum esse monet Apostolus 2. ad Corinth. 2. dum ait: *Emundemus nos ab omni inquinamento corporis & spiritus*, id est ab omnibus peccatis, tam carnalibus, quàm spiritualibus. Illa sunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula, & luxuria, quæ in delectatione ciborum & venereorum consummantur: ista quæ perficiuntur in delectatione spirituali, ut superbia, invidia, & similia, quæ in sola apprehensione alicujus rei concupitæ, vel ad votum habitæ consummantur. Prima plus habent B de conversione quàm de aversione; secunda è contra plus de aversione quàm de conversione: unde ista quoad culpam sunt graviora; illa quoad adhæsionem majora; sive, ut ait Gregorius, *Peccata carnalia minoris sunt culpæ, & majoris infamiæ:* & ideò homines, qui in peccato non tam Dei offensam quàm propriam ignominiam verentur, magis de his quàm de illis verecundari solent. Cujus rationem assignat D. Thomas hîc quæst. 73. art. 5. in in resp. ad 3. Quia peccata carnalia magis subterfugiunt rationem & discursum, eò quòd sint circa delectationes tactûs & gustûs, quæ communes sunt nobis & brutis. Unde quodammodo per ista peccata homo brutalis efficitur, & in brutum quodammodo transformatur; sicut per superbiam, & invidiam, aliaque peccata spiritualia, diabolo assimilatur, & Dæmon per malitiam aliquo modo efficitur. C

6. Sexta divisio est in peccata, quæ in Deum, proximum, & seipsum perpetrantur; quam egregiè exponit D. Thomas hîc art. 4. ubi sic discurrit: *Peccatum est actus inordinatus: triplex autem ordo in homine debet esse; unus quidem secundùm comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones & passiones nostræ debent secundùm regulam rationis commensurari: alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et siquidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret: sed quia homo est naturaliter animal politicum & sociale, ideò necesse est quòd sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.* Quando ergo homo à primo ordine deficit, & detrahit Deo amorem vel reverentiam debitam, dicitur peccare in Deum, ut sacrilegus, hæreticus, blasphemus. Quando deviat à secundo ordine, & passiones suas ratione non regulat, peccat in seipsum, ut avarus, gulosus, luxuriosus. Quando verò à tertio ordine recedit, nec servat proximo jus debitum, vel E offendit humanam societatem, cui naturaliter alligatur, tunc dicitur peccare in proximum, ut fures, homicidæ, adulteri &c. De hac divisione videndus est D. Bernardus serm. 1. in festo Apostolorum Petri & Pauli.

7. Septima divisio est in peccata cordis, oris, & operis, quæ potiùs est divisio in diversos gradus ejusdem peccati, quàm in diversa peccata: iracundus enim v. g. ex hoc quod appetat vindictam, primò perturbatur in corde, secundò in verba contumelioſa erumpit, & tertiò procedit usque ad facta injuriosa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo est primò conceptus cordis, scilicet cogitatio, deinde est manifestatio, & locutio, & ultimò completio externa. Vel si mavis cum D. Gregorio alio modo illius gradus distinguere: *Peccatum suggestione concipitur, delectatione lactatur, consummatur consensu: suggestio fit per adversarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum.* Aliqui quartum addunt gradum, scilicet consuetudinis, qui per quatriduanum Lazarum designatur, ut ibidem docet Gregorius. 4. *Moral. cap. 27.*

8. Octava est in peccata ex infirmitate seu passione, ex ignorantia, & ex malitia. Primi generis sunt quæ oriuntur ex gravi aliqua tentatione & motione appetitûs sensitivi, trahentis voluntatem ad consensum: secundi, quæ procedunt ex ignorantia culpabili & vincibili: tertij, quæ plenâ libertate & voluntate committuntur, nullâ passione incitante, & nullâ ignorantiâ excusante. Prima dicuntur esse contra Personam Patris, cui attribuitur potentia; secunda contra Personam Filij, cui appropriatur scientia; tertia contra Personam Spiritus sancti, cui bonitas seu amor ex vi suæ processionis convenit.

9. Ultima divisio est in peccata propria, & aliena: illa sunt quæ ab ipso peccante committuntur; ista quæ licèt ab alio committantur, nobis tamen imputantur, & hoc multipliciter, scilicet ratione consilij, præcepti, suasionis, adulationis, protectionis, & propter defectum correctionis. Vel, ut explicat Augustinus, peccata aliena ea sunt, quæ ex aliorum suasione committimus: propria, quæ nullo instigante aut suadente, motu proprio perpetramus. Unde expendens verba illa Psalmistæ: *Ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo*, sic ait: *Delicta mea inquinant me; delicta aliena affligunt me: ab his munda me, ab illis parce: tolle mihi ex corde malam cogitationem; repelle malum suasorem: hoc est, ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo.* *in Psal. 18.*

ARTICVLVS II.

Vtrum distinctio specifica peccatorum ex objectis quæ respiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat?

10. NAVARRVS in summa cap. 6. num. 3. & cap. 11. num. 4. & Auctor Instructorij conscientiæ parte 1. cap. 29. asserunt peccata distingui & multiplicari specie, ad distinctionem & multiplicationem præceptorum, atque ita tot esse in quolibet peccato malitias in confessione detegendas, quot fuerint præcepta quibus tale peccatum prohibetur. Eandem sententiam ex parte tenuisse videtur Durandus in 4. dist. 25. quæst. 5.

11. Oppositum communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc art. 1. asserentes distinctionem specificam peccatorum non ex præceptis quibus opponuntur, sed ex objectis quæ respiciunt, esse sumendam: unde licèt aliquis actus per diversa præcepta prohibeatur, & lege divinâ & humanâ, naturali & positivâ vetetur, non induit propterea multiplicem speciem malitiæ moralis, sed unam tantùm. Pro resolutione hujus difficultatis,

12. Diligenter observandum est, distinctionem præceptorum ex duplici capite posse desumi: Primò ex parte principij, aut præcipientis; quâ

ratione differunt præcepta juris divini & humani, naturalis & positivi, ecclesiastici & civilis: secundò ex parte objecti, seu rei præceptæ; sicut distinguntur præcepta quæ dantur de actibus diversarum virtutum, aut de actibus ejusdem virtutis specie diversis. Hoc præmisso, sit A

§. I.

Duplici conclusione difficultas proposita resolvitur.

13. DIco primò, distinctionem specificam peccatorum sumi ex objecto in quod tendunt, non verò ex præceptis quibus opponuntur; subindeque distinctionem præceptorum ex parte principij, aut præcipientis, non diversificare peccata, neque multiplicare malitias. Ita D. Thomas hîc art. 1. ubi sic concludit: *Unde sequitur quòd peccata propriè distinguantur specie secundùm objecta.* B

14. Probatur primò ratione fundamentali. Peccata in ratione peccati, seu mali moralis, constituuntur per ordinem & habitudinem transcendentalem ad objectum ut dissonum regulis morum, ut disputatione sequenti ostendemus: Ergo etiam distinguntur & diversificantur specie ex ordine & habitudine quam dicunt ad objecta specie diversa. Consequentia patet, quia juxta Philosophos idem est constitutivum & distinctivum rei, v. g. rationalitas quæ constituit hominem, ipsum distinguit ab aliis animalibus.

15. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: C Peccata constituuntur & distinguntur per id quod se tenet ex parte conversionis, non verò per illud quod se tenet ex parte aversionis: Atqui peccata non respiciunt, neque attingunt præcepta ex parte conversionis, sed ex parte aversionis, benè tamen objecta: Ergo &c. Minor est evidens: nam ille qui peccat non convertitur ad legem vel præceptum, sed ad objectum contrarium legi, & prohibitum per illam; à lege verò & ab ejus præcepto separatur & avertitur; sicut qui convertitur ad unum contrarium, avertitur & recedit ab alio. Major verò suadetur: Primò quia specificatio rei, subindeque ejus distinctio ab omnibus aliis, debet attendi secundùm illud quod est in ea per se intentum & à natura, & ab operante, & non D secundùm illud quod est in ea per accidens: Sed ea quæ in peccato se tenent ex parte conversionis, per se à peccante intenduntur; ea verò quæ se tenent ex parte aversionis, intenduntur solùm per accidens, cùm nemo intendens ad malum operetur, ut ait Dionysius cap. 4. de divinis nominibus: Ergo &c. Secundò probatur Major: quia motus non specificantur, neque distinguntur ex termino à quo, sed ex termino ad quem, ut docetur in Physica; & ideò licèt terminus à quo specie differat, si tamen terminus ad quem ejusdem sit rationis, motus sunt ejusdem speciei: Sed ea quæ in peccato se tenent ex parte aversionis, se habent per mo- E dum termini à quo, quæ verò se tenent ex parte conversionis, per modum termini ad quem, ut patet: Ergo peccata constituuntur & distinguntur per id quod se tenet ex parte conversionis, non verò per illud quod se tenet ex parte aversionis.

16. Probatur secundò conclusio, & magis adhuc ostenditur, distinctionem peccatorum non sumi ex diversitate præceptorum, quando illa se tenet solùm ex parte principii, aut præcipientis. Furtum prohibetur de facto lege divinâ & humanâ, & tamen non est nisi unicum peccatum. Item in Decalogo furtum & adulterium prohibentur præceptis, quæ diversa sunt ab eis, quibus prohibetur interius desiderium furandi & mœchandi; & tamen non idcirco differunt specie desiderium furandi, & furtum, neque adulterium & desiderium adulterandi, cùm actus exterior non addat malitiam specie diversam interiori: Ergo diversitas præceptorum, quæ se tenet solùm ex parte principij aut præcipientis, non sufficit ad distinguenda peccata.

Dico secundò, distinctionem præceptorum ex parte rei prohibitæ, vel ex parte motivi prohibendi, inferre distinctionem specificam inter peccata.

Hæc assertio patet ex dictis in præcedenti: 17. Nam quoties præcepta differunt ex parte rei prohibitæ, vel ex parte motivi prohibendi, peccata illis opposita habent distinctum objectum, vel motivum: Ergo cùm ab objectis & motivis peccata specificentur & distinguantur, consequens est, ut præcepta ita distincta inferant specificam distinctionem peccatorum. Nomine autem *motivi* intelligimus motivum proximum & intrinsecum, quod dicitur motivum præcepti & operis, non verò motivum extrinsecum operantis & præcipientis: cùm enim istud motivum non cadat sub præcepto, nec præcepta ex vi sua illud respiciant, ex ejus diversitate non deducitur diversitas specifica peccatorum, nisi fortè peccans directè intenderet contra talia motiva operari.

§. II.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò, quòd violenta per- 18. cussio clerici, aut effusio sanguinis in loco sacro, duplicem induit speciem malitiæ, injustitiæ scilicet & sacrilegij: quia hujusmodi actus jure naturali & positivo prohibentur ex duplici motivo specie diverso, nempe ex motivo justitiæ, à jure naturali; & ex motivo Religionis, à jure positivo Ecclesiastico.

Inferes secundò, quòd si Religiosi, qui ex vo- 19. to tenentur abstinere à carnibus (ut R. P. Minimi, qui quartum votum utendi perpetuò cibo quadragesimali emittunt) feriâ sextâ, vel tempore quadragesimæ, carnes comedant, duplex peccatum committunt, unum intemperantiæ, & aliud sacrilegij: quia hujusmodi actus duplici præcepto diversum motivum habente prohibetur; nempe præcepto Ecclesiastico & divino, quorum primum est ex motivo abstinentiæ, secundum ex motivo religionis. Idem cum proportione dicendum de Franciscanis, qui ex præcepto suæ regulæ tenentur ad jejunandum feriis sextis: cum enim voveant observare regulam, si in aliqua sexta feria, in qua ex præ- E cepto Ecclesiæ jejunare tenentur, non jejunent, duplici peccato mortali specie diverso se obstringunt, quia peccant contra duplex præceptum habens motivum specie diversum; motivum enim præcepti Ecclesiastici est motivum abstinentiæ; motivum verò præcepti contenti in regula est motivum religionis, quia hoc præceptum non obligat, nisi ratione voti obedientiæ, aut observandi regulam, in professione emissi. Unde alii Religiosi, qui tale votum non emittunt, sed regulâ more alte-

rius legis utuntur, atque adeò ex motivo ſolius abſtinentiæ ad tale jejunium obligantur, nequaquam in fractione prædicti jejunij duplex peccatum committunt.

20. Inferes tertiò, quòd ſi præcepto Eccleſiaſtico addatur præceptum Confeſſarij, imponentis jejunium v. g. ab Eccleſia præceptum in pœnitentiam peccatorum, omiſſio illius habet duas malitias ſpecie diverſas, propter diverſitatem præceptorum jejunium præcipientium ſub diverſa ratione & motivo, temperantiæ ſcilicet & pœnitentiæ.

21. Inferes quartò, quòd ille qui in feſto alicujus Sancti occurrente in die dominica; omitteret ſacrum, aut in vigilia S. Matthiæ, quando occurrit in quadrageſima, non jejunaret, duo peccata non committeret, quia utroque præcepto præcipitur tunc auditio ſacri, vel jejunium ex eodem motivo religionis aut temperantiæ.

§. III.

Solvuntur objectiones.

22. OBIICIES primò contra primam concluſionem: Peccatum mortale & veniale differunt ſpecie, & tamen verſantur interdum circa idem objectum, ut patet in venialibus ex defectu perfectæ deliberationis, aut ex parvitate materiæ: Ergo diſtinctio ſpecifica peccatorum non ſumitur ex objecto.

23. Reſpondent aliqui, peccatum mortale & veniale, quando verſantur circa idem objectum, eſſe ejuſdem ſpeciei eſſentialis in ratione peccati & mali moralis, & differre ſolùm accidentaliter, ſeu ſpecie accidentali, in ratione mortalis & venialis, quatenus unum privat hominem gratiâ & charitate, ſubindeque mortem ſpiritualem infert animæ, non verò alterum; ſicut equus albus & niger ſpecie accidentali differunt, ſi conſiderentur formaliter in ratione colorati, & conveniunt univocè & eſſentialiter in ratione animalis.

24. Hæc ſolutio probabilitate non caret. Probabilior tamen, & in ſchola D. Thomæ communior eſt ſententia, quæ aſſerit peccatum in ratione mali moralis eſſentialiter dividi in mortale & veniale, adeòque nullum veniale, cujuſcumque conditionis ſit, eſſe per ſe in eadem ſpecie cum aliquo mortali. Nec obſtat quòd interdum verſentur circa idem objectum materialiter & in eſſe phyſico: nam, ut infra oſtendemus, cùm agemus de peccato mortali & veniali, tale objectum ſemper diſtinguitur formaliter in ratione objecti; quod ſufficit ad cauſandam diſtinctionem ſpecificam inter illa peccata.

25. Objicies ſecundò: Quædam peccata alia excedunt in gravitate & malitia eſſentiali, licèt verſentur circa objectum minùs grave, & minùs malum: Ergo malitia eſſentialis & ſpecifica peccatorum non deſumitur ex objecto. Conſequentia patet, Antecedens probatur duplici exemplo. Nam occiſio Chriſti fuit gravius peccatum, quàm blaſphemia, vel odium Dei, ut docent S. Thomas 3. p. qu. 47. art. 6. & tamen primum eſt contra humanitatem Chriſti, ſecundum contra Divinitatem. Item perjurium, vel blaſphemia, eſt peccatum minùs grave, quàm homicidium, & tamen habet objectum gravius, cùm ſit contra Deum & cultum ei debitum, homicidium verò contra proximum.

26. Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum eſt, peccatum crucifigentium Chriſtum non ſolùm fuiſſe immediatè contra ejus humanitatem, ſed etiam contra Divinitatem & Perſonalitatem: nam verè Dei Filius, in divina & humana natura ſubſiſtens, fuit occiſus & crucifixus in humanitate aſſumpta: unde in hoc convenit tale peccatum cum odio Dei, quod eſt immediatè contra Deum, & aliunde illud excedit; quia odium Dei nullum nocumentum infert Deo, peccatum verò crucifigentium Chriſtum, magnum nocumentum ipſi intulit, nempe mortem turpiſſimam, & acerbiſſimos dolores.

27. Ad ſecundam probationem reſpondeo ex D. Thoma quodl. 9. ar. 1. blaſphemiam, perjurium, & alia peccata quæ religioni opponuntur, eſſe graviora ſimpliciter homicidio; quamvis iſtud ſecundùm quid & accidentaliter ſit gravius, quia infert damnum irreparabile homini, ipſum privando vitâ temporali. Nec obſtat quòd homicidium graviùs puniatur in republica, quàm perjurium vel blaſphemia: nam ut ibidem ait S. Doctor, *In judicio humano non ſemper quantitas pœnæ reſpondet quantitati culpæ: interdum enim infligitur major pœna pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa: ſed ſecundùm Dei judicium gravior culpa graviori pœna punitur.*

28. Objicies tertiò: D. Thomas qu. 2. de malo ar. 6. dicit, *Quòd ſi aliqua eſſent peccata ſolùm quia prohibita, in his rationabile eſſet, ut ſecundùm differentiam præceptorum ſpecie peccata differrent.* Ergo ex D. Thoma diſtinctio ſpecifica peccatorum quæ ſunt contra jus poſitivum, non ſumitur ex objectis in quæ tendunt, ſed ex præceptis quibus opponuntur.

29. Reſpondet Caietanus, D. Thomam hîc art. 6. mutaſſe ſententiam. Sed hæc ſolutio diſplicet, cùm S. Doctor talis mutationis aut retractationis nullam faciat mentionem. Quare meliùs reſpondetur, ipſum loqui de præceptis, quæ ſunt diverſa non ſolùm ex parte principij aut præcipientis, ſed etiam ex parte rei præceptæ, aut ex diverſis finibus & motivis. Unde hoc teſtimonium S. Doctoris non militat contra primam concluſionem, ſed ſecundam ſtatuit & confirmat.

30. Objicies quartò: Peccatum ex eo eſt moraliter malum, quòd dicit difformitatem ad leges quæ ſunt regulæ morum: Ergo cùm dicit difformitatem ad leges ſpecie diverſas, ut ſunt lex divina, naturalis, & humana, erit in diverſis ſpeciebus malitiæ moralis.

31. Confirmatur: Quando peccatum opponitur diverſis legibus, violantur diverſæ obligationes: unaquæque enim lex ſuam obligationem imponit, & omnes per prædictum peccatum violantur: Ergo dantur in illo plures malitiæ: malitia enim nihil aliud eſt quàm violatio legis.

32. Ad objectionem reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: cùm dicit difformitatem ad leges ſpecie diverſas formaliter, & ex parte rei prohibitæ, concedo: ad leges materialiter ſolùm, & ex parte legiſlatoris diverſas, nego. Quamvis autem lex divina, naturalis, & humana, naturaliter, & ex parte principij, ſeu legiſlatoris ſpecie, differant, non tamen formaliter, & ex parte rei prohibitæ;

cùm conveniant in una & eadem ratione formali prohibendi, nempe in eodem motivo. A

33. Instabis: Hujusmodi leges habent motiva, seu fines specie diversos; nam finis legis divinæ est rectificare voluntatem creatam in ordine ad beatitudinem supernaturalem; finis legis naturalis, est ipsa naturalis hominis rectitudo in ordine ad beatitudinem naturalem; finis legis humanæ est rectificare homines politicè, hoc est in ordine ad pacem & quietem reipublicæ, vel communitatis: Ergo sunt diversæ speciei formaliter, & ex parte motivi, & non solùm materialiter, & ex parte legislatoris.

34. Respondeo fines illos esse tantùm extrinsecos, potiùsque dicendos esse fines legislatoris, quàm B ipsarum legum: ut autem leges seu præcepta distinguantur formaliter, & ex parte rei prohibitæ, non sufficit diversitas motivi extrinseci & remoti, sed requiritur diversum motivum proximum & intrinsecum, ut supra annotavimus: prohibitio verò furti v. g. sive fiat lege divinâ, sive naturali, sive humanâ, semper habet idem motivum intrinsecum, quod est conservatio boni proximi, aut vitatio damni illius.

35. Ad confirmationem negandum est Antecedens: nam quando leges differunt solùm ex parte principij, non inducunt plures nec diversas obligationes, sed unam tantùm & eandem, quam prima lex de novo imponit, & aliæ confirmant. C

36. Objicies quintò: Sola distinctio præceptorum ex parte principij sufficit ad distinguendas species inobedientiæ: Ergo & ad diversificanda alia peccata. Consequentia videtur legitima ex paritate rationis, Antecedens probatur. Inobedientia contra legem divinam est diversæ speciei ab inobedientia contra legem humanam; sicut alia secundùm speciem est obedientia quâ obedimus Deo, & quâ obedientes sumus hominibus: Ergo sola distinctio præceptorum ex parte principij sufficit ad distinguendas species inobedientiæ.

37. Respondeo dato, & non concesso Antecedente, de quo videri potest Caietanus 2. 2. qu. D 104. art. 2. negando Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia alia peccata respiciunt violationem præcepti ex parte aversionis, & per modum termini à quo, ut supra dictum est; inobedientia verò respicit præceptum ut violandum, non solùm per modum termini à quo, sed magis per modum termini ad quem, & per modum objecti circa quod versatur: sicut enim propria materia, & proprium objectum obedientiæ est præceptum superioris ut observandum, sic propria materia, & proprium objectum inobedientiæ est idem præceptum ut violandum; unde cùm peccata non specificentur & distinguantur ex termino à quo, E sed ex termino ad quem, non mirum quòd etsi alia peccata non distinguantur ex sola diversitate præceptorum, sola tamen illorum distinctio sufficiat ad distinguendas species inobedientiæ.

DISPVTATIO III.

De peccato commissionis & omissionis.

CVM celebris sit divisio peccati in peccatum commissionis & omissionis, & plures ac graves circa hæc duo peccatorum genera difficultates occurrant, specialem de eis instituimus disputationem: in qua primò de peccato commissionis, deinde de peccato omissionis disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis?

HÆc controversia ita celebris est & antiqua, ut D. Clemens in præcognitionibus Apostolicis referat illam inter D. Petrum & Simonem Magum olim fuisse agitatam: nam in solemni illa disputatione, Romæ inter utrumque habita, Simon Magus interrogavit D. Petrum, *Quid sit peccatum? Estne natura aliqua positiva, an verò solùm privatio naturæ?* Quam interrogationem despexit Apostolus dicens: *Non præcepit nobis Dominus requirere naturam peccati, sed docere quomodo fugiendum sit.* 1.

Porro hæc quæstio, despecta ab Apostolo, Theologorum ingenia diu exercuit, & in varias coëgit abire sententias: quidam enim in solo positivo, alij in solo privativo, alij in utroque simul rationem formalem peccati commissionis consistere asseverant: & adhuc inter illos est dubium, quid sit illud positivum, vel illa privatio; & an illa in recto, vel solùm in obliquo & de connotato ejus naturam & quidditatem ingrediatur? Pro resolutione, quædam breviter præmittenda sunt.

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa.

NOTANDVM primò, malum esse duplex: unum quod dicitur malum simpliciter, quod opponitur bono transcendentali, omnisque bonitatis & perfectionis carentiam importat; aliud quod vocatur malum secundùm quid, seu respectivè: & illud triplex est, nempe naturale, artificiale, & morale. Primum dicitur illud, quod privat subjectum aliquâ perfectione naturali & connaturaliter debita; v. g. morbus est malum naturale respectu animalis, & calor respectu aquæ, quia ille privat animal sanitate, iste aquam frigiditate, quæ connaturaliter eis debitæ sunt. Secundum est illud quod privat artefactum perfectione aliqua sibi debita juxta regulas artis; ut cùm imago suâ debitâ proportione caret. Tertium verò appellatur illud, quod removet actionem creaturæ rationalis à rectitudine sibi debita, ut quando privat eam, vel fine sibi debito, vel debitis circunstantiis, vel commensuratione ad legem & rectam rationem. 2.

3. Notandum ſecundò, ſeu potiùs ſupponendum ut certum, peccatum commiſſionis in ratione mali ſimpliciter per privationem conſtitui. Ratio eſt: quia, ut diximus, malum ſimpliciter opponitur bono tranſcendentali: Sed nihil poſitivum poteſt conſtituere peccatum commiſſionis in ratione mali oppoſiti bono tranſcendentali: Ergo nec in ratione mali ſimpliciter, & conſequenter in ratione talis per privationem conſtituitur. Minor probatur: Omne poſitivum eſt tranſcendentaliter ens, & conſequenter bonum tranſcendentale; cùm bonitas tranſcendentalis entitatem ſequatur: Ergo nihil poſitivum opponitur bono tranſcendentali, & conſequenter nequit conſtituere peccatum commiſſionis in ratione mali oppoſiti bono tranſcendentali.

4. Confirmatur: Malum ſimpliciter, ut tale, nullam explicat vel implicat rationem boni: Sed omne poſitivum in peccato commiſſionis repertum, implicat aliquam rationem boni, non verò privatio: Ergo non poteſt conſtitui in ratione mali ſimpliciter per poſitivum, ſed duntaxat per privationem. Minor probatur: Ens inquantum ens, ſeu ut dicens ordinem ad exiſtentiam, eſt bonum & appetibile, ut docetur in Metaphyſica: Sed omne poſitivum in peccato repertum implicat rationem entis dicentis ordinem ad exiſtentiam, non verò privatio, quæ eſt mera entis carentia: Ergo omne poſitivum, in peccato commiſſionis repertum, implicat aliquam rationem boni, non verò privatio.

5. Notandum tertiò, in peccato commiſſionis plura reperiri, nempe ſubſtantiam actûs, ſeu entitatem realem & phyſicam ipſius operationis peccati; converſionem ad objectum diſſonum legi divinæ, & rectæ rationi, ſeu ordinem poſitivum ad objectum ut moraliter malum objectivè; & plures privationes, quæ ex tali converſione, ſeu ordine poſitivo ad objectum diſſonum & moraliter malum, in tali actu dimanant; nimirum privationem gratiæ, privationem converſionis ad Deum ut ultimum finem, quæ averſio appellatur, & privationem rectitudinis, ſeu conformitatis cum lege & ratione.

6. Dices: Privatio, ut à pura negatione diſtinguitur, eſt carentia formæ debitæ: Sed odio Dei v. g. non eſt debita conformitas cum legibus charitatis: Ergo carentia iſtius conformitatis non eſt in illo privatio, ſed pura negatio. Minor probatur: Odium Dei ab intrinſeco & eſſentialiter eſt difforme legi charitatis: Ergo illi eſſentialiter repugnat cum tali lege conformitas: Sed forma nequit eſſe debita illi ſubjecto cui eſſentialiter repugnat: Ergo non debetur odio Dei conformitas cum legibus charitatis.

7. Suarez, Salas, & quidam alij Recentiores, hoc argumento convicti, fatentur carentiam commenſurationis cum lege in actu peccaminoſo eſſe puram negationem, & eſſe privationem ſolùm reſpectu potentiæ, cui poſſibilis & debita eſt talis conformitas.

Sed hæc doctrina in primis apertè repugnat D. Thomæ ſuprà qu. 18. art. 1. ubi ſic ait: *Omnis actio inquantum habet aliquid de eſſe, intantum habet de bonitate: inquantum verò deficit ei aliquid de plenitudine eſſendi quæ* DEBETUR ACTIONI HUMANÆ, *intantum deficit à bonitate; & ſic dicitur mala.* Quibus verbis manifeſtè declarat debitum bonitatis, ſupra quod privativa carentia fundatur, non ſolùm eſſe reſpectu potentiæ, ſed etiam reſpectu actionis; ſubindeque talem carentiam non ſolùm reſpectu potentiæ, ſed etiam reſpectu actionis peccaminoſæ, privationem eſſe. Unde in 2. ad Annibal. diſt. 36. art. 1. ad 1. dicit: *Malum culpæ attenditur ſecundùm quod* ACTUS CREATURÆ RATIONALIS, *formaliter aliquo bono privatur.*

8. Deinde hæc reſponſio evidenti ratione confutari poteſt. Nam privatio, & forma cujus eſt privatio, idem reſpiciunt immediatum ſubjectum: At forma, cujus dicit privationem carentia bonitatis in peccato commiſſionis reperta, non reſpicit potentiam ut ſubjectum ſuum immediatum, ſed actum ipſum: Ergo talis carentia, ſub conceptu privationis, immediatè reſpicit actum, & non nudam potentiam. Major conſtat, Minor probatur. Carentia illa non eſt carentia actûs, ſed rectitudinis actûs; aliàs non diſtingueretur à carentia omiſſiva, quæ totaliter actum excludit, & in actus privatione conſiſtit: At rectitudo actûs non reſpicit potentiam, ſed actum, ut ſubjectum immediatum: Ergo dicta forma, quâ privat carentia in peccato commiſſionis reperta, non in nuda potentia, ſed in actu immediatè ſubjectatur.

9. Hac ergo ſolutione prætermiſſa, communiter reſpondent noſtri Thomiſtæ, quòd ſicut juxta Ariſtotelem & D. Thomam 5. Metaph. lectione 20. carentia viſûs in talpa habet rationem privationis; quia licèt ratione ſuæ ſpecificæ differentiæ ei repugnet viſus, non tamen ei repugnat, ſed potiùs debetur ſecundùm gradum communem & genericum animalis; vel etiam ſicut in actu fidei eſt privatio evidentiæ, non quia ſit aptus habere evidentiam, quatenus eſt talis in ſpecie, ſed ſecundùm rationem communem actûs intellectualis: ita pariter carentia conformitatis cum lege in actu odij Dei, & in quolibet alio peccato commiſſionis, habet rationem privationis; quia licèt hujuſmodi actus non ſit capax rectitudinis & conformitatis cum lege, ſecundùm ſuam ſpecificam differentiam: illa tamen non repugnat, ſed potiùs ei debetur, ſi conſideretur ſecundùm gradum communem actûs humani.

10. Hæc ſolutio, licèt ſubtilis & acuta, difficultate non caret, & falſum ſupponere videtur: Nam licèt odio Dei v. g. ſecundùm rationem communem actûs humani non repugnet rectitudo charitatis, ei tamen debita non eſt: Ergo ex conceptu illo communi nequit carentia rectitudinis charitatis, in odio Dei reperta, rationem privationis habere. Conſequentia manifeſta eſt: quia ad fundandam privationem non ſufficit capacitas ſeu non repugnantia in ſubjecto, ſed inſuper debitum formæ requiritur; unde homo in puris naturalibus conditus, etſi fuiſſet gratiæ capax, & illâ caruiſſet, non tamen fuiſſet eâ privatus, quia gratia in illo ſtatu ei debita non fuiſſet. Antecedens verò ſic oſtenditur: Indifferenti, inquantum tali, nullum extremum ſuæ indifferentiæ debetur determinatè: At ratio actûs humani in communi eſt indifferens ut contrahatur per rectitudinem charitatis, vel per malitiam & deformitatem odij Dei: Ergo non magis ei debetur rectitudo & bonitas charitatis, quàm malitia & deformitas odij.

11. Pro ſolutione hujus inſtantiæ diſtinguendum eſt duplex debitum, unum morale ſive legale, & aliud phyſicum ſeu naturale. Debitum morale ſeu legale eſt quod provenit ex lege; ut v. g. ex lege juſtitiæ debetur unicuique jus ſuum, & ex lege temperantiæ tenetur quilibet temperatè

comedere. Debitum phyſicum ſeu naturale eſt quod fundat quælibet natura per ſua principia phyſica reſpectu illorum quæ ab ipſa emanant; quo genere debiti cuilibet eſſentiæ debentur naturales paſſiones. Unde etiam privatio eſt duplex; alia moralis, quæ eſt carentia formæ debitæ ex aliqua lege, ut dum quis non apponit actui quem exercet circunſtantias quas lex jubet apponere; & alia phyſica, quæ eſt carentia formæ debitæ ex ſolis principiis phyſicis naturæ, ſicut eſſet in qualibet eſſentia carentia alicujus proprietatis. Hoc ſuppoſito, reſpondeo quod licèt odio Dei ſecundùm rationem communem actûs humani non ſit debita rectitudo charitatis, debito phyſico aut naturali, eſt tamen ei debita debito morali, ſive legali, orto ex lege obligante hominem, ut eo ipſo quod erga Deum, ut eſt objectum charitatis verſatur, rationem communem actûs humani contrahat per rectitudinem charitatis, non verò per malitiam & deformitatem odij & averſionis à Deo.

12. Inſtabis tamen: Debitum morale oritur ex lege obligante: Sed odium Dei poteſt elici à potentia in inſtanti in quo non obligat præceptum charitatis: Ergo in tali caſu non erit ei debita, debito morali ſeu legali, charitatis rectitudo; & conſequenter ejus carentia non erit privatio moralis, ſed mera negatio. Minor probatur: Præceptum negativum prohibens odium obligat ſemper & pro ſemper; præceptum verò affirmativum dilectionis, licèt ſemper obliget, non tamen pro ſemper, ut patet ex differentia quam inter præcepta affirmativa & negativa Theologi conſtituunt: Ergo poteſt elici odium à potentia in inſtanti in quo non obliget præceptum charitatis.

13. Reſpondeo, præceptum ex quo debetur actui odij Dei charitatis rectitudo, non eſſe præceptum abſolutum diligendi, cui opponitur omiſſio peccaminoſa dilectionis; hoc enim, ut argumentum convincit, non obligat pro ſemper; ſed eſſe præceptum conditionatum operandi conformiter ad regulas charitatis, ſi homo erga Deum ut eſt objectum charitatis, operari velit: vel, ut alij dicunt, eſſe præceptum disjunctivum, obligans vel ad non operandum erga Deum, vel ad operandum conformiter ad regulas charitatis.

14. His præmiſſis: Quærimus an peccatum commiſſionis per privationem rectitudinis ſeu conformitatis cum ratione & lege, vel per ordinem poſitivum ad objectum ut moraliter malum, ſeu regulis morum difforme, an per utrumque ſimul in ratione mali moralis formaliter conſtituatur?

Diſp. 1. art. 1. Supponimus enim ex dictis contra Vazquem in tractatu de moralitate actuum humanorum, illud in relatione rationis, aut extrinſeca denominatione non poſſe conſiſtere; cùm moralitas ut ſic, ad quam peccatum ſe habet ut ratio ſpecifica ad genericam, non ſit pura denominatio extrinſeca, aut reſpectus rationis, ut ibidem fusè oſtenſum eſt.

§. II.

Reſolutio difficultatis propoſitæ.

Dico primò: Peccatum commiſſionis per ſolam privationem in ratione mali moralis formaliter non conſtituitur.

15. Probatur primò ex D. Thoma, qui 1. p. qu. 48. art. 1. ad 2. tertio contra gentes cap. 9. & de malo qu. 1. art. 1. ad 4. hoc ſtatuit diſcrimen inter malum ſimpliciter, & malum morale, quòd primum per privationem, ſecundum per poſitivum conſtituitur. Unde hîc qu. 72. art. 9. ad 1. ſic ait: *Malum inquantum hujuſmodi privatio eſt: & ideò diverſificatur ſpecie ſecundùm ea quæ privantur, ſicut & cæteræ privationes. Sed peccatum non ſortitur ſpeciem ex parte privationis vel averſionis, ut ſuprà dictum eſt, ſed ex converſione ad objectum.* Et qu. 1. de malo art. 1. ad 12. *Bonum & malum non ſunt differentia niſi in moralibus, in quibus malum poſitivè aliquid dicitur, ſecundùm quod actus voluntatis denominatur malus à volito.* Et qu. 2. art. 11. ad 13. *Peccatum* (inquit) *non eſt privatio pura, ſicut tenebra, ſed eſt aliquid poſitivè.* Quo nihil clarius & expreſſius in favorem noſtræ concluſionis dici poteſt.

Confirmatur: Idem eſt conſtitutivum & diſtinctivum: Sed juxta D. Thomam hîc qu. 72. art. 1. peccata diſtinguntur ſpecificè per ordinem ad objecta ſpecie diverſa, non verò ex privatione: Ergo differentia conſtitutiva peccati non eſt privatio, ſed poſitivus ordo ad objectum.

16. Nec valet communis evaſio Adverſariorum, dicentium D. Thomam non loqui de malo morali, & de diſtinctione ſpecifica peccatorum pro formali, ſed duntaxat pro materiali malitiæ. Nam D. Thomas inter malum ſimpliciter & malum morale ſtatuit hoc diſcrimen, quòd primum per privationem, ſecundum per poſitivum conſtituitur: Sed ſi loqueretur de malo pro materiali in quo fundatur, diſcrimen illud non ſubſiſteret; quia cùm malum ſimpliciter in bono fundetur, & neceſſariò ſupponat entitatem aliquam à qua ſuſtentetur, ut D. Thomas citatis locis docet, aliquid poſitivum pro materiali importat: Ergo &c.

17. Addo quod D. Thomas hîc qu. 72. potiſſimùm tractat de ſpecificatione & diſtinctione peccatorum, ut ſunt formaliter peccata & in genere moris; nam de actibus humanis in eſſe phyſico conſideratis egit ſupra à qu. 8. uſque ad 18. quæ eſt de bonitate & malitia morali actuum humanorum: Ergo non rectè exponitur de ſpecificatione ſolùm phyſica & materiali. Unde hîc art. 6. ſic loquitur: *Dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur ſecundùm naturalem ſpeciem actuum peccati; formalis autem ſecundùm ordinem ad unum finem proprium, quod eſt objectum proprium.* Quid clarius, ut conſtet S. Doctorem loqui omnino formaliter de peccato, & de ejus ſpecificatione & diſtinctione, cùm aſſerit eam deſumi ex ordine ad objectum? Et certè valde diminutus fuiſſet, ſi explicando principia, ex quibus ſumitur diſtinctio ſpecifica peccatorum, ageret ſolùm de diſtinctione illorum pro materiali, & non pro formali.

18. Secundò ſuadetur concluſio: Si peccatum, & malitia moralis formaliter eſſet pura privatio, bonum & malum morale privativè & non contrariè opponerentur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major patet: nam forma & privatio non contrariè, ſed privativè opponuntur. Minor verò probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 48. art. 1. ad 3. tertio contra gent. cap. 9. ad 2. & qu. 1. de malo art. 1. ad 4. ubi docet malum in moralibus opponi contrariè bono. Verba D.

Thomæ in ultimo teſtimonio ſunt hæc: *Dicendum quod ideò in moralibus magis quàm in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum eſt bonum & malum, omnis autem actus denominatur & recipit ſpeciem ex objecto. Sic ergo actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum* CONTRARIATVR PROPRIE BONO. *Et hæc contrarietas ex actionibus in habitum tranſit, inquantum actus & habitus ſimulantur.* Quo loco manifeſtè loquitur D. Thomas non ſolùm de habitibus, ut aliqui interpretantur, ſed etiam de actibus bonis & malis; cùm aſſerat hanc contrarietatem ex actibus tranſire ad habitus. Loquitur etiam de propria contrarietate (ut per hoc aliorum præcludatur effugium) ut conſtat ex illis verbis: *Et hoc malum contrariatur propriè bono.* Ergo juxta D. Thomam malum morale, non privativè, ſed contrariè bono opponitur; ſubindeque non in pura privatione, ſed in aliquo poſitivo conſiſtit. Unde 2. 2. qu. 6. art. 2. loquens de malitia ſeu deformitate actûs peccaminoſi, in ſecunda ſolutione ad 2. ſic ait: *Dicendum quod deformitas non ſolùm importat privationem debitæ formæ, ſed etiam contrariam diſpoſitionem; unde deformitas ſe habet ad actum, ſicut falſitas ad fidem.*

19. Huic argumento reſpondent Adverſarij ſicut ad præcedens, nempe D. Thomam loqui de malo morali, non pro formali, ſed pro materiali malitiæ, quâ ratione aliquid poſitivum eſt, & contrariè bono morali oppoſitum.

Sed contra primò: D. Thomas ait quod *actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum propriè contrariatur bono:* At voluntatis actus, inquantum fertur in malum, non dicit materiale, ſed formale malitiæ: Ergo loquitur D. Thomas de peccato prout eſt formaliter malum morale.

Contra ſecundò: Idem S. Doctor locis citatis diſcrimen ſtatuere intendit inter malum phyſicum & morale, quoad hoc quod eſt opponi contrariè bono: Sed ſumendo malum morale pro materiali malitiæ, nullum quantùm ad hoc inter utrumque intercedit diſcrimen, ut patet ex dictis impugnando ſolutionem præcedentis argumenti: Ergo tradita interpretatio menti D. Thomæ repugnat.

Tertiò: Iuxta D. Thomam inter actum bonum & malum eadem oppoſitio invenitur, ac inter habitum malum & bonum: Sed habitus vitioſus, inquantum talis formaliter, contrariè opponitur virtuti, ut docet idem S. Doctor hîc qu. 71. art. 1. & fatentur plures ex Adverſariis: Ergo admittere tenentur contrariam oppoſitionem inter actum bonum & malum, ut ſunt tales formaliter.

Quartò: Utrumque contrarietatis extremum eſt ſub eodem genere; contraria enim ſunt quæ ſub eodem genere maximè diſtant: Sed bonum eſt formaliter ſub genere moris, fundamentum verò malitiæ ſub genere phyſico: Ergo contrarietas mali moralis ad bonum, non attenditur ſecundùm fundamentum malitiæ, ſed ſecundùm ipſammet malitiam formaliter.

20. Tertiò principaliter ſuadetur concluſio: Ante privationem rectitudinis intelligitur in peccato commiſſionis tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi & rationi: At tendentia iſta pro priori ad privationem eſt mala moraliter: Ergo pro priori ad privationem peccatum commiſſionis intelligitur conſtitutum in ratione mali moralis, ſubindeque non per privationem, ſed per aliquid poſitivum in ratione talis conſtituitur. Major eſt certa: Ideò enim in actu peccaminoſo intelligitur privatio rectitudinis, quia talis actus tendit in objectum malum & difforme regulis morum: Ergo priùs in eo concipitur tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi & rationi, quàm privatio rectitudinis. Minor verò probatur primò: quia omnis tendentia ſpecificatur à ſuo termino, ſumitque ſuam rationem ab eo in quod tendit, atque adeò tendentia ad objectum diſſonum legi & rationi, non poteſt non accipere ab illo ſpeciem diſconvenientiæ & diſſonantiæ eidem rationi & legi: Sed hæc eſt moralis malitia: Ergo tendentia poſitiva ad objectum diſſonum legi & rationi, pro priori ad privationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter.

Secundò probatur eadem Minor: Tendentia illa prout antecedit privationem quam cauſat, eſt formaliter in genere moris; cùm oriatur à voluntate, liberè & cum ſubjectione ad regulas morum operante, ac ſubinde ut ab agente morali, reſpiciatque objectum ut à lege prohibitum, atque adeò ut ſtans ſub regulis morum: Ergo ſub aliqua moralitatis ſpecie continetur: Sed non eſt in ſpecie boni moralis, ut per ſe notum eſt: Ergo eſt mala moraliter.

21. Dices, tendentiam iſtam, prout antecedit privationem rectitudinis, non eſſe malam formaliter, ſed tantùm materialiter, ſeu fundamentaliter; quia non terminatur ad objectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme, ſed ſolùm ut malum materialiter & ſpecificativè: illud enim reſpicit ut bonum quoddam utile aut delectabile, aliàs prohibitum, non autem formaliter ut diſſonum legi & rationi; cùm nemo (teſte Dionyſio de divin. nomin. cap. 4.) reſpiciens ad malum operetur.

22. Sed contra: Actus voluntatis terminatus ad fundamentum privationis, quæ juxta Adverſarios malitiam moralem formaliter conſtituit, non terminatur ad illud reduplicativè ut fundamentum eſt objectivè malum; ſicut enim nemo intendens ad malum ſub ratione mali operatur, ita nemo operatur intendens fundamentum malitiæ, prout eſt fundamentum illius; & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum, accipit ab illo eſſe fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad privationem in ipſo fundatam: Ergo pari ratione, quamvis non terminetur ad objectum reduplicativè ut malum objectivè, ſeu ut diſſonum legi & rationi, habebit tamen ab illo eſſe mala moraliter malitiâ formali, pro priori ad privationem ad prædictam tendentiam ſecutam: quia ſcilicet, quamvis voluntas directè & formaliter diſſonantiam ſeu malitiam objectivam quæ reperitur in objecto attingat, eam tamen indirectè & interpretativè attingere & velle cenſetur, eo ipſo quod attingit & vult illius cauſam, & fundamentum, à quo inſeparabilis eſt.

23. Confirmatur: Tendentia habitûs vitioſi ad objectum legi diſſonum eſt mala moraliter, & tamen non terminatur ad objectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme: Ergo pariter tendentia actûs vitioſi & mali ad objectum diſſonum legi & rationi, erit mala moraliter; etſi non attingat formaliter & directè diſ-

ſonantiam ſeu malitiam objectivam, nec ab illa moveatur, ſed à ratione boni utilis aut delectabilis, quæ reperitur in objecto regulis morum difformi.

24. Quartò probatur concluſio, deſtruendo præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Si ob rationem aliquam in peccato commiſſionis non deberet admitti poſitiva malitia, ſed tantùm privativa, maximè quia ſi daretur, cauſaretur à Deo; quippe à quo omne ens poſitivum cauſari debet: At hæc ratio æquè militat contra ſententiam illorum qui ſolam malitiam privativam in peccato commiſſionis agnoſcunt: Ergo vel non eſt efficax, vel idem inconveniens adverſarij tranſglutire tenentur. Minor probatur: Fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, aliquid poſitivum eſt: Ergo ſi neceſſe ſit quod Deus cauſet omne poſitivum in peccato commiſſionis repertum, oportebit quod cauſet fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, ſubindeque ipſam privationem rectitudinis; cùm illa per ſe primò & directè cauſari non poſſit, ſed per accidens & ſecundariò reſultet ad poſitionem fundamenti. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens verò ſic oſtenditur. Fundamentum privationis non conſiſtit in mera negatione, quia privatio ſupra meram negationem fundari non poteſt; nec in alia privatione, aliàs iſtius privationis alia privatio pro fundamento aſſignari deberet, & ſic daretur proceſſus in infinitum: Ergo fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, aliquid poſitivum eſt.

25. Confirmatur: Habitus vitij conſtituitur formaliter in ratione vitij, per aliquid poſitivum, ſcilicet per habitudinem ad actum & objectum vitioſum, ut docet D. Thomas ſupra qu. 54. art. 2. & 3. & tamen vitium ut tale non cauſatur à Deo: Ergo pariter etſi actus malus & vitioſus in ratione peccati ſeu mali moralis per aliquid poſitivum, nempe per tendentiam ſeu habitudinem actûs ad objectum diſſonum legi & rationi, conſtituatur, non ſequitur quod peccatum, quatenus tale, & prout habet rationem mali moralis, cauſetur à Deo.

26. Ab hoc argumento duplici ſolutione conatur ſe expedire noſter Aravius hîc dubio 1. In primis ait rationem fundamenti privationis in peccato commiſſionis non eſſe aliquid poſitivum, quod divinâ vel creatâ cauſalitate indigeat, ſed duntaxat denominationem extrinſecam, ſumptam à voluntate deficiente; ſicut aliqui docent libertatem conſiſtere in extrinſeca denominatione à principio indifferente petita. Secundò reſpondet quod etſi admittatur fundamentum malitiæ privativæ eſſe aliquid poſitivum, ſubindeque à Deo cauſari, non ſequitur tamen ipſam malitiam privativam eſſe à Deo; quia tunc ſolùm qui cauſat fundamentum, cauſat formam quæ ex eo reſultat, quando forma eſt capax ejuſdem cauſalitatis, quæ terminatur ad fundamentum: unde quia privatio rectitudinis non eſt capax terminandi poſitivam Dei cauſalitatem, ſed tantùm defectivam creaturæ, conſequens fit, quod licèt Deus cauſet fundamentum ejus, ipſam tamen privationem poſitivè non cauſet.

27. Sed neutra ſolutio ſatisfacit. Et prima quidem falſum ſupponit, & vim argumenti facti non minuit. Nam in primis falſum eſt, rationem fundamenti malitiæ in peccato commiſſionis eſſe ſolùm denominationem extrinſecam: fundat enim illam quatenus liberè à voluntate per legem regulata procedit; libertatem autem eſſe intrinſecam denominationem & perfectionem in actu voluntatis, modum ſcilicet quendam vitalitatis, eſt communis ſententia Thomiſtarum, de qua videri poſſunt Salmanticenſes tract. de voluntario diſp. 2. dubio 3. atque adeò eſſe fundamentum malitiæ non eſt in actu voluntatis denominatio purè extrinſeca.

28. Deinde, dato, & non conceſſo, quod ratio fundamenti malitiæ in peccato commiſſionis ſit denominatio extrinſeca, non vitatur inconveniens, quod effugere volunt Adverſarij, eam ſcilicet cauſari à Deo: quia non ſolùm entitates, & modi illarum intrinſeci cauſantur à Deo, ſed etiam denominationes extrinſecæ; ut conſtat de libertate actuali, in ſententia eorum qui illam ponunt in denominatione extrinſeca, & in ratione meriti in actibus meritoriis, quæ in probabili ſententia eſt denominatio extrinſeca, & tamen à Deo cauſatur. Ratio etiam id ſuadet: nam omnis extrinſeca denominatio reducitur ad aliquam intrinſecam, & eam ſupponit; ſicut denominatio extrinſeca viſi in pariete, ſupponit denominationem intrinſecam videntis in animali: unde qui cauſat intrinſecam denominationem, & formam à qua illa provenit, extrinſecam denominationem cauſare cenſetur, ut patet in exemplo adducto: oculus enim qui efficit viſionem, à qua animal intrinſecè denominatur videns, eſt cauſa denominationis extrinſecæ, quâ paries denominatur viſus: Ergo cùm nulla forma realis, & intrinſeca denominatio, divinam cauſalitatem ſubterfugere poſſit, etiam nulla extrinſeca & realis denominatio poterit illam effugere.

29. Confirmatur: Extrinſecæ denominationes verè & realiter, ac independenter ab omni intellectûs fictione exiſtunt; non enim ſunt entia rationis, ut docent noſtri Thomiſtæ in Logica: Ergo exiſtunt per aliquam efficientiam cauſæ primæ, vel ſecundæ. Si primum, à ſolo Deo cauſantur, qui ſolus eſt cauſa prima: ſi ſecundum, cauſantur à cauſa creata, ut ſubordinata Deo, & conſequenter à Deo ut à prima cauſa procedunt.

30. Secunda etiam ſolutio frivola eſt: Tum quia cùm privatio non terminet per ſe actionem, ſed per reſultantiam fiat, poſito ejus fundamento, non ſtat fundamentum malitiæ privativæ, formaliter in ratione fundamenti, terminare divinum influxum & cauſalitatem, & ipſam privationem, ſeu malitiam privativam, talis influxûs capacem non eſſe. Tum etiam, quia ſi Deus poteſt cauſare fundamentum ut tale, non cauſatâ privatione, quia eſt extra ſphæram cauſalitatis divinæ, poterit etiam cauſare omnem phyſicam formalitatem repertam in actu peccaminoſo, non cauſata deformitate morali, etiam ſi poſitiva, & neceſſariò cum phyſica entitate connexa; quia pariter intra ſphæram divinæ cauſalitatis non eſt.

31. Quintò ſuaderi poteſt concluſio ex fundamentis in tractatu de moralitate actuum humanorum ſtatutis: ibi enim oſtendimus, moralitatem formalem, quæ eſt prædicatum ſuperius ad bonitatem & malitiam formalem, & in eas ut genus in ſuas ſpecies dividitur, in aliquo poſitivo (nempe in habitudine ſeu reſpectu tranſcendentali, quem actus liber dicit ad objectum ut morale, ſeu ut ſubjectum regulis morum) formaliter conſiſtere: Ergo cùm ratio generica poſitiva, per puram privationem contrahi, & ad certam ſpeciem

ciem determinari non poſſit, manifeſtum eſt differentias bonitatis & malitiæ, per quas ratio generica moralitatis ut ſic contrahitur, aliquid poſitivum eſſe.

32. Denique hanc concluſionem probat Cajetanus hîc qu. 72. art. 1. ex eo quod ſi peccatum commiſſionis formaliter eſſet privatio rectitudinis virtutis oppoſitæ, non poſſent vitia & peccata oppoſita eidem virtuti, diſtingui ſpecie: Sed hoc eſſe falſum patet in peccatis avaritiæ & prodigalitatis, quæ ſpecie diſtinguntur, quamvis eidem virtuti liberalitatis opponantur: Ergo &c. Sequela probatur: Privationes non poſſunt formaliter multiplicari, niſi ratione formarum quibus privant: Ergo cùm rectitudo virtutis oppoſitæ, v. g. liberalitatis, ſit una ſpecie atomâ, B peccata, ſi hujus rectitudinis privationes ſint, non poterunt ſpecie diſtingui.

Sed hanc rationem non proſequimur: tum quia præcedentes ſufficiunt: tum etiam quia ſatis probabiliter ei poſſet occurri, dicendo rectitudinem ejuſdem virtutis, licèt materialiter una ſit, formaliter tamen eſſe multiplicem, ex eo quod diverſis modis, & per diverſa rationis dictamina attingatur: ſicut idem terminus ad quem diverſificatur formaliter, & conſtituit motus ſpecie diverſos, quando diverſis viis attingitur; & eadem numero concluſio, v. g. iſta, *Terra eſt rotunda*, eſt diverſa formaliter, & in eſſe ſcibilis, atque ad diverſas ſcientias pertinet, quando per diverſa media demonſtratur, ut docet S. Thomas C 1. p. qu. 1. art. 1. ad 2.

Addo quod cum unitate formæ ſtat ſpecifica moralis privationum diverſitas, ut conſtat in peccato habituali commiſſionis, quod ſpecie differt à peccato habituali omiſſionis; quamvis in probabili multorum ſententia utrumque in privatione gratiæ habitualis conſiſtat, & hæc ſit ejuſdem ſpeciei atomæ. Unde ratio illa Cajetani non multùm roboris habere videtur.

Dico ſecundò, rationem formalem conſtitutivam peccati commiſſionis, ſimul ex poſitivo & privatione non conflari, ſed eam adæquatè in poſitivo conſiſtere, nimirum in tendentia actus humani ad objectum, ut regulis morum difforme. D

33. Prima pars probatur: Poſitivum & privativum non poſſunt ingredi rationem formalem conſtitutivam peccati, per modum generis & differentiæ; cùm genus & differentia ſola ratione differant, privatio verò & poſitivum realiter diſtinguantur: nec etiam tanquam res & modus eſſentiæ; cùm pro priori naturæ ad privationem, malitia moralis peccati commiſſionis conſtituta intelligatur, ut concluſione præcedenti probatione 3. oſtenſum eſt: Ergo ratio formalis conſtitutiva peccati commiſſionis, ex poſitivo & privatione non conflatur: unde cùm non ſit pura privatio, ut concluſione præcedenti oſtendimus, ſequitur eam in ſolo poſitivo, nimirum in tendentia E actûs humani ad objectum ut diſſonum regulis morum, debere conſiſtere.

34. Confirmatur: Tunc intelligimus peccatum commiſſionis adæquatè conſtitutum in ſua ſpecie, aut ſaltem formam illam, per quam conſtituitur, quando intelligimus illud ſufficienter diſtinctum ab aliis, quæ non ſunt ejuſdem ſpeciei, ſcilicet ab actu bono, & à peccato omiſſionis; nam conſtitutivum & diſtinctivum ſecundùm rem idem ſunt: Sed per ſolam tendentiam poſitivam actûs ad objectum, ut regulis morum difforme, intelligimus prædictum peccatum ſufficienter ab aliis diſtinctum: Ergo per talem tendentiam adæquatè conſtituitur. Major eſt evidens. Minor etiam ex eo patet, quòd nec actus bonus, nec peccatum omiſſionis, important prædictam tendentiam; imò actus bonus dicit tendentiam omnino oppoſitam, peccatum verò omiſſionis carentiam totius actus & tendentiæ: Ergo &c.

§. III.

Exponuntur teſtimonia D. Thomæ, quæ videntur adverſari noſtræ ſententiæ.

CONTRA noſtram ſententiam primò objici 35.
ſolent plura teſtimonia, in quibus S. Doctor aſſerit malum nullam habere eſſentiam ſeu naturam, ſed in ſola privatione conſiſtere. Ita docet 3. contra gent. cap. 7. ubi ait, *Malum nihil eſt aliud quàm privatio ejus quod quis natus eſt & debet habere.* Et qu. 1. de malo art. 1. *Malum* (inquit) *non eſt aliquid, ſed eſt ipſa privatio alicujus particularis boni.* Item 1. p. qu. 48. art. 1. dicit quod *nomine mali ſignificatur quædam abſentia boni.*

Idem paſſim docent SS. Patres: Dionyſius 36.
enim cap. 4. de divin. nomin. ſic loquitur: *Malum, quemadmodum ſæpè diximus, infirmitas, imbecillitas, ac privatio eſt.* Damaſcenus lib. 2. de fide cap. 4. *Neque aliud* (inquit) *eſt malum, quàm boni privatio.* Eadem verba habent Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Baſil. hom. 9. Item Auguſtinus tract. 1. in Ioan. explicans illud Joan. 1. *ſine ipſo factum eſt nihil*, hoc intelligit de peccato, & ſubdit: *Peccatum nihil eſt, & nihil fiunt homines cùm peccant.* Cui concordat D. Ambroſius appellans peccatum, *Nihil rebelle & armatum in Deum.* Denique omnes antiqui Patres, oppreſſi hac difficultate, *quomodo Deus, cùm ſit univerſalis cauſa omnium, non ſit author, & cauſa peccati?* non aliter ab illa ſe expediebant, quàm dicendo peccatum nihil eſſe, & privationem, ſubindeque à Deo non debere produci, licèt ſit cauſa univerſalis totius entis.

Secundò opponi ſolent alia loca, quibus S. 37.
Thom. expreſsè videtur docere peccati eſſentiam ſeu malitiam in ſola privatione conſiſtere: nam qu. 18. art. 1. aſſerit actum eſſe malum, *inquantum aliquid ei deficit de plenitudine eſſendi.* Et hîc qu. 71. art. 6. dicit quod *actus humanus habet quod ſit malus, ex eo quod caret debita commenſuratione:* & eſſentiam peccati per malitiam illam privativam declarat, exponens definitionem illam Auguſtini, *Peccatum eſt dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam:* ait enim, per ly *dictum, factum, vel concupitum*, ſignificari actum humanum, qui in peccatis commiſſionis ſe habet ſicut materiale; per ly verò *contra legem*, ſignificari carentiam debitæ commenſurationis, *quæ ſe habet ut formale*; nullamque facit mentionem malitiæ poſitivæ. Item qu. 85. art. 4. ait quod ordinatio actûs eſt quoddam bonum, & ſubdit: *Et hujus privatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum.* Quo nihil clarius & expreſſius dici poſſe videtur contra noſtram ſententiam.

Tertiò: Averſio dicit privationem: Sed ex D. 38.
Thoma malitia peccati in averſione conſiſtit: Ergo &c. Major patet, Minor probatur ex eodem D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi ſic ait: *Omne peccatum formaliter conſiſtit in averſione à Deo.*

Et qu. 20. art. 1. ad 1. docet peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis, principaliter consistere in aversione, ex consequenti verò importare conversionem ad bonum commutabile.

59. Denique: Id quod formaliter se habet in peccato, est ejus constitutivum: Sed juxta D. Thomam privatio formaliter se habet in peccato: Ergo per illam in ratione mali moralis constituitur. Major est evidens, Minor verò ex variis D. Thomæ testimoniis suadetur. Nam S. Doctor 2. 2. qu. 118. art. 5. sic ait: *Corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile, materialiter.* Et qu. 162. art. 6. *In peccato* (inquit) *duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; & aversio à bono incommutabili, quæ est formalis & completiva ratio peccati.* Idem docet 3. p. qu. 86. art. 4. ad 1. his verbis: *Culpa mortalis utrumque habet, & aversionem à Deo, & conversionem ad bonum creatum: sed aversio à Deo est ibi sicut formale, conversio autem sicut materiale.*

60. Ut hæc testimonia, quæ primo aspectu apparent difficilia, faciliùs & clariùs percipiantur & exponantur, quædam breviter hîc prænotanda sunt, quæ Salmanticenses disp. 6. dub. 3. §. 4. & 5. fusè exponunt.

In primis notandum est ex D. Thoma qu. 11. de malo art. 1. ad 1. & 18. tertio contra Gentes cap. 9. & 1. p. qu. 48. art. 1. ad 2. & 3. duplex distingui malum, absolutum scilicet, & respectivum. Primum dicitur illud quod ita est malum, ut nihil entitatis & bonitatis in se includat, subindeque nulli omnino possit esse bonum. Secundùm verò illud est, quod aliquid entitatis & bonitatis in se includit, & ita est malum respectu alicujus naturæ, ut possit esse bonum, respectu alterius: v. g. in aqua calida privatio frigiditatis habet rationem mali absolutè, quia nihil est, & nulli bona; calor autem non est malus absolutè, quia in se est ens & bonus, sed est malum alicujus, quia est malus & disconveniens ipsi aquæ. Similiter in actu humano carentia rectitudinis debitæ est malum absolutè, utpote quæ neque est in se ens, nec bona alicui: tendentia verò ad objectum ut dissonum regulis morum, est malum alicujus, scilicet hominis, quia naturæ rationali & rectæ rationi repugnat; non tamen est malum absolutè, quia entitatem & bonitatem transcendentalem includit. Unde peccatum, ratione hujus duplicis malitiæ quam includit, malum absolutè, & malum respectivè, seu malum simpliciter, & malum morale dicitur; vel ut ait Cajetanus hîc qu. 71. art. 6. malum privativè, & malum contrariè. *Cave* (inquit) *in tractatu de vitiis & peccatis ne erres in principio, putans vitium & peccatum habere tantùm rationem mali ratione privationis: oportet namque dicere, quòd peccatum est actus malus dupliciter, scilicet contrariè & privativè. Intemperantia enim est actus malus contrariè, pro quanto est actus habens contrarium objectum formali objecto temperantiæ; est verò actus malus privativè, pro quanto est actus privatus rectitudine quam deberet habere. Est autem inter has duas mali rationes tanta differentia, quòd prima, ut dictum fuit, est res quædam positiva, & à Deo, & quòd secunda est privatio, & nihil, & non à Deo. Prima quoque est prior naturaliter secundâ, & fundamentum ejus: eò quòd omne peccatum est actus contrarius alicui virtuti, & ad hujusmodi contrarietatem sequitur privatio debitæ rectitudinis. Prima rursus spectat ad conversionem; secunda autem ad aversionem inventam in peccato; & utraque vocatur inordinatio, sed prima contrariè, secunda privativè &c.*

61. Notandum secundò, quod sicut mors potest considerari dupliciter; primò prout est in fieri, quâ ratione est aliquid positivum, est enim ipsa causa ad quam connaturaliter sequitur separatio animæ à corpore, v. g. morbus, aut vulnus lethale; secundò ut est in facto esse, & sub hac ratione est pura privatio, & carentia vitæ: ita similiter privatio gratiæ aut rectitudinis rationis, quæ in peccato commissionis reperitur, potest considerari vel prout est in fieri, & hoc modo est aliquid reale & positivum, ipsa nempe tendentia actûs ad objectum ut dissonum regulis morum; vel quatenùs est in facto esse, quâ ratione est pura privatio ex tali tendentia resultans.

62. Notandum tertiò ex Cajetano 2. 2. qu. 20. art. 1. duplicem in peccato commissionis distingui posse aversionem à Deo; unam purè privativam, quæ consistit in recessu & separatione, seu in carentia conjunctionis cum illo; aliam positivam, & contrariam, quæ est positiva tendentia contra ipsum, qualis est in odio, quo quis expressè & formaliter tendit contra Deum, aversando illum, & volendo ipsum non esse: & hæc aversio formaliter & expressè reperitur in peccatis quæ opponuntur virtutibus Theologicis, in aliis verò solùm virtualiter & interpretativè, ut infrà agendo de peccato mortali exponemus. Rursus aversio privativa alia est habitualis, consistens in carentia illius formæ, per quam homo habitualiter Deo conjungitur, gratiæ scilicet, & charitatis; alia actualis, quæ est carentia illius rectitudinis actualis, quæ ipsi actui peccaminoso debetur; nam sicut omnis actus humanus rectus tendit positivè per suam rectitudinem mediatè vel immediatè in Deum; ita per carentiam prædictæ rectitudinis, recedit & fugit ab eo, & ab ejus lege privativè. Ex quo fit in unoquoque peccato commissionis mortali, quatuor hæc reperiri, videlicet conversionem ad bonum commutabile, regulis morum difforme, aversionem à Deo positivam seu contrariam, & aversionem privativam actualem, seu in fieri, & habitualem, sive in facto esse.

63. Notandum quartò, in actibus humanis non semper dici formale illud quod est essentiale, nec semper id quod materiale dicitur, esse extra essentiam: imò ipsa forma essentialis & constitutiva dicitur aliquando materialis, respectu alterius formæ accidentalis supervenientis, & hæc respectu illius dicitur formalis. Hac ratione D. Thomas supra qu. 18. art. 6. speciem bonitatis vel malitiæ quam actus habet ex objecto, quæ est ei essentialis, appellat *materialem*; eam verò quam habet ex fine operantis, quæ absolutè accidentalis est, dicit esse *formalem*. Et suprà qu. 13. art. 1. ait quod *si aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis*; & tamen in isto actu bonitas specifica & essentialis est bonitas fortitudinis: bonitas verò charitatis absolutè est accidentalis. Unde quamvis sola malitia positiva, quæ in peccato commissionis reperitur, sit essentialis & constitutiva peccati; privativa verò absolutè sit extra essentiam, poterit tamen hæc dici formalis respectu illius.

64. Ex his facilè intelligi & explicari poterunt

teſtimonia D.Thomæ ſupra adducta. Ad primum enim reſpondetur, quod quando S. Doctor locis citatis docet malum non eſſe aliquam naturam, ſed ſolam privationem ejus quod quis natus eſt & debet habere, loquitur de malo ſimpliciter & abſolutè, quod in ſola privatione conſiſtit, non verò de malo reſpectivè, ſive phyſico, ſive morali: iſtud enim non eſt mera privatio, ſed aliquid privationem cauſans & fundans; ut patet in calore, qui eſt malus & diſconveniens aquæ, non quòd ſit mera privatio, ſed quia eſt aliqua qualitas poſitiva, cauſans in ea privationem ſeu carentiam frigiditatis ei connaturaliter debitæ. Similiter malum reſpectivum morale in aliquo poſitivo, nimirum in tendentia actûs humani ad objectum diſſonum regulis morum, ut fundante privationem rectitudinis, formaliter conſiſtit. Ex quo

45. Intelliges primò, malum abſolutè, & malum reſpectivè, non comparari inter ſe ut prædicatum ſuperius & inferius, neque unum de alio prædicari, ſed potiùs quaſi diſparatè ſe habere, & æquivocè utrique nomen mali applicari, ut obſervat Cajetanus ſupra qu. 18. neque etiam malum abſolutè converti cum malo phyſico, & malum reſpectivè cum malo morali, ſed tam in phyſicis quàm moralibus utrumque malum reperiri. Calor enim v. g. eſt malum reſpectivum & ſecundùm quid reſpectu aquæ, & privatio frigiditatis, malum abſolutè & ſimpliciter. Similiter in peccato commiſſionis tendentia poſitiva ad objectum, ut diſſonum regulis morum, eſt malum reſpectivum & ſecundùm quid, in ordine ſcilicet ad creaturam rationalem, cui diſconveniens & nociva eſt: privatio verò rectitudinis, quæ ex ea reſultat, eſt malum abſolutè & ſimpliciter; cùm nullam entitatem & bonitatem tranſcendentalem includat. Et licèt utraque hæc malitia ad ordinem moralem ſpectet, ideòque malitia moralis dici poſſit; quia tamen poſitiva eſt prima & eſſentialis in actu humano, conſtituitque illud primariò in ordine morali, privativa verò ad eam conſequitur; idcirco inter Thomiſtas nomen malitiæ moralis frequentiùs ſumitur pro malitia poſitiva; privativa verò, etiam dum in moralibus reperitur, retinet nomen mali abſolutè & ſimpliciter.

46. Intelliges ſecundò differentiam quæ inter peccatum actuale commiſſionis & omiſſionis reperitur: nam peccatum actuale commiſſionis eſt eſſentialiter malum morale contrariè, conſequenter verò & connotativè, eſt malum privativè: at verò peccatum omiſſionis eſt eſſentialiter malum morale privativè, & malum morale contrariè connotativè, ſaltem quando omiſſio actûs debiti cauſatur ab actu malo, putà omiſſio auditionis miſſæ à fornicatione. Ratio eſt, quia ſicut in peccato commiſſionis, per poſitivam converſionem ad objectum malum, & regulis morum difforme, voluntas tranſgreditur legem negativam ſive prohibentem; ita in peccato omiſſionis, per carentiam converſionis ad objectum bonum & debitum, tranſgreditur legem poſitivam ſeu præceptivam: quare ſi in peccato omiſſionis reperitur actus voluntatis, ille non eſt per ſe loquendo de ratione ipſius, ſed vel ejus cauſa, vel occaſio, ut infrà patebit. Unde peccatum, ut ſuperius ad peccatum commiſſionis & omiſſionis, non eſt univocum, ſed analogum, analogiâ proportionalitatis: quia dicit rationem ſecundùm quid & proportionaliter unam, duas verò ſimpliciter, nempe privativum & poſitivum, quatenus habent inter ſe hanc ſimilitudinem, quòd ſicut unum ſe habet ad legem Dei violando ipſam, ita & aliud.

47. Ex his etiam facilè intelliges & expones teſtimonia SS. Patrum ſupra adducta, quibus aſſerunt malum nihil aliud eſſe quàm boni privationem: nam vel loquuntur de malo abſolutè & ſimpliciter, & volunt peccatum in ratione mali ſimpliciter, per privationem conſtitui: vel loquuntur de privatione ut eſt in fieri, non verò ut eſt in facto eſſe; aut de peccato habituali, quod, ut infrà oſtendemus, in privatione gratiæ ſanctificantis conſiſtit; non verò de actuali, quod eſt actus malus & regulis morum difformis, cauſans in anima privationem gratiæ ſanctificantis: unde cùm hæc ſe habeat in ordine ſupernaturali, ſicut ſubſtantia in ordine naturali, peccatum mortale eam expellens, deſtruit eſſe veluti ſubſtantiale ordinis ſupernaturalis, ſubindeque reſpectu hujus ordinis, redigit quodammodo hominem ad nihilum; & idcirco Auguſtinus ait: *Peccatum nihil eſt, & nihil fiunt homines cùm peccant.* Cui conſonat illud Prophetæ; *Ecce ad nihilum redactus ſum, & neſcivi:* & iſtud Apoſtoli, *Si charitatem non habuero, nihil ſum.* *Diſp 8. art. 3.*

48. Denique obſervandum eſt cum Salmanticenſibus, quod dum SS. Patres & Doctores Eccleſiæ, qui poſt exortam Manichæi hæreſim ſcripſerunt, ut Athanaſius, Baſilius, Nazianzenus, Hieronymus, Auguſtinus, & alij, negant malum eſſe rem aliquam, potiſſimùm intendunt refutare errorem illius Hæreſiarchæ, qui ponebat duo principia, alterum bonorum, alterum malorum, contendebatque res aliquas ſecundùm ſubſtantiam & naturam ſuam eſſe malas, & quaſdam bonas: unde dum aiunt malum nihil eſſe, ſive nullam habere naturam, ſolùm volunt nullam ſubſtantiam ſive eſſentiam ex natura ſua eſſe malam; non verò negant operationes à libero arbitrio procedentes poſſe eſſe malas moraliter, earumque deformitatem & malitiam eſſe aliquid poſitivum. *Diſp 6. dubio 4. §. 1.*

49. Ad teſtimonia ſecundæ claſſis reſpondeo, quod quando S. Thomas aſſerit actum eſſe malum, inquantum ei deficit aliquid de plenitudine eſſendi, vel ex hoc quod caret debita commenſuratione, non loquitur in ſenſu formali, ſed illativo ſolùm; ita ut velit, infallibiliter verificari actum eſſe malum, ſi habeat carentiam alicujus debiti, aut debitæ commenſurationis; quod eſt veriſſimum, etſi carentia illa non ſit ratio formalis conſtitutiva peccati, ut patet ex dictis. Unde definitio peccati à S. Auguſtino tradita, & à D. Thoma explicata, non eſt eſſentialis, ſed deſcriptiva: quia ſumitur ex privatione rectitudinis ſeu conformitatis cum lege divina, quæ in peccato commiſſionis habet ſe ex conſequenti, & quaſi proprietas. Poteſt etiam dici cum Joanne à S. Thoma, quod quando Doctor S. ait actum eſſe malum, inquantum caret debita commenſuratione, non ſumit carentiam formaliter, ſed cauſaliter, nempe pro tendentia poſitiva actûs ad objectum diſſonum regulis morum, in qua fundatur privatio rectitudinis, & ex qua in actu humano reſultat; ſeu, quod idem ſonat, loquitur de privatione in fieri, non in facto eſſe. Eodem modo intelligi & explicari poſſunt verba illa, quibus aſſerit privationem ordinationis actûs *eſſe eſſentialiter ipſum peccatum*: hoc enim verum eſt de privatione rectitudinis ſeu or-

dinationis actûs ut est in fieri. A

50. Vel meliùs responderi potest cùm Salmanticensibus, D. Thomam ibi non loqui de peccato commissionis, de quo solùm agimus in præsenti, sed de peccato omissionis, de quo non dubitamus consistere in privatione. Nam S. Doctor non ait quod privatio rectitudinis & ordinationis actûs sit essentialiter ipsum peccatum, sed privatio ipsius actûs ordinati & recti, ut constat ex verbis antecedentibus, quæ sic se habent: *Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem: & hujus* (scilicet prædicti actûs) *privatio est essentialiter ipsum peccatum.* Privatio autem actûs, secundùm omnes, peccatum B omissionis constituit, non verò commissionis, quod non est privatio actûs debiti, sed actus positivus debito ordine privatus.

51. Ad loca tertiæ & quartæ classis dicendum est, quod quando sanctus Thomas asserit peccatum in aversione consistere, non loquitur de aversione purè privativa, sed de aversione contraria & positiva, quæ opponuntur virtutibus Theologicis, eò quòd hæc peccata directè consistant in tendentia positiva contra Deum, ut rectè Cajetanus & Bannes ibidem observarunt. Vel loquitur de peccato, non ut per se primò malum morale est, sed ut habet rationem mali simpliciter. Quando verò asserit aversionem, aut privationem & corruptionem boni, habere se formaliter C in peccato, conversionem verò ad bonum commutabile materialiter, intelligendum est juxta dicta in ultimo notabili: non enim intendit quod privatio sit ratio primaria & constitutiva peccati, sed quod est ratio ultima & completiva, quæ proinde veluti formalizat conversionem, & alias rationes in eo repertas, propter quod potest dici formalis, ut patet in exemplis quæ ex S. Doctore ibidem retulimus.

52. Sed dices: D. Thomas in ultimo quartæ classis testimonio ex qu. 86. tertiæ partis desumpto, post verba supra adducta, subdit: *Remoto autem formali cujuscumque rei, tollitur species; sicut remoto rationali, tollitur species humana.* Ergo quan- D do ibi asserit aversionem, aut privationem & corruptionem boni, habere se formaliter in peccato, intendit quod illa sit ratio primaria constitutiva peccati, sicut rationalitas naturæ humanæ: non verò quòd solùm sit ratio ultima & completiva illius.

53. Respondeo distinguendo Consequens: Intendit quod illa aversio seu privatio sit ratio formalis constitutiva peccati, habitualis, concedo: actualis, nego: ibi enim S. Doctor non loquitur de peccato actuali, sed habituali, quod est terminus à quo justificationis, & consistit in privatione gratiæ sanctificantis, quæ est aversio à Deo in facto esse, ut notabili 3. exposuimus. Et quamvis de peccato actuali intelligeretur, posset exponi de eo, non ut malum morale est, sed ut est mortale reduplicativè, quo pacto eandem gratiæ privationem essentialiter includit, ut patebit infrà, cùm de peccato mortali disseremus.

§. IV.

Præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur.

PRÆCIPVVM Adversariorum fundamentum suprà §. 2. probatione 4. insinuatum est, po- 54. testque sic breviter proponi. Si peccatum commissionis in aliquo positivo consisteret, sequeretur peccatum in ratione peccati à Deo propriè causari: Sed hoc repugnat divinæ sanctitati, & damnatur in Tridentino sess. 6. Ergo malitia peccati commissionis non in positivo, sed in privatione adæquatè consistit. Sequela Majoris probatur: Omne ens reale & positivum efficienter causatur à Deo; cùm ens inquantum ens sit objectum divinæ omnipotentiæ: Ergo si peccatum commissionis in aliquo ente reali & positivo consistat, causabitur propriè efficienter à Deo, & Deus verè & propriè dici poterit causa peccati.

Respondent Curiel & Medina, Deum esse 55. causam omnis entitatis, quæ in peccato commissionis, tam ex parte formalis, quàm ex parte materialis reperitur; non esse tamen causam peccati formaliter, quia non causat entitatem illam moraliter, sive ut causa moralis, cùm eam non efficiat cum subjectione ad regulas morum, nec illam consulat aut præcipiat.

Sed hæc solutio videtur insufficiens: Primò 56. quia falsum est, Deum non causare entitatem peccati ut agens morale: quamvis enim non agat ut subjectus alterius regulæ, operatur tamen conformiter ad dictamen & regulas suæ infinitæ sapientiæ & providentiæ, & cum subjectione ad illas, seclusis imperfectionibus.

Secundò: Dato & non concesso, quod Deus 57. non sit causa moralis entitatis peccati, sequitur quidem ex hoc quod ipse non peccet, non salvatur tamen quod ipse non sit formaliter causa peccati: sicut ex eo quod caueret visionem quantùm ad omnia quæ habet, non per modum videntis, sed per modum primæ causæ efficientis, sequitur quidem quod per illam non videat, non tamen quod non sit formaliter causa visionis. Item ex eo quod caueret nostrum meritum per modum primæ & universalissimæ causæ, non verò per modum causæ meritoriæ, concluditur quidem ipsum non mereri, non tamen quod non sit causa nostri meriti formaliter. Similiter ergo ex eo quod caueret totam entitatem peccati per modum agentis moralis, sequitur quidem ipsum non peccare, non tamen salvatur ipsum non esse causam peccati formaliter. Hac ergo solutione prætermissa,

Meliùs respondetur, negando sequelam Ma- 58. joris. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: peccatum causabitur à Deo, sub ratione positivæ entitatis, concedo: sub ratione deformitatis, nego. Ex hoc verò non sequitur, Deum absolutè dicendum esse causam peccati; quia hæc locutio appellat suprà formale peccati, sub expresso deformitatis conceptu, sub quo non est à Deo: sed solùm sequitur Deum posse dici causam peccati reduplicativè, quatenus ens positivum est. Unde D. Thomas in 2. dist. 37. quæst. 2. art. 2. sic ait: *Non potest dici absolutè quod peccatum sit à Deo, ut homicidium, aut aliquid hujusmodi, nisi cum hac additione, inquantum est actus,*

& inquantum eſt ens. Quare ſi quis ita argueret: *Peccatum commiſſionis formaliter ſumptum, eſt aliquod ens reale poſitivum: Sed Deus eſt cauſa cujuſcumque entis poſitivi: Ergo eſt cauſa peccati commiſſionis formaliter ſumpti:* conceſsâ Majori, & Minori, neganda eſſet Conſequentia, quia variatur appellatio: nam in Minori ly *cauſa* appellat ſupra rationem entitatis & actualitatis; in concluſione verò ſupra rationem deformitatis & malitiæ moralis. Ratio eſt, quia hic terminus *cauſa* appellat ſupra rationem vel conceptum formalem cui conjungitur, ut patet cùm dicimus Petrum eſſe cauſam ſtatuæ; nam non eſt ſenſus eſſe cauſam ligni aut argenti, ſed figuræ artificioſæ, quam hoc nomen *ſtatua* pro formali importat. Unde cùm in Minori hic terminus *cauſa* conjungatur entitati, appellat ſupra rationem formalem entitatis: in concluſione verò, cùm jungatur peccato, appellat ſupra rationem formalem peccati, & ſupra ipſum conceptum deformitatis.

59. Hæc ſolutio & doctrina explicari & illuſtrari poteſt exemplo claudicationis, quo utitur Divus Thomas infra quæſt. 79. art. 2. Si quis enim ita argueret: *Anima eſt cauſa omnium motuum & actionum vitalium animalis: Sed claudicatio tibiæ curvæ eſt aliquis motus & actio vitalis animalis: Ergo anima eſt cauſa claudicationis tibiæ curvæ:* argumentum non concluderet, quia variaretur appellatio: nam in Majori ly *cauſa* appellat ſupra rationem vitalitatis & actualitatis, quæ eſt ab anima ut à principio radicali vitæ; in Conſequenti verò ſupra defectum claudicationis & obliquitatis, qui non in ipſam animam, ſed in tibiam curvam reducitur. Idem cum proportione de peccato dicendum eſt: nam ut ibidem ait S. Doctor: *Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu: defectus autem ille eſt ex cauſa creata, ſcilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, ſcilicet Dei. Vnde defectus iſte non reducitur in Deum ſicut in cauſam, ſed in liberum arbitrium, ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam ſicut in cauſam, non tamen in virtutem motivam, à qua tamen cauſatur quidquid eſt motionis in claudicatione: & ſecundùm hoc Deus eſt cauſa actûs peccati; non eſt tamen cauſa peccati, quia non eſt cauſa hujus, quod actus ſit cum defectu.*

60. Inſtabis: Deformitas ut talis formaliter ſecundùm nos eſt aliqua entitas realis & poſitiva: Sed Deus eſt cauſa omnis entitatis realis & poſitivæ: Ergo eſt cauſa prædictæ deformitatis, ut talis eſt formaliter, ſeu ſub conceptu deformitatis, & non ſolùm ſub conceptu entitatis, vel actualitatis.

61. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Eſt entitas realis poſitiva, implicitè & cum diſtinctione per rationem à conceptu entitatis, concedo Majorem: explicitè & ſine diſtinctione per rationem à conceptu entitatis, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Deus eſt cauſa omnis poſitivæ entitatis, ſub reduplicata ratione entitatis, concedo Minorem: ſub reduplicatione omnis formalitatis implicantis entitatem, nego Minorem, & Conſequentiam.

62. Urgebis: Divina cauſalitas, utpote ad ens terminata non per noſtram conſiderationem, ſed prout à parte rei, non poteſt terminari ad unam formalitatem, & præſcindere ab aliis identificatis cum illa: Ergo ſi deformitas peccati ſit realiter, imò & tranſcendentaliter identificata cum ejus entitate, divina cauſalitas terminata ad entitatem, non poterit à deformitate præſcindere.

63. Confirmatur: Magis præciſivus eſt intellectus humanus, quàm cauſalitas divina: At deformitas peccati taliter ſibi identificat ejus entitatem, ut non poſſit humanus intellectus entitatem intelligere, præſcindendo à deformitate: Ergo divina cauſalitas ad entitatem peccati terminari non poterit, præſcindendo ab ejus malitia & deformitate.

64. Reſpondeo Antecedens eſſe falſum, quando formalitas cum entitate identificata, ſub explicito & formali conceptu non continetur ſub objecto divinæ efficientiæ: nam productio ad intra in divinis terminatur in ratione productionis ad Perſonalitatem Filij, & tamen à natura divina præſcindit, quamvis natura divina ſit à parte rei cum filiatione identificata, & in illa formaliter incluſa; quia nempe natura, ſub conceptu naturæ, non continetur ſub ſphæra activitatis productivæ ad intra. Quia ergo explicitus conceptus deformitatis eſt extra ſphæram cauſalitatis divinæ, ſub qua ea tantùm continentur, quæ in Deum ut ultimum finem reduci poſſunt, hinc fit quod efficientia divina terminata ad entitatem peccati, à deformitate entitatem includente præſcindat. Ex quo ad confirmationem patet ſolutio: ideò enim intellectus noſter concipiens entitatem peccati, ab ejus deformitate non poteſt præſcindere, quia non ſolùm ejus entitas, ſed etiam ipſius deformitas, ſub objecto potentiæ intellectivæ continetur.

§. V.

Alia argumenta ſolvuntur.

PRÆTER argumentum jam ſolutum, quod eſt præcipuum & fundamentale, alia leviora objici poſſunt, quæ breviter hîc proponemus & diluemus.

65. Objicitur ergo primò: Omne ens poſitivum eſt bonum, cùm bonum & ens convertantur: Sed formale peccati non eſt bonum, cùm ſit ipſa malitia & deformitas: Ergo non eſt ens poſitivum.

66. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Omne ens poſitivum eſt bonum, bonitate tranſcendentali, concedo: bonitate morali, nego. Similiter diſtingo Minorem: formale peccati non eſt bonum, bonitate morali, concedo: bonitate tranſcendentali, nego. Nam ut docet S. Thomas 3. contra Gentes cap. 9. malum morale non importat aliquid quod ſit ſecundùm ſuam eſſentiam malum, ſed aliquid quod ſecundùm ſe bonum eſt, malum autem homini, inquantum privat illum ordine rationis, qui eſt hominis bonum: ſicut calor ſecundùm ſuam eſſentiam bonus eſt, malus tamen aquæ, quam privat frigiditate naturali.

67. Inſtabis: Omne ens phyſicum eſt bonum bonitate phyſicâ: Ergo omne ens morale, quale eſt peccatum, eſt bonum bonitate morali. Conſequentia patet: tum ex paritate rationis: tum etiam quia bonitas in integritate conſiſtit; ſicut autem omne ens phyſicum eſt integrum integritate phyſicâ, ita & omne ens morale eſt integrum integritate morali.

68. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando

conſequentiam, & paritatem. Ratio diſcrimi- A
nis eſt, quia bonitas phyſica eſt paſſio conſecu-
ta ad ens, non autem ſpecialis ratio entis, & ſic
conſequitur omnem entitatem phyſicam; boni-
tas autem moralis non eſt paſſio entis moralis,
ſed peculiaris quædam ratio & ſpecies morali-
tatis; unde non ſupponit entitatem moralem
conſtitutam, ſed illam primò conſtituit, & ab
entitate moraliter mala primò diſtinguit, ac
proinde neceſſarium non eſt quod ſequatur om-
nem entitatem moralem. Ex quo patet ſolutio
primæ probationis.

Ad ſecundam dicendum eſt, omne ens morale
eſſe quidem integrum integritate entis moralis,
quantùm ad ea quæ illi phyſicè aut metaphyſicè B
debentur, non tamen integritate morali con-
ſtante ex illis quæ ipſi debentur debito mora-
li orto ex lege; & in hac integritate, non ve-
rò in alia, bonitatem moralem conſiſtere: ut
patet in actu odij Dei, qui licèt conſtet omni-
bus quæ phyſicè aut metaphyſicè ipſi debentur,
dicitur tamen malus moraliter, quia deficit ei
rectitudo charitatis, quæ debito morali orto
ex lege ipſi debetur, modo quo ſupra expli-
cuimus.

69. Objicitur ſecundò: Mala & peccata, ſecun-
dùm doctrinam SS. Patrum, non à cauſa effi-
ciente, ſed deficiente procedunt: Atqui ſolus
defectus & carentia à cauſa deficiente provenit, C
entitas verò poſitiva in cauſam efficientem re-
ducitur: Ergo peccatum non in poſitivo, ſed
in ſola carentia & privatione conſiſtit.

70. Confirmatur: Voluntas non conſtituitur in
ratione cauſæ malitiæ moralis peccati per for-
mam poſitivam, ſed per puram negationem: At
ſi malitia moralis peccati in aliquo poſitivo con-
ſiſteret, voluntas eſſet cauſa illius, non ratione
negationis, ſed ratione formæ poſitivæ: Ergo
malitia moralis peccati non eſt aliquid poſiti-
vum, ſed mera privatio. Sequela Minoris patet,
quia omne poſitivum in cauſam poſitivam redu-
ci debet. Major autem ſuadetur: Primò quia vo-
luntas in ratione cauſæ malitiæ moralis conſti-
tuitur per carentiam directionis regulæ rationis D
& legis, ut docet D. Thomas infra qu. 75. art.
1. in corp. ubi ait: *Provenit defectus ordinis in
actu ex defectu directionis in voluntate.* Et in
reſp. ad 3. dicit quòd *voluntas ſine adhibitione
regulæ rationis vel legis divinæ, eſt cauſa peccati.*
Secundò, quia voluntas ſecundùm omnem
conceptum poſitivum eſt ens à Deo participa-
tum, illique in eſſendo, & per conſequens in
operando ſubordinatum: Sed per formalitatem
Deo in operando ſubordinatam nequit in ratio-
ne cauſæ defectûs & malitiæ conſtitui; aliàs
Deo ſubordinaretur in cauſando peccatum ſub
ratione peccati, & conſequenter Deus ut pri-
ma cauſa influeret in peccatum pro formali ma- E
litiæ: Ergo voluntas nullo poſitivo, ſed pura
negatione aut privatione in ratione cauſæ ma-
litiæ moralis conſtituitur.

71. Ad argumentum reſpondeo, quòd ſicut defi-
cere ſtat dupliciter, vel ſolùm privativè, per ca-
rentiam debitæ perfectionis, vel etiam contra-
riè, per indebitam & contrariam diſpoſitionem;
dicitur enim manus defectuoſa, vel quia non
habet niſi quatuor digitos, exigens quinque;
vel quia habet ſex, cùm petat non habere niſi
quinque: ita etiam cauſa aliqua poteſt dici defi-
ciens duplici modo; nempe privativè, quando
in effectu non producit debitam perfectionem,
& contrariè, quando producit illum cum diſ-
poſitione contraria & indebita. Cùm ergo SS.
Patres docent mala & peccata, non niſi à cauſa
deficiente procedere, hoc debet intelligi de
cauſa deficiente vel privativè, vel contrariè,
juxta diſtributionem accommodam: malum
enim ſimpliciter, quod in pura privatione con-
ſiſtit, à cauſa privativè deficiente procedit: ma-
lum verò morale, quod non eſt mera privatio,
ſed aliquid poſitivum, naturæ rationali diſcon-
veniens & contrarium, à cauſa poſitivè ſeu con-
trariè deficiente producitur; & per conſequens
ejus productioni aliqua efficientia, & non pura
deficientia correſpondet. Unde

Ad confirmationem nego Antecedens. Ad cu- 71.
jus primam probationem reſpondeo, quòd ſi-
cut potentia peccandi dicitur voluntati compe-
tere quatenus eſt facta ex nihilo, non ita quòd
ipſum nihilum ſit ratio formalis, per quam de-
fectibilis & potens peccare conſtituitur, ſed
ipſa poſitiva entitas voluntatis, connotans ni-
hilum tanquam terminum à quo; ita negatio
directionis regulæ rationis & legis ad defectum
poſitivum repertum in peccato comparatur,
non tanquam ratio formalis continendi prædi-
ctum defectum (hæc enim eſt poſitiva entitas
voluntatis, ut connotans dictam negationem)
ſed ut conditio, & ut aliquid à voluntate defi-
ciente connotatum. C

Ad ſecundam probationem Major diſtinguen- 72.
da eſt: Voluntas ſecundùm omnem conceptum
ſeu formalitatem poſitivam, quâ poſitiva eſt,
& dicens ordinem ad exiſtentiam, eſt ens à Deo
participatum, illique in eſſendo & operando
ſubordinatum, concedo Majorem: ſecundùm
conceptum ſeu formalitatem poſitivam, ut con-
notantem prædictam negationem directionis
regulæ rationis & legis, nego Majorem. Et
datâ Minori, diſtinguo Conſequens: Ergo vo-
luntas nullo poſitivo, quâ poſitivum eſt, in ra-
tione cauſæ malitiæ moralis conſtituitur, con-
cedo: nullo poſitivo, ut connotante aliquam
privationem, nego.

Objicitur tertiò: Peccatum commiſſionis con- 74.
tinetur ſub ratione mali ſimpliciter; unde ſum-
mum & maximum omnium malorum à SS. Pa-
tribus appellatur: Sed malum ſimpliciter eſt
privatio & non ens, ut docet S. Thomas 1. p.
qu. 48. art. 1. Ergo peccatum non eſt aliquid
poſitivum, ſed mera privatio bonitatis & recti-
tudinis.

Reſpondeo in peccato commiſſionis duo re- 75.
periri, nempe rationem formalem, per quam
conſtituitur, & privationem rectitudinis, quæ
ſe habet quaſi proprietas conſequens ad illam:
ratione primi non continetur ſub ratione mali
ſimpliciter & abſolutè, ſed tantùm ſub ratione
mali reſpectivè, & ſecundùm quid; non enim
eſt malum ſimpliciter, ſed huic naturæ, ſcilicet
rationali, cui eſt diſconveniens; ſicut calor non
eſt abſolutè in ſe malus, ſed tantùm reſpectu
aquæ, quam naturali frigiditate privat: ratio-
ne verò ſecundi, ſub malo ſimpliciter & abſo-
lutè continetur; quia privatio, cùm ſit non ens
ſeu carentia entis, nullam rationem boni impli-
care & involvere poteſt.

Objicies ultimò: Per illud conſtituitur for- 76.
maliter peccatum, quo poſito ponitur, & quo
ablato aufertur: Sed poſitâ privatione rectitu-
dinis, peccatum ponitur, & eâ ablatâ tollitur:
Ergo &c.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Quo poſito ponitur, & quo ablato aufertur, per locum intrinſecum, & tanquam per rationem à priori, concedo Majorem. Per locum extrinſecum, & à poſteriori tantùm, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: Poſitâ privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & eâ ablatâ aufertur, à priori & per locum intrinſecum, nego: à poſteriori & per locum extrinſecum, concedo. Solutio patet ex ſupra dictis: ex eo enim quòd actus peccaminoſus dicat tendentiam ad objectum regulis morum diſſonum, per quam formaliter in ratione peccati & mali moralis conſtituitur, ſequitur quòd careat rectitudine ſibi debitâ, ſcilicet tendentia ad objectum regulis morum conſonum; & ita privatio hujus poſteriori tendentiæ eſt quaſi proprietas conſequens ad illam priorem, & ab illa inſeparabilis: unde cùm poſitâ proprietate ab eſſentia inſeparabili, arguitivè & à poſteriori, ſeu per locum extrinſecum, ponatur ipſa eſſentia, & eâ ablatâ tollatur, poſitâ privatione rectitudinis, ponitur peccatum, & eâ ablatâ, aufertur; non à priori, & per locum intrinſecum, ſed à poſteriori, & per locum extrinſecum: eo proportionali modo quo poſitâ obſcuritate aſſenſûs, ponitur actus fidei; & eâ ablatâ, aufertur; non quòd per ipſam obſcuritatem conſtituatur, ſed quia illud quod conſtituit actum fidei, formaliter inquantum hujuſmodi, connotat obſcuritatem, ſive habet conſtituere actum fidei, prout obſcuritatem connotat.

ARTICVLVS II.

An poſſit dari omiſſio culpabilis in individuo, abſque omni actu phyſico voluntatis, qui ſit cauſa vel occaſio illius?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis concluſio negativa ſtatuitur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

77. CERTVM eſt primò, non poſſe dari omiſſionem culpabilem, abſque actu aliquo poſitivo intellectûs: quia omiſſio non poteſt eſſe culpabilis, niſi ſit voluntaria, nec voluntaria, ſine cognitione; cùm voluntarium definiatur id quod eſt à principio intrinſeco, cum cognitione. Illa tamen cognitio non ſemper eſt cauſa omittendi, ſed multoties ab omiſſione revocat, & quantùm eſt de ſe ad operationem omiſſioni oppoſitam inclinat; ut quando intellectus voluntati dictat conveniens eſſe hîc & nunc ſacrum audire; actus enim iſte, quantùm eſt de ſe, ad præcepti obſervantiam inducit, & conſequenter omittendi cauſa non eſt.

78. Deinde exploratum eſt apud omnes, ad omiſſionem culpabilem non requiri actum directè ad illam terminatum; v. g. ut quis culpabiliter miſſam non audiat eo tempore quo inſtat præceptum, non eſt neceſſarium, ut per actum expreſſum velit miſſam non audire, ſed ſufficit ut velit aliquid cum auditione ſacri incompoſſibile, v. g. ſtudium, ludum, aut venationem; tunc enim omiſſio miſſæ indirectè & in ſua cauſa cenſetur voluntaria, quod ſufficit ut ſit culpabilis & peccaminoſa.

79. Tertiò omnes fatentur, regulariter loquendo, non dari omiſſionem culpabilem abſque actu aliquo voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminato: experientiâ enim docet, quòd quando aliquis omittit actum qui eſt in præcepto, hoc facit vel quia fugit laborem illius actus, & illum vult non agere, aut quia vult aliquid cum eo incompoſſibile.

80. Denique ut ad punctum difficultatis veniamus, jam ferè omnes concedunt, actum poſitivum voluntatis non eſſe de eſſentia & ratione formali & ſpecifica omiſſionis culpabilis: nam peccatum omiſſionis in hoc à peccato commiſſionis diſtinguitur, quòd commiſſio actum poſitivum eſſentialiter includit, & in illo conſiſtit; ſecùs autem omiſſio, quæ eſſentialiter conſiſtit in carentia actus præcepti, ſeu in privatione illius, ut docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 79. artic. 3. Nihilominus quia plura requiruntur ad exiſtentiam & ſingularitatem rei, quàm ad ejus quidditatem & eſſentiam (ut patet in homine qui licèt ex ſua eſſentia & ratione ſpecifica ſolùm exigat animalitatem & rationalitatem, ut tamen à parte rei exiſtat, quantitatem, figuram, ubi, & plura alia accidentia requirit) quærimus utrum ad omiſſionem culpabilem in individuo conſideratam, & prout hîc & nunc exercetur, neceſſariò, neceſſitate non ſolùm morali, ſed etiam phyſica, requiratur aliquis actus voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminatus, qui ſit cauſa vel occaſio illius; vel an in aliquo caſu poſſit dari omiſſio culpabilis, abſque omni actu? Pro reſolutione

Dico, non poſſe dari omiſſionem culpabilem ſine actu præcedente, aut concomitante, qui ſit cauſa vel occaſio omittendi. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ, paucis exceptis, contra Durandum, Suarem, Valentiam, & alios Recentiores.

81. Probatur primò ex D. Thoma hîc qu. 71. art 5. ubi relatis duabus opinionibus, quæ circa præſentem difficultatem ſuo tempore circumferebantur; aliâ negante poſſe dari peccatum omiſſionis ſine actu; aliâ id aſſerente, fert de utraque hoc judicium: *Utraque opinio ſecundùm aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omiſſionis illud ſolùm quod per ſe pertinet ad rationem peccati, ſic quandoque omiſſionis peccatum eſt cum actu interiori, ut cùm aliquis vult non ire ad Eccleſiam: quandoque verò abſque omni actu... Si verò in peccato omiſſionis intelligantur etiam cauſæ vel occaſiones omittendi, ſic neceſſe eſt in peccato omiſſionis aliquem actum eſſe, &c.* Quibus verbis S. Doctor eligit & approbat opinionem requirentem actum ad peccatum omiſſionis, ſi hæc exigentia intelligatur ſolùm per modum cauſæ vel occaſionis omittendi, quamvis rejiciat illam, ſi intelligatur de exigentia actûs qui ſit per ſe, & tanquam de eſſentia. Econtra verò extremam opinionem, negantem neceſſitatem prædicti actus, ſolùm approbat quoad actum qui ſit per ſe, & tanquam de eſſentia; quoad actum verò qui ſe habeat per modum cauſæ vel occaſionis omittendi, eam rejicit & impugnat. Eodem modo diſtinguit inter prædictas opiniones qu. 2. de malo art. 1. dicens: *Poteſt eſſe aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus, qui ſit de eſſentia peccati: & in hoc veritatem non habet ſecunda opinio. Si autem conſideretur id quod requiritur ad peccatum, ut cauſa peccati, ſic oportet quòd ad quodlibet peccatum, etiam*

omiſſionis, aliquis actus requiratur. Et inferiùs *Ad hoc ergo quòd omiſſio ſit peccatum, requiritur quòd cauſetur ex aliquo actu voluntario &c.* Et tandem concludit: *Sic ergo quantùm ad hoc prima opinio vera eſt, quòd ad omiſſionem requiritur actus voluntarius ut cauſa.* Quæ teſtimonia adeò clara & perſpicua ſunt, ut nullam interpretationem niſi extortam & violentam admittere poſſint. Nam quod aliqui dicunt, D. Thomam loqui de eo quod regulariter & ſecundùm communem legem contingit, non verò de eo quod fieri poſſet, metaphyſicè loquendo, & de potentia abſoluta, facilè confutari poteſt; Tum quia S. Doctor locis citatis quæſtionem hanc non morali modo, aut attentis duntaxat iis quæ B regulariter contingunt, ſed valde metaphyſicè, petitiſque rationibus ex ipſis eſſentiis & naturis rerum, diſcutit & reſolvit: Tum etiam, quia non ſolùm intendit recedere à prima opinione, ex ea parte quâ requirit actum, tanquam de eſſentia peccati, ſed etiam à ſecunda, ex ea parte quâ negat requiri ſemper actum per modum cauſæ: At hæc ſententia non poterat negare, regulariter & de lege ordinaria talem actum requiri; cùm hoc contra evidentem experientiam pugnet, ut ſupra oſtendimus; ſed ſolùm de lege extraordinaria & in aliquo caſu metaphyſico: Ergo cùm S. Doctor quoad hoc prædictam opinionem deſerat, manifeſtum eſt, ipſum velle ad omiſſionem culpabilem neceſſa- C rium eſſe aliquem actum voluntatis, qui ſit cauſa vel occaſio illius, non ſolùm neceſſitate mo- 82. rali, ſed etiam phyſica, aut metaphyſica.

Confirmatur: D. Thomas ſupra qu. 6. art. 3. ad 3. ait: *Eo modo non requiritur ad voluntarium actus cognitionis, ſicut & actus voluntatis:* Sed ad omiſſionem voluntariam & culpabilem neceſſarius eſt actus intellectûs, non ſolùm neceſſitate morali, ſed etiam phyſica aut metaphyſica, cùm repugnet ſine cognitione aliquid eſſe voluntarium, ut patet ex definitione voluntarij: Ergo & actus voluntatis.

§. II.

Eadem veritas ratione ſuadetur.

83. NON ſolùm evidentiſſimis D. Thomæ teſtimoniis, ſed etiam efficaciſſimis rationibus concluſio noſtra fulcitur. Prima, quam latè proſequuntur Salmanticenſes tract. de voluntario diſp. 4. dub. 1. & tract. de peccatis diſp. 5. dub. 2. poteſt ſic breviter proponi. Ut omiſſio aliqua ſit culpabilis, debet eſſe voluntaria: At ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente aut concomitante, non poteſt eſſe voluntaria: Ergo nec culpabilis & peccaminoſa. Major patet, Minor probatur. Omne voluntarium debet ex inclinatione voluntatis procedere; unde E ea quæ fiunt ex violentia & metu, voluntaria non ſunt, quia non procedunt ex inclinatione voluntatis, ſed ex aliquo principio extrinſeco: At omiſſio ſecundùm ſe non poteſt ex inclinatione voluntatis procedere, ſed tantùm ratione alterius, quod per actum eam concomitantem vel antecedentem appetitur: Ergo ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente vel concomitante, non poteſt eſſe voluntaria. Major eſt evidens, Minor verò hac ratione ſuadetur. Nihil poteſt ex inclinatione voluntatis procedere ſine motione & influxu ſui objecti ſpecificativi; cùm nulla potentia extra limites ſui objecti ſpecificativi egredi valeat: Atqui omiſſio, cùm non apprehendatur ut bona & appetibilis ratione ſui, non poteſt ſecundùm ſe movere & allicere appetitum, ſed ſolùm ratione alicujus boni, in ordine ad quod ut utilis apprehenditur: Ergo ſecundùm ſe non poteſt ex inclinatione voluntatis procedere, ſed ſolùm ratione actûs eam concomitantis, vel antecedentis, quo aliquod bonum appetitur.

Reſpondent Adverſarij, quòd ut omiſſio ali- 84. qua ſit culpabilis, ſufficit quòd ſit voluntaria moraliter & interpretativè, ad quod non requiritur poſitivus aliquis voluntatis influxus, mediâ motione objecti ſpecificativi, ſed ſufficit quòd homo poſſit & teneatur aliquid facere, & tamen non faciat.

Sed contra primò: Cùm peccatum eſſentialiter 85. ſit voluntarium, eo modo quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarij: At omiſſio culpabilis, de qua agimus, non tantùm ſecundùm prudentis æſtimationem, vel interpretationem, ſed verè & reipſa, independenter ab hujus vel illius exiſtimatione, habet eſſe peccaminoſa, & continet veram & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati conſtituitur: Ergo reipſa, & independenter ab hominum exiſtimatione & interpretatione, ſubindeque phyſicè & realiter, & non ſolùm moraliter & interpretativè, debet eſſe voluntaria.

Secundò, Id à quo omiſſio denominatur vo- C 86. luntaria, debet eſſe aliquid à parte rei in ipſo omittente: Atqui volitio interpretativa nihil eſt in omittente à parte rei, ſed in ſolo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omiſſio culpabilis non denominatur voluntaria, ſed ab actu phyſico & reali eam antecedente vel concomitante.

Dices, omiſſionem non denominari voluntariam ab ipſa formali interpretatione, quæ eſt 87. in alieno intellectu, ſed à fundamento ad ita interpretandum, quod eſt in voluntate, quoties adeſt potentia & debitum operandi, cum negatione operationis.

D Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, ſci- 88. licet potentia, debito, & carentiâ operationis, tertium, cùm ſit ipſa omiſſio, non poteſt habere rationem fundamenti ex quo illa denominetur voluntaria, ut de ſe manifeſtum eſt; duo verò priora non ſufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet eſſe tale, quòd non ſeparetur ab omiſſione, ſed infallibiliter eam inferat; potentia autem & debitum ſeparantur ab illa; & tam in eo qui omittit, quàm in eo qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria, debet dari actus qui ſit cauſa omittendi, ad hoc ut omiſſio denominetur voluntaria.

Secunda ratio ſic procedit: Omiſſio eſt veluti 89. fuga & receſſus ab objecto omiſſo: Sed omnis fuga, cùm verſetur circa malum, neceſſariò ſupponit affectum erga bonum; quia appetitus nunquam refugit aliquid ut malum, niſi inquantum amat bonum oppoſitum, ut docet S. Thomas ſupra qu. 25. art. 2. ex hoc inferens paſſiones quæ ſunt circa bonum, præcedere illas quæ verſantur circa malum, & omne odium cauſari ex amore, eſſeque illo poſterius: Ergo omnis omiſſio ſupponit aliquem actum ſeu affectum erga bonum, in cujus virtute & non aliter à voluntate exerceatur.

Tertia ratio: Voluntas in actu primo manens, 90. peccare

peccare non poteſt: Sed ſine actu phyſico poſitivo manet in ſtatu actûs primi: Ergo ſine actu phyſico poſitivo peccare non poteſt; & conſequenter ſine illo non poteſt dari omiſſio culpabilis. Major eſt certa: voluntas enim in ſtatu actûs primi libertatem non exercet; quod ut peccet neceſſariò requiritur. Minor autem, in qua eſt difficultas, facilè ſuadetur. Nam omne aliud, præter actum phyſicum, poteſt voluntati in ſtatu actûs primi manenti convenire: Ergo ſine actu phyſico manet in ſtatu actûs primi. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Præter actum phyſicum, ſolùm poteſt in voluntate conſiderari præceptum cum advertentia ad illud, & carentia operationis: Sed voluntati in ſtatu actûs primi convenit advertentia ad præceptum, convenit etiam operationis carentia; quandiu enim eſt ſolum in actu primo, non operatur: Ergo omne aliud, præter actum phyſicum poſitivum, convenit voluntati in ſtatu indifferentiæ & actus primi.

91. Reſpondent Adverſarij, voluntatem ſine omni actu tam phyſico, quàm interpretativo, in ſtatu indifferentiæ, ſuſpenſionis, & actus primi manere, & conſequenter non poſſe peccare: Sed ſi detur in illa actus interpretativus, reduci de actu primo ad ſecundum; ſubindeque poſſe peccare, quamvis omnis actus phyſicus ſecludatur ab illa.

92. Sed hæc ſolutio confutata manet ex ſupra dictis: id enim per quod voluntas ſeipſam determinat, & transfert à ſtatu indifferentiæ, ſuſpenſionis, & actus primi, debet eſſe à parte rei in ipſa; unde cùm actus interpretativus non ſit aliquid à parte rei in voluntate omittentis exiſtens, ſed in ſolo intellectu interpretantis reſideat, non poteſt voluntatem omittentis determinare, nec eam de ſtatu indifferentiæ, ſuſpenſionis, & actus primi transferre. Neque valet ſi recurras ad fundamentum hujus actus, nempe ad potentiam cum obligatione operandi; hæc enim, cùm conveniant voluntati in actu primo, eam à ſtatu ſuſpenſionis & indifferentiæ, ad ſtatum actualitatis & exercitij transferre nequeunt.

93. Quarta ratio præcedenti affinis eſt, & poteſt ſic proponi. Non poteſt dari peccatum ſine exercitio libertatis: Sed libertas per puram omiſſionem actûs exerceri nequit: Ergo pura omiſſio, ſecluſo quocumque actu voluntatis, eam antecedente vel concomitante, nequit eſſe peccatum. Major patet, Minor probatur. Exercitium voluntatis, ut eſt libera, petit eſſe vitale: Sed pura negatio vitalis eſſe non poteſt: Ergo libertas per puram negationem aut omiſſionem actûs exerceri nequit. Minor videtur certa: nam vivere in actu ſecundo eſt ſe movere ab intrinſeco: Sed voluntas non ſe movet per negationem actionis & motus: Ergo negatio actus non eſt vita, ſed negatio vitæ. Major autem ſuadetur. Voluntas ut libera, eſt potentia vitalis: Ergo exercitium illius, ut liberæ, eſt exercitium vitæ, & conſequenter vitale. Conſequentia patet: nam actus ſecundus ſapere debet naturam & perfectionem actus primi, & exercitium potentiæ, ejus naturæ commenſurari. Unde ſicut repugnat exercitium potentiæ liberæ, ut liberæ, non eſſe formaliter liberum, ita implicat exercitium potentiæ vitalis non eſſe vitale.

94. Confirmatur: Voluntas dum peccat, & in actu ſecundo ſuam libertatem exercet, non eſt mortua in actu ſecundo; quis enim dicat voluntatem in actu ſecundo mortuam, peccare in actu ſecundo, ſuamque libertatem in actu ſecundo exercere? Ergo dum peccat, & ſuam libertatem in actu ſecundo exercet, vivit in actu ſecundo, ſubindeque aliquem actum elicit. Conſequentia patet: nam ſicut inter eſſe mortuum per carentiam vitæ per modum actus primi, & vivere in actu primo, non datur medium; ita nec inter vivere in actu ſecundo, & eſſe mortuum in actu ſecundo.

Confirmatur ampliùs: Libertas in actu ſecundo eſt modus vitæ actualis, ſeu ſpecies illius: 95.
Atqui non datur duplex vita in actu ſecundo, una in negatione motûs, altera in motu conſiſtens: Ergo nec duplex libertas actualis, quarum una conſiſtat in actu poſitivo, altera in negatione actûs, ſeu omiſſione illius; ſed omne exercitium libertatis in actu ſecundo aliquem actum voluntatis includit, aut ſupponit: Unde cùm peccatum omiſſionis ſit aliquod exercitium libertatis, ſine aliquo actu poſitivo, omiſſionem antecedente aut concomitante nequit exiſtere.

Ultima ratio ſumitur ex inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia. Nam ſi daretur 96.
peccatum omiſſionis abſque omni actu antecedente, vel concomitante, illud pœnâ tantùm damni, non verò ſenſûs, puniretur in inferno: Sed hoc abſurdum eſt, cùm nullum detur peccatum actuale, cui aliqua pœna ſenſûs non debeatur, & ſolùm originale pœnâ tantùm damni puniatur: Ergo &c. Sequela Majoris probatur ex D. Thoma 1. 2. qu. 79. art. 4. ad 4. ubi docet peccato omiſſionis pœnam ſenſûs deberi, *propter radicem ex qua procedit, licèt non habeat ex neceſſitate actualem converſionem ad aliquod bonum commutabile*: Ergo ſi abſque tali radice, quæ eſt actus phyſicus poſitivus, contingeret, pœnâ ſenſûs non puniretur in inferno.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBIICIES primò: D. Thomas hîc qu. 71. 97.
art. 5. ſic concludit: *Verius dici poteſt quòd aliquod peccatum poſſit eſſe abſque omni actu*: quod docet propter peccatum omiſſionis: Ergo ex mente D. Thomæ poteſt dari omiſſio culpabilis abſque omni actu phyſico voluntatis.

Communis hujus argumenti ſolutio eſt, D. Thomam eo loco, & alios ſimilibus, ſolùm velle dari poſſe in individuo omiſſionem culpabilem, abſque actu poſitivo, qui ſit de illius eſſentia, vel qui directè & per ſe ad illam tendat, non tamen abſque actu, qui ſit cauſa vel occaſio illius.

Sed contra hanc ſolutionem dupliciter inſtari poteſt. Primò ex eodem articulo: Nam cùm 98.
S. Doctor ibi retuliſſet duas ſententias inter ſe oppoſitas, quarum una docebat non poſſe dari peccatum omiſſionis abſque omni actu interiori, vel exteriori, altera ex adverſo affirmabat ad omiſſionem culpabilem nullum actum ſive interiorem, ſive exteriorem requiri, dicit ſe mediâ viâ incedere, ac proinde negare aliquid quod prima opinio aſſerebat: Sed talis opinio non poſtulabat actum tanquam de eſſentia omiſſionis; nullus enim opinari potuit omiſſionem,

quæ eſt pura carentia & non ens, per actum poſitivum conſtitui, aut illum in ſua eſſentia & ratione formali includere: neque etiam petebat actum, qui directè & per ſe ad omiſſionem tendat; cùm experientiâ unicuique conſtet, multoties ſe actum aliquem omittere, abſque eo quod id formaliter & directè velit. Solùm ergo poterat exigere talem actum ut occaſionem & cauſam per accidens: unde vel ſanctus Thomas in nullo ab ea opinione diſcederet, vel debet etiam hujuſmodi actum denegare.

99. Deinde eadem ſolutio ſeu interpretatio confutari poteſt ex his quæ habet idem S. Doctor in 2. diſt. 35. qu. 1. art. 3. ubi hæc ſcribit: *Quidam dicunt quod in peccato omiſſionis ſemper oportet aliquem actum eſſe, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati vel præcepti; ſive interiorem voluntatis, ut cùm aliquis vult præcepto non obedire; ſive exteriorem, ut cùm aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione præcepti impeditur; & ponitur exemplum de illo qui nimis vigilat, & non poteſt ſurgere horâ debitâ. Sed iſta opinio non videtur neceſſitatem habere: cùm enim voluntas ſit libera, neque ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, poteſt hoc modo prætermittere aliquid quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod ſit per ſe impedimentum ejus quod facere tenetur.* Quibus verbis S. Doctor non ſolùm excludit actum qui ſit de eſſentia omiſſionis, vel qui directè & per ſe ad illam tendat, ſed etiam quemcumque actum antecedentem, aut concomitantem, qui ſit cauſa vel occaſio illius; cùm aſſerat voluntatem ob ſuam indifferentiam poſſe aliquid prætermittere, nihil cogitando de oppoſito, nec de aliquo impediente adimpletionem præcepti. Similia habet ad Annibaldum diſt. 36. qu. unicâ art. 2. ait enim: *Quidam dicunt quòd omiſſionis peccatum eſſe non poteſt ſine actu ad minus interiori: ſed hoc non videtur verum, quia contingit quandoque quòd voluntas nec ad actum debitum, nec ad oppoſitum movetur, nec ad aliquid ex quo rationem culpæ habere poſſit; & tamen aliquis efficitur reus omiſſionis, ſi non faciat quod tenetur.* Quo nihil clarius & expreſſius contra noſtram ſententiam dici poteſt.

100. Reſpondetur tamen ſuſtinendo prædictam ſolutionem ſeu interpretationem, quam eſſe de mente D. Thomæ conſtabit legenti totum illum articulum. Unde ad primam inſtantiam, conceſſâ Majori, neganda eſt Minor: nam prima illa opinio poſtulabat actum tanquam de eſſentia omiſſionis, non per modum prædicati eſſentialis, aut per modum rationis formalis conſtitutivæ illius (hoc enim nemo potuit opinari) ſed ut aliquid complens illam eſſentialiter in eſſe voluntariæ & peccaminoſæ; vel, quod idem eſt, tanquam formam, à qua omiſſio immediatè voluntaria & peccaminoſa denominetur: unde ſtat D. Thomam, quantùm ad aliquid deſeruiſſe prædictam ſententiam, ſcilicet quantùm ad illud quod aſſerebat, actum requiſitum ad peccatum omiſſionis, per modum complementi & formæ denominantis ingredi ejus eſſentiam; & eidem ſententiæ adhæſiſſe, quatenus abſolutè talem actum ad omiſſionem culpabilem requirebat, contra aliam opinionem è diametro oppoſitam, quæ nullo prorſus modo talem actum ad omiſſionem culpabilem poſtulabat.

Ad ſecundam inſtantiam reſpondent aliqui D. Thomam ibi loqui de omiſſione objectivè conſiderata, ſecundùm quam rationem non ſupponit actum, ſed tantùm dicit carentiam actûs debiti; non verò de illa, quatenus eſt voluntaria in exercitio, ſub qua ratione aliquem voluntatis actum requirit. Sed hæc explicatio manifeſtè repugnat textui: nam S. Doctor ſic ait: *Cùm enim voluntas libera ſit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, poteſt hoc modo prætermittere aliquid, quòd ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod ſit per ſe impedimentum ejus quod facere tenetur.* Sed verba hæc: *poteſt hoc modo prætermittere aliquid &c.* de omiſſione in exercitio procedunt: Ergo hæc interpretatio verbis D. Thomæ non convenit. Unde vera ſolutio eſt quam tradunt Salmanticenſes in tract. de voluntario diſp. 4. dub. 1. §. 4. nempe D. Thomam in quæſtionibus diſputatis, & in ſumma Theologica, reformaſſe id quod in libris Sententiarum, & ad Annibaldum docuerat. Et ratio quam adducunt, videtur perſpicua. Nam S. Doctor loco citato ſuper Sententias refert duas illas opiniones extremas, quæ tempore ejus circumfereba.tur, quarum una ad peccatum omiſſionis indiſpenſabiliter actum exigebat, altera negabat eum aliquo modo requiri; & ibi abſolutè & ſine diſtinctione rejicit primam ſententiam, & ſecundæ adhæret. In quæſtionibus verò diſputatis, & in ſumma Theologica, refert quidem prædictas opiniones, ſed neutram ex toto rejicit, vel admittit, & veluti mediâ viâ incedit: nam cum prima concedit requiri actum ut cauſam, quod negabat ſecunda; cum hac verò negat illum actum eſſe de ejus eſſentia, ſive aliquid complens illam eſſentialiter in eſſe voluntariæ & peccaminoſæ; quod aliqui ex aſſertoribus primæ exiſtimabant: manifeſtè ergo reformavit in poſterioribus ſcriptis prædictam ſecundam ſententiam, cui in prioribus magis adhæſerat. 101.

Objicies ſecundò: Si ad omiſſionem culpabilem neceſſarius eſſet actus eam concomitans, aut præcedens, maximè ut talis omiſſio eſſet voluntaria: Sed abſque omni actu, eam concomitante aut præcedente, poteſt eſſe voluntaria: Ergo & culpabilis ac peccaminoſa. Major patet ex ſupra dictis, Minor probatur. Ut aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſufficit quòd aliquis poſſit, teneatur, & non faciat, ut communiter docent Theologi cum D. Thoma ſupra qu. 6. art. 3. Ergo omiſſio abſque omni actu eam concomitante vel antecedente, poteſt eſſe voluntaria. Unde idem S. Doctor hîc qu. 71. art. 5. cùm ſibi objeciſſet in ſecundo argumento, quòd peccatum omiſſionis debet eſſe voluntarium, & quòd hoc non poteſt habere ſine actu, reſpondet: *Ad ſecundum dicendum quòd aliquid dicitur voluntarium, non ſolùm quia cadit ſuper ipſum actus voluntatis, ſed quia in voluntate noſtra eſt, ut fiat, vel non fiat.* 102.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quòd quando Theologi docent, quòd ut aliqua omiſſio ſit voluntaria, ſufficit *poſſe, teneri, & non facere*; vel eſt ſermo de requiſitis ſolùm ex parte actûs primi, non excludendo ipſum actuale exercitium, neque actum à quo debet incipere; vel ly *non facere*, non ſumitur pro carentia actûs debiti nudè ſumpta, ſed ut aſſociata 103.

omnibus quæ neceſſaria ſunt, ut terminet voluntatis exercitium, ac proinde aliquo actu, qui ſit ratio talis exercitij. Vel, ut alij loquuntur, ly, *non facere*, non ſumitur purè negativè, & prout omnem ſuſpenſionem & negationem actûs importat, ſed privativè & moraliter, ſecundùm quod talis negatio cauſatur à voluntate: unde cùm voluntas non poſſit illam cauſare, niſi aliquem actum eam antecedentem aut concomitantem habeat, ut ſupra oſtenſum eſt, per ly *non facere*, non excluditur, ſed ſubintelligitur actus voluntatis, omiſſionem concomitans, vel antecedens. Similiter quando S. Thomas ait *aliquid dici voluntarium, non ſolùm quia cadit ſupra ipſum actus voluntatis, ſed quia in poteſtate noſtra eſt ut fiat, vel non fiat*, vel ſolùm intendit aliquid poſſe eſſe voluntarium in actu primo ſine aliquo actu voluntatis, inquantum in poteſtate hominis eſt velle vel nolle: vel poſſe dici voluntarium in actu ſecundo, ſine actu directo, & immediatè ad omiſſionem terminato.

104. Objicies tertiò: Omiſſio ſecundùm ſuam eſſentiam & rationem formalem nullum includit actum, ſed eſt mera carentia & privatio actûs: Ergo poteſt poni ſeu dari à parte rei abſque omni actu.

Sed conceſſo Antecedenti, negatur Conſequentia: plura enim requiruntur ad exiſtentiam rei, quæ non ſunt de ejus eſſentia, ut patet in homine, qui non poteſt exiſtere à parte rei ſine quantitate, & exiſtentia, quamvis neutra ad ejus eſſentiam & quidditatem pertineat: unde quamvis omiſſio in ſua eſſentia & ratione ſpecifica nullum includat actum, ſed ſit mera carentia actûs; in individuo tamen & in exercitio non poteſt poni, niſi detur aliquis actus, qui ſit cauſa vel occaſio omittendi. Sicut licèt corruptio ex ſuo conceptu formali non dicat actionem poſitivam, ſed deſtructionem, tamen non poteſt exerceri in re ſine actione poſitivâ; quia omnis corruptio eſt annexa alicui generationi, & introductioni formæ, quæ fit per actionem poſitivam.

105. Objicies quartò: Inſtante præcepto dilectionis Dei v. g. & advertentiâ obligationis, poteſt voluntas omnem actum ſuſpendere, quo vel adimpleat præceptum, vel impletionem impediat: Ergo dabilis eſt omiſſio peccaminoſa & culpabilis abſque ullo actu voluntatis, qui ſit cauſa vel occaſio illius. Conſequentia patet: nam qui non adimplet præceptum, cùm poteſt, & tenetur adimplere, peccat peccato omiſſionis. Antecedens etiam ex libertate voluntatis manifeſtum videtur: Nam voluntas, ſtante præcepto & advertentia obligationis, manet quoad exercitium libera reſpectu cujuſcumque actus, atque adeò poteſt illum ſuſpendere: Ergo poteſt non elicere actum quo præceptum adimpleat, vel adimpletionem impediat.

106. Reſpondeo negando Antecedens: ſtante enim advertentiâ intellectûs, & Deo non denegante ſuum concurſum, non poteſt voluntas omnem actum collectivè ſuſpendere, & libertatem ſuam per puram ſuſpenſionem actûs exercere; neque ad exercitij libertatem id requiritur, ſed ſolùm quòd poſſit ſuſpendere quemcumque actum, & quamcumque volitionem aut nolitionem diviſivè: ſicut materia prima poteſt quamcumque formam exuere diviſivè, non tamen collectivè, & continuum in omnem partem ſigillatim & diviſivè, non tamen ſimul & collectivè ſecari. Ratio eſt primò, quia repugnat voluntatem velle omnem operationem ſuſpendere, & ab ea ceſſare, niſi habeat actum volitionis, quo talem ſuſpenſionem velit, ut docet Caietanus 1. p. qu. 64. art. 2. ubi ait, quòd voluntas neque ſeipſam, neque alias potentias poteſt ſuſpendere, niſi mediante actu, quo directè vel indirectè talem ſuſpenſionem velit. Secundò, quia ſi voluntas ceſſaret ab omni actu, maneret velut mortua in actu ſecundo, ſubindeque careret omni libertate in actu ſecundo, cùm libertas, ut ſupra dicebamus, ſit modus quidam ſeu ſpecies vitalitatis: unde tam repugnat dari exercitium merè negativum libertatis, ſeu omnis actûs ſuſpenſivum, quàm dari exercitium purè negativum vitalitatis, ſeu omnis motûs & actionis vitalis ſuſpenſivum. Poteſt ergo voluntas, ratione libertatis exercitij quâ pollet, velle & non velle quodcumque objectum in particulari, & hunc vel illum actum, vel hoc aut illud objectum amplecti, aut relinquere, aut ad aliud divertere; ad aliquem tamen actum vagè & disjunctivè neceſſitatur: ſicut in opinione multorum, voluntas divina licèt indifferens ſit ad velle mundi productionem, & velle negationem illius, ad aliquod tamen iſtorum volendum neceſſitata eſt; & ſicut in ſententia Adverſariorum, etſi voluntas neceſſitata non ſit ad velle impletionem præcepti, aut velle negationem, aut ad puram omiſſionem determinatè; ad aliquod tamen iſtorum vagè & confusè neceſſitata eſt.

107. Objicies quintò: Si inſtante obligatione alicujus præcepti affirmativi, v. g. dilectionis Dei, Deus denegaret voluntati præmotionem phyſicam, aut concurſum ſimultaneum ad omnem actum poſitivum, cum hujus præcepti adimpletione incompoſſibilem, voluntas poſſet tale præceptum non implere, cùm ad ejus impletionem prædeterminata non eſſet, ut ſupponimus, nec præventa auxilio efficaci, ſed tantùm ſufficienti, & tamen tunc nullum actum cum hujuſmodi præcepti adimpletione incompoſſibilem eliceret; cùm repugnet voluntatem ſine concurſu Dei prævio & ſimultaneo operari: Ergo metaphyſicè loquendo, & de potentia abſoluta, non repugnat dari omiſſionem culpabilem, abſque omni actu phyſico eam antecedente vel concomitante.

108. Reſpondeo quòd licèt in tali caſu voluntas poſſet non diligere Deum, ſeu non ponere actum qui præcipitur, non poſſet tamen peccare peccato omiſſionis; quia cùm exercitium libertatis debeat ab actu poſitivo incipere, & in caſu poſito nullus actus poſitivus in voluntate exiſteret, negatio amoris non eſſet in actu ſecundo libera & voluntaria, ſed ſolùm in actu primo, ſubindeque non eſſet moralis & imputabilis ad culpam, ſed purè naturalis & phyſica. Unde ſicut D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 5. ad 3. docet Angelum in primo inſtanti potuiſſe mereri, non tamen peccare, quod non ſolùm de peccato commiſſionis, ſed etiam omiſſionis intelligendum eſt; ita hîc dicendum eſt, talem hominem, factâ illâ ſuppoſitione, poſſe quidem liberè Deum amare & mereri, non tamen peccare, & liberè omittere.

109. Dices: Qui poteſt, & non facit id ad quod ſe teneri cognoſcit, non excuſatur à culpa, juxta illud Jacobi 4: *Scienti bonum & non facienti*,

peccatum eſt illi: Sed talis homo poſſet actum amoris elicere, quia, ut ſupponimus, eſſet inſtructus auxilio ſufficienti; & ad id ſe teneri cognoſceret, cùm etiam ſupponamus illum ad hujus præcepti obligationem advertere: Ergo non excuſaretur à culpa, ſed omiſſio hujus præcepti eſſet tunc peccaminoſa & culpabilis. A

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Qui poteſt & non facit negatione libera & voluntaria in actu ſecundo, concedo: negatione non liberâ & non voluntaria in actu ſecundo, nego: in caſu autem poſito negatio illa dilectionis Dei non eſſet libera, nec voluntaria in actu ſecundo, ſed tantùm in actu primo, defectu actûs poſitivi, à quo exercitium libertatis inciperet; poteſtas enim ad impediendam omiſſionem, tantùm illam conſtituit liberam in potentia & actu primo, non autem in exercitio & in actu ſecundo. B

110. Objicies ultimò: Homo poteſt peccare peccato omiſſionis, exercendo actum, qui nec ſit cauſa, nec occaſio illius: Ergo & nullum omnino actum eliciendo. Conſequentia videtur legitima; cùm actus, qui nec eſt cauſa, nec occaſio omiſſionis, non magis in eam influat, quàm ſi nullus omnino daretur. Antecedens verò hoc exemplo ſuadetur: Poteſt aliquis Sacerdos velle aperire breviarium, ſuſpendendo tamen voluntatem recitandi, vel omittendi officium: ſi igitur ille perſeveret in tali ſuſpenſione uſque ad mediam noctem, & non recitet officium, peccat peccato omiſſionis, & tamen non elicit actum qui ſit cauſa vel occaſio illius; apertio enim breviarij non poteſt dici cauſa vel occaſio omiſſionis officij, cùm potiùs ſit diſpoſitio & præparatio ad ejus recitationem. C

111. Reſpondeo primò impoſſibile eſſe, quòd ſacerdos aperiendo breviarium poſſit ſuſpendere voluntatem omittendi, vel recitandi officium, ſine aliquo actu voluntatis, quo formaliter aut virtualiter talem ſuſpenſionem velit: nam ut ſupra ex Caietano dicebamus, voluntas neque ſeipſam, neque alias potentias poteſt ſuſpendere, niſi mediante actu quo directè vel indirectè talem ſuſpenſionem velit.

112. Reſpondeo ſecundò, quòd licèt apertio illa breviarij non ſit per ſe & ex natura ſua, cauſa, vel occaſio omiſſionis officij, per accidens tamen, & ratione circunſtantiarum, poteſt eſſe cauſa illius, ex ſuppoſitione ſcilicet quòd perſeveret uſque ad tempus, in quo urget præceptum recitationis officij, vel in quo ampliùs tale præceptum adimpleri nequeat, ut in caſu propoſito contingit.

ARTICVLVS III.

An omnis actus conjunctus cum omiſſione, & cum obſervantia præcepti affirmativi incompoſſibilis, ſit in ſe malus, & habeat aliam malitiam à malitia omiſſionis?

PRO reſolutione hujus difficultatis notandum eſt, actus incompoſſibiles cum adimpletione præcepti, poſſe dupliciter conjungi cum omiſſione, ſcilicet ut cauſas, vel occaſiones ipſius, ſicut contingit cùm quis propter ludum aut ſtudium non audit ſacrum; & concomitanter tantùm, ut ſi quis ſtatuat non audire ſacrum, vel propter pluviam, vel propter laborem itineris, & deinde ne maneat otioſus, dum tempus adimplendi præceptum inſtat, det operam ludo vel ſtudio. Hoc præmiſſo, ſit E

§. I.

Statuitur prima concluſio.

DIco primò, actum qui eſt cauſa vel occaſio omittendi, etſi ex ſua ſpecie & objecto ſit bonus, vitiari ex omiſſione, & eſſe peccatum: actum verò qui nullatenus in omiſſionem influit, ſed ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habet, niſi aliàs malus ſit, peccatum non eſſe, nec ex omiſſione, cui per accidens conjungitur, vitiari. 113.

Hæc concluſio communis eſt apud Theologos, & adeò certa, ut ſolâ explicatione indigeat. Sit ergo caſus, quòd aliquis propter deſiderium & aviditatem ſtudendi omittat miſſam, dicimus quòd ſtudium illud eſt malum; quia quamvis de ſe bonum, vitiatur dum eſt ratio volendi aliquid malum, nimirum miſſæ omiſſionem: ſicut eleemoſyna, quamvis de ſe bona & honeſta, vitiatur dum movet hominem ad furtum; & univerſaliter bona intentio ex prava electione vitiatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum oſtendimus. Si verò poſtquam homo ob pigritiam, vel laborem itineris, aut cõſimilem cauſam, decrevit non intereſſe ſacro, tunc tempore quo urget præceptum audiendi miſſam, ſtudeat, vel in aliquo honeſto opere ſe exerceat, dicimus quòd opus illud non vitiatur: quia ſuppoſitâ aliâ voluntate omittendi miſſam, materialiter & per accidens ſe habet ad ejus omiſſionem, & nullo modo in eam influit; aliàs ſi omnis actus concomitans omiſſionem, ex illa vitiaretur, ſequeretur illum, qui ſtatuit non audire ſacrum, debere tunc omnem alium actum quantumvis ex ſe honeſtum ſuſpendere, & manere otioſum; quandoquidem ſi aliquem exerceret, in ipſo peccaret. *Diſp. 6. art. 1.*

Dices: D. Thomas qu. 2. de malo art. 1. ad 7. ait: *Hoc ipſum quod eſt laudare Deum ore, poteſt malè fieri, ſi hoc fiat quando non debet, quando ſcilicet homo alia facere tenetur.* Ergo ex D. Thoma omne opus de ſe cum adimpletione præcepti incompoſſibile, exercitum tempore quo debet præceptum adimpleri, ex malitia omiſſionis vitiatur. 114.

Confirmatur ratione D. Thomæ: Omne tale opus fit tempore indebito: Ergo vitiatur ex circunſtantia temporis. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Tale opus fit tempore quo homo tenebatur facere aliud: Ergo fit tempore indebito.

Reſpondeo D. Thomam intelligendum eſſe de opere laudandi Deum de facto impediente obſervantiam præcepti affirmativi, & in omiſſionem influente; non verò de opere quod licèt ex ſe ſit incompoſſibile cum obſervantia præcepti, de facto tamen eam non impedit, nec ullo modo in ejus omiſſionem influit. 115.

Ad confirmationem diſtinguo Antecedens: fit tempore indebito, negativè & materialiter, concedo Antecedens: contrariè aut privativè & formaliter, nego Antecedens, & Conſequentiam. Nam licèt ſtudium v. g. tunc non debeatur, in quo conſiſtit eſſe negativè indebitum, & exerceatur tempore quo inſtat præceptum audiendi miſſam, ac proinde tempore indebito

materialiter, non tamen fit tempore indebito A formaliter & privativè; quia ſtudium illo tempore non prohibetur ratione ſui, ſed ratione omiſſionis, & quatenus cauſa eſt omittendi; cùmque in caſu poſito in omiſſionem non influat, conſequens fit quod non prohibeatur, ſubindeque quod non fiat tempore indebito privativè & formaliter.

116. Inſtabis: Præcipiens auditionem ſacri, prohibet omne cum illa incompoſſibile: At ſtudium factum tempore quo vrget præceptum audiendi miſſam, cum auditione ſacri incompoſſibile eſt: Ergo tunc prohibitum eſt.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Omne incompoſſibile, de facto impediens, & de facto B in omiſſionem influens, concedo Majorem: non impediens, nec influens de facto in omiſſionem, nego Majorem: & ſub eadem diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam.

117. Quæres, an poſſit aſſignari certa regula ad dignoſcendum quandonam actus, qui conjunctus eſt cum omiſſione, ſit cauſa vel occaſio illius, & quando ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habeat?

Reſpondeo, quod ſi opera cum obſervantia præcepti incompoſſibilia ſupponant in voluntate firmum & efficax decretum ſeu propoſitum non obſervandi præceptum, tunc merè per accidens & concomitanter ad ejus omiſſionem ſe C habent; quia cùm ſupponant cauſam ſufficientem omiſſionis, prædictum ſcilicet voluntatis propoſitum, in eam de facto non influunt: dummodo tamen determinatio illa voluntatis ita parùm diſtet ab executione, ut non ſit veriſimile quod mutabitur; ſi enim tam longè ab executione diſtet, ut ſit ſpes aliqua probabilis quod voluntas eam revocabit, tunc opus cum obſervantia præcepti incompoſſibile, poteſt in ejus omiſſionem influere, & ab ea vitiari. Ex quo

118. Inferes primò, eum qui prope horam duodecimam, in qua inſtabat præceptum audiendi ſacrum, ſe ſomno dedit, poſt firmum omittendi propoſitum, non peccare ſe ſomno tradendo: D quia in tam brevi tempore nulla eſt ſpes mutandi propoſitum, ſed eſt certò perſeveraturum moraliter, ac proinde ſomnus non cenſetur tollere potentiam moralem adimplendi præceptum, ſed ablatam ſupponere.

119. Inferes ſecundò, Clericum navigantem, poſt decretum efficax nunquam recitandi horas canonicas in tota navigatione, peccare mortaliter projiciendo breviarium in mare: quia in tam longa temporis mora, quâ navigatio menſuratur, poſſet retractare propoſitum, & eſt veriſimile quod illud mutaret; per projectionem verò breviarij neceſſitatur ad omiſſionem præcepti, quamvis mutet propoſitum, & per conſe- E quens hujuſmodi projectio eſt cauſa omiſſionis. Idem dicendum eſt de eo qui ducit uxorem poſt votum caſtitatis, etiamſi antea ſtatuiſſet non ſervare votum: quia ſimiliter iſte mutare potuiſſet propoſitum, & per matrimonium quodammodo neceſſitatur ad plures actus oppoſitos voto.

120. Inferes tertiò, eum qui poſt propoſitum non reſtituendi, diſtrahit bona quæ reſtituenda erant, peccare ea diſtrahendo: tum quia utitur alienis bonis, domino invito, quod eſt intrinſecè malum: tum etiam quia potuiſſet retractare propoſitum non reſtituendi, & eſt veriſimile quod mutaſſet: per diſtractionem verò bonorum, impoſſibilem reddidit eorum reſtitutionem.

Inferes quartò, eum qui vovit ſtudere tempore quo domi occupatus non eſt, teneri ex voto ad ſtudendum, durante firmo propoſito omittendi ſacri auditionem: quia ſtudium cùm peccatum non ſit, ſed opus honeſtum, eſt materia congrua voti. 121.

Inferes quintò, non peccare ludentes cum eo qui poſt firmum decretum non audiendi ſacrum ſe ludo dedit: nam, ut patet ex dictis, talis homo ludendo non peccat, eò quòd ludus in tali caſu in omiſſionem miſſæ non influat, ſed ad eam merè per accidens & concomitanter ſe habeat: Ergo nec alij cum eo ludentes, & in ludo cum eo participantes; eatenus enim iſti peccarent, quatenus ad illius peccatum concurrerent; quod in tali caſu non accidit. 122.

§. II.

Secunda concluſio ſtabilitur.

DIco ſecundò, actum ex ſe bonum, aut indifferentem, ex quo cauſatur omiſſio, unam tantùm ſpecie malitiam moralem habere, ſumptam ex omiſſione quam cauſat, & ex contrarietate ad virtutem quâ prohibetur omiſſio. Eſt contra Henricum, & Gabrielem, quibus ex Recentioribus ſubſcribunt Suarez hîc diſp. 3. ſect. 3. num. 4. & Granado diſput. 3. ſect. 3. num. 12. aſſerentes actum qui eſt cauſa omiſſionis, duplicem habere malitiam ſpecie diverſam; unam ex omiſſione quam cauſat, & alteram oppoſitam illi virtuti à qua procederet actus, ſi malam omiſſionem non cauſaret: v. g. ſtudium cauſans omiſſionem ſacri, non ſolùm eſſe contra religionem, quâ præcipitur auditio miſſæ, ſed etiam contra ſtudioſitatem, quæ inordinatum ſtudendi amorem regulare & moderari debet. 123.

Noſtra tamen concluſio communis eſt apud Doctores, & facilè poteſt ſuaderi. Qui omittit ſacrum propter ſtudium, non magis peccat, quàm peccaret, ſi manendo otioſus abſque tali actu ipſum omitteret, ut videtur per ſe notum: Sed ſi omitteret ſacrum abſque tali actu per ſolam otioſitatem, committeret unicum peccatum, ſcilicet contra virtutem religionis: Ergo & qui omittit ſacrum propter ſtudium, ſolùm contra virtutem religionis peccat, non verò contra virtutem ſtudioſitatis. 124.

Confirmatur: Ex contraria ſententia ſequitur illum qui omittit ſacrum, teneri in confeſſione explicare motivum quod habuit omittendi, an ſcilicet omiſerit illud ad ſtudendum, lùdendum, vel ad ſomno & otio indulgendum: Sed hoc eſt contra communem Theologorum ſententiam, & fidelium praxim, qui nunquam hæc motiva explicant in particulari, ſed ſolam omiſſionem præcepti: Ergo &c. Sequela patet: nam juxta Tridentinum tenetur homo in confeſſione aperire numerum peccatorum, & omnes circunſtantias ſpeciem mutantes: Sed diverſa illa motiva, ex quibus omiſſio ſacri procederet, eſſent diverſæ circunſtantiæ finis ſpeciem mutantes: Ergo teneretur homo illa in particulari in confeſſione explicare. 125.

Probatur ſecundò concluſio: Si ob aliquam rationem ſtudium eſſet in eo caſu contra ſtudioſitatem, maximè quia rectitudine hujus virtutis careret; nam cùm bonitas & malitia non poſſint in eodem actu componi (ut in tract. de moralitate actuum humanorum contra Cajetanum Diſp. 4. art. 1.) 126.

oſtendimus) eo ipſo quod ſtudium eſt malum ex omiſſione ſacri quam cauſat, non poteſt honeſtate morali ſtudioſitatis gaudere: Sed hæc ratio nulla eſt: Ergo &c. Major continet præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ, Minor verò ſuadetur. Audiens ſacrum die feſto ex motivo vanitatis, privat auditionem ſacri rectitudine religionis, cùm tale motivum eam vitiet; & tamen auditio ſacri contra religionem non eſt, nec contra præceptum Eccleſiæ; aliàs ſic audiens illud violaret, & conſequenter peccaret mortaliter, quod à nullo Theologorum admittitur: Ergo ex eo quod ſtudium omiſſionem cauſans, careat honeſtate morali virtutis ſtudioſitatis, non rectè infertur eſſe contra iſtam virtutem, & duplicem malitiam ſpecie diverſam habere, unam contra religionem, & alteram contra ſtudioſitatem.

A B

§. III.

Solvuntur objectiones.

127. OBIICIES primò: Omittens ſacrum propter ſtudium, hoc facit ex nimio affectu ſtudendi: Sed ad virtutem ſtudioſitatis pertinet nimietatem in affectu ſtudendi corrigere & moderari: Ergo qui omittit ſacrum propter ſtudium, facit contra virtutem ſtudioſitatis, & non ſolùm contra virtutem religionis; ſubindeque ſtudium miſſæ omiſſionem cauſans, duplicem habet malitiam ſpecie diverſam, unam contra religionem, & alteram contra ſtudioſitatem.

C

128. Confirmatur: Studere tempore indebito eſt contra ſtudioſitatem, cùm ob malam temporis circunſtantiam poſſit contra hanc virtutem peccari: At ſtudens tempore quo urget præceptum audiendi ſacrum, ſtudet tempore indebito, ut de ſe patet: Ergo contra ſtudioſitatem delinquit.

129. Ad objectionem reſpondeo, nimietatem in affectu ſtudendi duplicem eſſe; una eſt intra propriam materiam, quando ſcilicet quis ſtudet res prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem ſuperant; altera intra propriam materiam non eſt, ſed ad aliam transfertur; ut quando quis ſtudet, & à ſtudio impeditur obſervantia præcepti ſpectantis ad materiam alterius virtutis: prima conſtituit vitium curioſitatis, & per virtutem ſtudioſitatis corrigitur; ſecunda non à ſtudioſitate, ſed ab illa virtute, cujus præceptum per ſtudium impeditur, corrigi debet: & hujus conditionis eſt nimietas affectûs ſtudendi, impediens ſacri auditionem, quando inſtat præceptum; quare non per ſtudioſitatem, ſed per religionem corrigitur. Unde ad confirmationem nego Majorem: circunſtantia enim indebiti temporis eſt circunſtantia extranea reſpectu ſtudij, quia ſtudium per ſe nullum tempus determinatè excludit; & ideò prohibere hanc circunſtantiam, non eſt munus ſtudioſitatis, ſed alterius virtutis, cujus præceptum per ſtudium impeditur: ſicut non pertinet ad juſtitiam prohibere circunſtantiam ſacrilegij, vel ſcandali, quibus poteſt vitiari juſtitiæ actus (aliàs peccaret contra juſtitiam qui redderet debitum uxori cum ſcandalo, vel qui in loco ſacro redderet) ſed ad virtutem religionis & charitatis: quia ſcilicet hujuſmodi circunſtantiæ non continentur intra propriam materiam juſtitiæ, ſed ipſi extraneæ ſunt.

D E

130. Objicies ſecundò: Qui propter ſtudium tranſgreditur præceptum audiendi ſacrum, conſtituit in ſtudio rationem ultimi finis, diligendo illud plus appretiativè quàm Deum, qui eſt auctor illius præcepti: Sed diligere hoc modo ſtudium, & quamlibet rem creatam, eſt ſpeciale peccatum oppoſitum virtuti charitatis, quæ præcipit diligere Deum ut finem ultimum, & prohibet conſtituere hujuſmodi finem in aliqua creatura: Ergo in illo actu eſt duplex malitia ſpecie diverſa, alia contra religionem, & alia contra charitatem.

Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem: Cùm enim averſio à Deo ut ultimo fine ſit generalis conditio conſequens omnia peccata mortalia, non dat actui peccaminoſo ſpecialem malitiam contra charitatem, niſi à peccante expreſsè & directè volita ſit; quod nunquam aut rarò contingit. 131.

Objicies tertiò: Actus qui fit quando non debet, independenter à quocumque malo effectu malus eſt: Sed actus ſtudendi tempore quo urget præceptum audiendi ſacrum, fit quando non debet; dictat enim ratio ut talis actus tunc non fiat: Ergo independenter ab omiſſione ſacri eſt malus, ſubindeque malitiâ alterius ſpeciei à malitia omiſſionis. 132.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: actus qui fit quando non debet, independenter à quocumque malo effectu eſt malus, ſi independenter ab ipſo effectu fiat quando non debet, concedo Majorem: ſi in hoc quod eſt fieri quando non debet, dependeat ab ipſo effectu, nego Majorem. Unde cùm ſtudere tempore quo urget præceptum audiendi ſacrum, ideò præcisè fiat quando non debet, quia ſtudere tunc eſt cauſa omiſſionis ſacri, tale ſtudium non poteſt intelligi vitiatum independenter ab omiſſione, neque aliunde præterquam ab omiſſione habere malitiam. 133.

Objicies ultimò: Studium cauſans omiſſionem ſacri, caret rectitudine ſtudioſitatis quam debet habere; non enim ſtat bonitas moralis cum malitia morali ſimul in eodem actu, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum oſtendimus: Ergo eſt peccatum non ſolùm contra religionem, ratione omiſſionis ſacri quam cauſat, ſed etiam ratione ſui contra ſtudioſitatem; & conſequenter duplicem habet malitiam ſpecie diverſam. 134. *Diſp. 4. art. 1.*

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: caret rectitudine præceptâ, nego Antecedens: rectitudine non præceptâ, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam, quia ſolùm carentia rectitudinis præceptæ peccatum eſt; præcepto autem ſtudioſitatis non mandatur bonitas moralis actûs, ſed ſubſtantia actûs ſimul cum circunſtantiis intra propriam materiam debitis: ſicut præcepto audiendi ſacrum non mandatur moralis bonitas auditionis ſacri, ſed ſolùm ſubſtantia auditionis, cum circunſtantiis debitis intra propriam materiam; aliàs qui audiret ſacrum ex fine inanis gloriæ, præceptum Eccleſiæ violaret: quod nullus docuit. 135.

Vel ſecundò reſpondeo diſtinguendo Antecedens: ſtudium cauſans omiſſionem ſacri, caret rectitudine ſtudioſitatis, ratione oppoſitionis cum illa, nego Antecedens: ratione oppoſitionis indirectæ cum alia virtute, concedo Antecedens, & nego Conſequentiam. Itaque ad bonitatem moralem ſtudij requiritur conformitas cum regulis ſtudioſitatis directè, & indirectè 136.

negatio difformitatis cum præceptis aliarum virtutum: unde poteſt ſtudio talis bonitas moralis non convenire, vel ratione contrarietatis cum regulis ſtudioſitatis, vel ratione difformitatis cum regulis aliarum virtutum: quando primo modo non convenit, malitia contra ſtudioſitatem reperitur in actu ſtudij; quando autem ſecundo modo, eſt in tali actu negatio bonitatis moralis virtutis ſtudioſitatis, non verò malitia contra hanc virtutem.

137. Dices: Bonitas moralis ſtudioſitatis conſiſtit in conformitate cum regula illius: Ergo ſi ſtudium in illo caſu eſt conforme tali regulæ, gaudet bonitate morali ſtudioſitatis; & ſi non conformatur illi, eſt malus malitiâ oppoſitâ tali virtuti.

Reſpondeo primò, bonitatem moralem petere formalem conformitatem actûs cum regula; ut autem actus malus non ſit, ſufficere materialem conformitatem, quia hæc ſola præcipitur. Cæterùm quando ſtudium influit in omiſſionem culpabilem, eſt ſolùm materialiter conforme regulæ ſtudioſitatis, & ideò nec eſt bonum bonitate morali ſtudioſitatis, nec malum malitiâ illi oppoſitâ.

Vel ſecundò reſpondeo, ad bonitatem moralem ſtudioſitatis requiri conformitatem cum regula illius directè, & de connotato negationem difformitatis cum præceptis aliarum virtutum: unde licèt voluntas ſtudendi ſit in caſu allato conformis regulis ſtudioſitatis, non gaudet tamen honeſtate morali illius, quia eſt difformis regulæ religionis.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

138. EX dictis intelliges actum qui eſt cauſa omittendi, & ipſam omiſſionem, non ſolùm unum ſpecie, ſed etiam numero peccatum moraliter reputari; niſi aliàs actus, qui eſt cauſa omittendi, ex ſua ſpecie & objecto ſit malus; unde in confeſſione non eſt neceſſe explicare actum ex quo cauſatur omiſſio, ſi ex ſua ſpecie & objecto non ſit malus, ſed ſufficit ipſam actûs debiti omiſſionem declarare.

Patet hoc corollarium: Nam ita ſe habent actus qui eſt cauſa omittendi, & ipſa omiſſio, ſicut actus interior voluntatis, & actus exterior ab eo cauſatus, vel ſicut imperium, & actus imperatus: Atqui actus interior & exterior non ſunt duo numero peccata, ſed ex illis unum numero peccatum in genere moris conſurgit, quod in interiori incipit, & in exteriori conſummatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum viſum eſt: item imperium & actus imperatus, v. g. intentio & electio, moraliter loquendo unum tantùm numero peccatum cenſentur; quia ubi ſunt multa propter unum, præſertim in moralibus, non cenſetur eſſe niſi unum, ut docet D. Thomas in 2. diſt. 42. qu. 1. art. 1. his verbis: *Contingit eſſe actus plures ſecundùm quod ad genus naturæ referuntur, qui tamen ſunt unum ſecundùm quod in genere moris conſiderantur; ut patet in eo qui furatur, quia omnes actus ejus qui ad finem furti ordinantur, peccatum ſunt, cùm mala intentione fiant; qui poſſunt valde multi eſſe, & tamen omnes computantur ut unum peccatum; quia non habent rationem peccati, niſi ſecundùm quod per unam voluntatem in unum perverſum finem ordinantur.* Ergo actus qui eſt cauſa omittendi, & ipſa omiſſio, unicum numero peccatum moraliter reputantur.

Diſp. 7. art. 1.

139. Ex quo inferes, quod licèt actus, qui eſt cauſa omittendi, materialiter & in eſſe phyſico commiſſio ſit, utpote actus realis & poſitivus; formaliter tamen & in eſſe moris, ſeu in ratione peccati, non debet dici commiſſio, ſed omiſſio. Ratio eſt, quia ut jam oſtendimus, prædictus actus conſtituit unum peccatum cum omiſſione: Sed peccatum per omiſſionem conſtitutum, abſolutè eſt peccatum omiſſionis, & non commiſſionis: Ergo & actus qui eſt cauſa omittendi, moraliter & in eſſe peccati conſideratus, non eſt commiſſio. Unde ſi abſolutè de prædicto actu quæratur, an ſit omiſſio vel commiſſio? congruè reſpondebitur eſſe commiſſionem, & non omiſſionem. Si autem inquiratur, quodnam peccatum ſit? reſpondendum eſt, eſſe peccatum omiſſionis, & non commiſſionis.

ARTICVLVS IV.

An omittens ex cauſa voluntaria, peccet non ſolùm quando apponit cauſam, ſed etiam quando de facto omittit?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur.

140. SVPPONIMVS tanquam certum, quod omittens actum debitum peccat, cùm voluntariè apponit cauſam omiſſioni culpabili, etiamſi de facto non ſequatur omiſſio: v. g. ille qui horâ matutinâ ſomno ſe tradit, prævidens quod non evigilabitur uſque ad veſperam, ſubindeque quod ſacrum omittet, peccat cùm voluntariè ſomno ſe tradit, etſi fortè poſtea contingat ipſum ab aliquo evigilari, & ſacrum non omittere. Nam voluntas expreſſa omittendi actum debitum verè eſt peccatum, etiamſi de facto non ſubſequatur omiſſio: ſicut voluntas furandi, vel occidendi, peccatum eſt, quamvis de facto nec furtum, nec homicidium ſequatur: Ergo pariter voluntas interpretativa aut virtualis omittendi actum debitum, peccatum erit, quamvis non ſequatur omiſſio de facto. Atqui (ſubſumo) qui dat cauſam omiſſioni culpabili, virtualiter & interpretativè vult omiſſionem: Ergo peccat cùm dat cauſam omiſſioni culpabili. Unde ſolùm difficultas eſt, an etiam peccet quando de facto ponitur ipſa omiſſio: cùm enim interdum non ſit tunc ſui compos, & careat uſu rationis & libertatis, ut patet cùm quis inſtante præcepto audiendi miſſam, dormit, vel ebrius eſt; videtur eſſe incapax peccandi, & ipſa omiſſio non videtur poſſe eſſe in ſeipſa formaliter peccatum, ſed duntaxat in ſua cauſa, in qua eſt voluntaria. Ita ſentiunt ex antiquis D. Bonaventura, Alenſis, Major, Paludanus, & ex Recentioribus Curiel, Vazquez, Granado, & alij. Nihilominus

Dico: Omiſſio in ſomno contingens, verè imputatur ad culpam, tempore quo inſtat præceptum, & non ſolùm eſt effectus peccati. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ, quibus ſubſcribunt Suarez, Valentia, Salas, Lorca, & plures alij.

141. Probatur primò concluſio authoritate divi Thomæ, qui eam pluribus in locis docet, præſertim 2. 2. qu. 79. art. 3. ad 3. his verbis: *Dicunt*

quidam quod tunc incipit peccatum omiſſionis, quando aliquis ſe applicat ad actum illicitum & incompoſſibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum: quia dato quod excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas, (affert in exemplum aliquem qui ſerò ſe inebriavit, & non poteſt ſurgere ad matutinas, ut debet) *non omitteret: unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omiſſio, ſed omiſſionis cauſa. Vnde dicendum eſt, quod omiſſio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi, tamen propter cauſam præcedentem, ex qua omiſſio ſequens redditur voluntaria.* Quibus verbis S. Doctor non ſolùm concluſionem noſtram expreſſit, ſed etiam rationem fundamentalem ipſius inſinuavit. Nam ut aliquid ſit in ſe formaliter peccatum, ſufficit quod indirectè & in ſua cauſa liberum & voluntarium ſit: Sed omiſſio ſacri, contingens in ſomno, indirectè & in ſua cauſa voluntaria eſt; cùm ſupponamus omittentem, quando ſe ſomno dedit, illam prævidiſſe: Ergo illa in ſe formaliter peccatum eſt, ſubindeque omittens non ſolùm peccat quando apponit cauſam, ſed etiam quando de facto omittit, etſi tunc dormiat, & ſui compos non ſit. Minor & Conſequentiæ patent: Major autem, in qua eſt difficultas, variis exemplis declaratur & ſuadetur. In primis enim pollutio nocturna in ſomno contingens, licèt non ſit in ſe formaliter libera & voluntaria, quia tamen eſt libera & voluntaria in ſua cauſa, putà in turpi cogitatione, vel in tactu impudico, aut alio conſimili actu, peccatum eſt, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 80. art. 7. Item ſi quis voluntariè ſe inebriet, aut ſomno committat, prævidens quod in ebrietate vel in ſomno faciet homicidium, non ſolùm peccat quando dat cauſam, ſed etiam quando de facto occidit, quamvis tunc nullam habeat libertatem formalem: quia ſcilicet talis occiſio in ſua cauſa libera & voluntaria eſt: unde ſi occidat clericum, manet excommunicatus, ut docent Gloſſa in cap. *Mulieres* de ſentent. excom. Paludanus in 4. diſt. 18. qu. 3. art. 2. Sylveſter verbo *excommunicatio* num. 3. & alij. Similiter ſi virgo eo animo ſe inebriet, aut ſomno committat, ut ebria vel dormiens à viro defloretur, non ſolùm peccat quando ſe inebriat, vel ſomno committit, ſed etiam in ipſa defloratione; cùm per illam amittat irreparabiliter virginitatem, quæ extra matrimonium non niſi per peccatum amittitur, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 152. art. 3. & in 4. diſt. 33. qu. 3. art. 1. Denique quando aliquis peccat ex ignorantia, actus peccati eſt ſolùm indirectè voluntarius, & in ſua cauſa, nempe in ignorantia: Ergo ad peccatum ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa.

142. Confirmatur: Non plus voluntarij requiritur ad peccandum, quàm ad merendum, vel ad validè recipendum aut conficiendum ſacramentum: Sed ad merendum, & ad recipiendum aut conficiendum validè ſacramentum, ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa: Ergo & ad peccandum. Major patet: Minor probatur quoad primam partem. Martyr in inſtanti mortis meretur coronam martyrij, aut ſaltem in eo inſtanti in quo vulnus lethale recipit, in quo tamen multoties poteſt eſſe privatus rationis uſu ex inflicto vulnere; ex eo autem meretur, quia voluntariè ſuſtinuit ſibi vulnus illud infligi: Ergo ad merendum ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa. Quoad ſecundam partem etiam ſuadetur: Si aliquis habeat intentionem ſuſcipiendi baptiſmum, & eâ non retractatâ incidat in amentiam, & ſic baptizetur, validum recipiet ſacramentum, & verè baptizatus erit. Item Sacerdos, qui animo celebrandi accedit ad altare, & mente diſtractus, ac ſine advertentia, verba conſecrationis profert, verè conficit ſacramentum, ut communiter docent Theologi; & nihilominus illa prolatio non eſt formaliter libera in ſe, ſed tantùm virtualiter vel in cauſa, quia libertas formalis nequit eſſe ſine formali advertentia: Ergo ad validè recipiendum vel conficiendum ſacramentum, ſufficit voluntarium indirectum & in cauſa.

143. Probatur ſecundò concluſio ex duplici abſurdo & inconvenienti, quod ſequitur ex adverſa ſententia. In primis enim ſi omittere ſacrum tempore ſomni ex cauſa voluntaria, non eſſet in ſe formaliter peccatum, ſed duntaxat peccati effectus, non eſſet etiam peccatum velle ſic omittere, & talem omiſſionem deſiderare: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, Sequela Majoris probatur. Effectus peccati, qui in ſeipſis peccata non ſunt, ſed tantùm in ſua cauſa, licitè poſſunt deſiderari; licèt enim mulieri, quæ per adulterium concepit, deſiderare partum, quamvis ſit effectus peccati adulterij, & peccatum in illo. Item licet ei qui contra Eccleſiæ præceptum comedit carnes feriâ ſextâ, deſiderare nutriri ex illis & augeri, quamvis hujuſmodi nutritio & augmentatio ſint effectus comeſtionis peccaminoſæ: Ergo ſi omiſſio ſacri, tempore ſomni ex cauſa voluntaria contingens, non ſit in ſe formaliter peccatum, ſed tantùm effectus peccati, licitè deſiderari poterit.

144. Deinde ſi talis omiſſio non eſſet in ſe formaliter peccatum, ſed tantùm in ſua cauſa, non eſſet neceſſarium illam in confeſſione explicare, ſed ſufficeret exprimere cauſam ex qua ſecuta eſt: At hoc dici nequit, cùm ſit contra communem uſum & pœnitentium timoratæ conſcientiæ, & prudentum Confeſſariorum, qui de hujuſmodi omiſſionibus externis, poſt manifeſtationem affectuum, ſolent interrogare pœnitentes: Ergo &c.

145. Probatur tertiò concluſio: Si eſſet lata excommunicatio adversùs eos qui non audiunt miſſam in die feſto, nullus eam incurreret propter ſolam volitionem non audiendi, nec propter ſolam cauſæ appoſitionem, ſed tantùm quia tempore quo obligat præceptum, non poneret actum debitum, ſeu non audiret ſacrum: Ergo cùm excommunicatio incurratur propter peccatum completum, conſummatum, & perfectum, tunc eſſet formaliter & completè peccatum omiſſionis, non verò quando voluntariè ponerétur cauſa illius.

146. Denique ſuaderi poteſt concluſio: Iſte actus, *Volo omittere ſacrum in die feſto, cùm fuero ſomno aut ebrietate correptus*, malus & peccaminoſus eſt: Ergo & ipſa omiſſio ſacri, in ſomno aut ebrietate voluntaria contingens, peccaminoſa erit. Antecedens eſt certum: Conſequentia verò probatur. Bonitas & malitia actûs voluntatis, dependet ex objecto, ſeu ex re volita; unde repugnat aliquem actum voluntatis habere malitiam, niſi res, directè vel interpretativè volita, mala ſit: Sed objectum hujus actûs, *Volo omittere ſacrum in die feſto, cùm fuero ſomno aut ebrietate correptus*, eſt ipſa omiſſio ſacri, in ſomno aut ebrietate voluntaria contingens:

Ergo

Ergo ſi talis actus ſit malus & peccaminoſus, A ipſa quoque omiſſio ſacri in ſomno aut ebrietate voluntaria contingens, mala & peccaminoſa erit, ſubindeque peccatum, & non ſolùm peccati effectus

§. II.

Solvuntur objectiones.

147. OBICIES primò: De ratione actualis peccati eſt libertas actualis: At omiſſio in ſomno eveniens, non eſt actualiter libera: Ergo nec actuale peccatum. Major videtur certa: quia peccatum eatenus eſt peccatum, quatenus eſt voluntarium & liberum: Ergo nequit eſſe actuale peccatum ſine libertate actuali. Minor autem probatur multipliciter. Primò, illud eſt actualiter liberum, quod eſt actu in hominis poteſtate quoad eſſe & non eſſe: At omiſſio in ſomno non ſic ſubjacet hominis poteſtati: Ergo non eſt actu libera. Secundò, Abſque actuali judicio rationis non ſtat actualis libertas: At in ſomno non eſt actu judicium rationis: Ergo nec eſt libertas actualis. Tertiò, Libertas non convenit intrinſecè omiſſioni exteriori, ſed extrinſecè per denominationem ab actu interiori voluntatis intrinſecè libero: At in ſomno nullus exiſtit actus voluntatis interior, intrinſecè liber: Ergo nec C omiſſio exterior eſſe poteſt actu libera per denominationem extrinſecam.

148. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: de ratione actualis peccati eſt libertas actualis, in ſe vel in cauſa, concedo Majorem: in ſe ſemper, nego Majorem: ut enim in prima probatione concluſionis oſtendimus, & variis exemplis declaravimus, ut aliquid ſit formaliter & actualiter peccatum, ſufficit quod indirectè & in ſua cauſa voluntarium ſit & liberum. Similiter diſtinguo Minorem: omiſſio in ſomno eveniens non eſt actualiter libera, in ſe, concedo Minorem: in ſua cauſa, nego Minorem. Ad cujus primam probationem, quatenus diſtinctioni traditæ ob- D ſtare poteſt, reſpondeo veram eſſe Majorem de actu libero in ſe, falſam autem de libero ſolùm in cauſa; ad hoc enim ſufficit fuiſſe in hominis poteſtate ponere & non ponere cauſam, etſi cauſâ ſemel poſitâ non ſubſit ejus poteſtati quoad eſſe & non eſſe: cùm enim hæc impotentia ex cauſa homini libera & voluntaria oriatur, obſtare nequit actualiter libero in cauſa, etſi obſtet actualiter libero in ſe.

Ad ſecundam probationem diſtinguo Majorem: abſque actuali judicio rationis non ſtat actualis libertas, in ſe, concedo Majorem: actualis libertas in cauſa, & per denominationem ab illa, nego Majorem; ad hunc enim modum libertatis ſufficit præceſſiſſe judicium indifferens ad liberam volitionem cauſæ: & conceſſa Minori, diſtinguo Conſequens diſtinctione Majoris.

Ad tertiam conceſſa Majori, diſtinguo Minorem: in ſomno nullus exiſtit actus interior voluntatis, exiſtentiâ phyſicâ, concedo Minorem: exiſtentiâ morali, nego Minorem, & Conſequentiam. Nam licèt actus voluntatis, quo fuit volita cauſa omiſſionis, non exiſtat phyſicè in ſomno, exiſtit tamen moraliter, quatenus priùs extitit, & retractatus non eſt, & ab illo ſic exiſtente denominatur omiſſio peccaminoſa & libera per denominationem extrinſecam.

149. Inſtabis: Ex hac doctrina & ſolutione ſequitur omiſſionem contingentem in ſomno, ſolùm eſſe peccaminoſam in cauſa, non verò in ſeipſa: Sed hoc non eſt dicendum, aliàs incideremus in ſententiam quam impugnamus, cùm Adverſarij non negent talem omiſſionem eſſe peccatum in cauſa, ſed tantùm in ſe ipſa: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Eatenus aliquid eſt peccatum, quatenus eſt voluntarium: Ergo ſi omiſſio contingens in ſomno non ſit voluntaria in ſe, ſed in ſua cauſa, non erit peccaminoſa in ſe, ſed tantùm in cauſa.

150. Reſpondeo diſtinguendo ſequelam Majoris pro ſecunda parte: ſequitur eſſe peccaminoſam ſolùm in cauſa, non verò in ſeipſa, à ſe, concedo ſequelam: non verò in ſeipſa, à cauſa denominante, nego ſequelam Majoris; & ſub eadem B diſtinctione Minoris, nego Conſequentiam. Magnum igitur inter noſtram & Adverſariorum ſententiam diſcrimen intercedit: Adverſarij enim taliter docent omiſſionem eſſe peccaminoſam in cauſa, quòd denominatio peccati ſiſtat in cauſa, nec tranſeat à cauſa ad omiſſionem in ſe, ſecundùm quod à ſtatu intra cauſam diſtinguitur: nos verò non ita, ſed dicimus denominationem peccati non ſiſtere in cauſa, ſed tranſire ad omiſſionem in ſe, hoc eſt quatenus à cauſa diſtinguitur; non ita quod ipſi in ſe conveniat malitia à ſe, ſed quod ipſi conveniat malitia in ſe, dependenter à cauſa, in qua libera & voluntaria eſt.

151. Objicies ſecundò, & ſimul inſtabis contra præcedentem doctrinam: Non minor libertas requiritur ad peccandum, & demerendum, quàm ad merendum: Sed ad meritum non ſufficit libertas in cauſa; aliàs poſſet dormiens, per actum quem ex cauſa voluntaria exercet, in ſomnis mereri: Ergo neque hujuſmodi libertas ſufficit ad peccandum.

152. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem: nam etiam ad meritum ſufficit libertas virtualis & in cauſa, ſi detur reſpectu actûs boni: David enim dum actu vulneravit lapide Philiſthæum, actu meruit, etiamſi infixio illius vulneris non fuerit ei libera in ſe ipſa, ſed tantùm in ſua cauſa, nempe in emiſſione lapidis; ſemel namque jacto lapide, non ampliùs fuit in poteſtate ejus Philiſthæum non vulnerare. Eodem modo ſi quis dormiens exerceat ex cauſa voluntaria actum circa bonum objectum, nullâ circunſtantiâ vitiatum, & qui in vigilia fuerit per ſe intentus, ſatis probabile eſt poſſe talem actum denominari bonum & meritorium extrinſecè à bonitate & merito ipſius cauſæ, ut inſinuat S. Thomas qu. 28. de veritate art. 3. ad 7. Si quis etiam ſe traderet ſomno, cum voluntate patiendi martyrium, & poſtea durante ſomno in odium fidei occideretur, tunc mereretur coronam martyrij, quia intentio illa moriendi pro Chriſto, moraliter tunc perſeveraret, neque per ſomnum interrumperetur.

153. Objicies tertiò: Si ebrius aut dormiens ratione actus præcedentis poſſit in ſomno & ebrietate peccato commiſſionis aut omiſſionis peccare, poterit etiam ſacerdos ebrius aut dormiens conficere ſacramentum, ſi ante ſomnum aut ebrietatem habuerit intentionem conſecrandi, & faciendi quod facit Eccleſia: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela probatur: Non minor requiritur libertas ad peccandum, quàm ad conficiendum ſacramentum: Ergo ſi libertas in cauſa ſufficiat ad peccandum, ſufficiet etiam ad validè conſecrandum;

Sed verba conſecrationis in ſomno prolata, ſunt libera in cauſa, ſi ante ſomnum præceſſit intentio conſecrandi; cùm illa in ſomno moraliter perſeveret, & per illum non interrumpatur moraliter, ut ex ſupra dictis patet: Ergo &c. A

154. Reſpondet Suarez tomo 3. in 3. p. diſp. 13. ſect. 3. concl. 1. negando ſequelam: quia (inquit) actio conficiens ſacramentum debet eſſe humana: prolatio autem verborum, à ſacerdote ebrio aut dormiente procedens, non eſt actio humana, quamvis intentio ea proferendi ſomnum aut ebrietatem præceſſerit; & ideò verum ſacramentum non poteſt conficere.

155. Sed hic Author non loquitur conſequenter ad ſua principia: Primò quia hîc nobiſcum fatetur, quod quamvis homo in ſomno aut ebrietate rationis compos non ſit, poteſt tamen actionem exteriorem peccaminoſam efficere, & conſequenter humanam, ab interiori actu ante ſomnum aut ebrietatem habito, & in ſomno aut ebrietate moraliter perſeverante, imperatam: Ergo prolatio verborum, ab ebrio aut dormiente facta, non ideò validum ſacramentum non conficit, quia actio humana non ſit, nec ab intentione præcedente ut effectus procedat. B

156. Secundò, quia tomo 2. de religione lib. 1. de honeſtate voti cap. 10. docet quod verba promiſſiva in ſomno aut ebrietate prolata, verum votum & obligationem inducunt, ſi ante ſomnum aut ebrietatem voluntas ſe illis verbis obligandi præceſſerit: Sed ut promiſſio obligatoria ſit, debet eſſe actio humana, & ab intentione obligationis inducendæ procedere: Ergo promiſſio exterior, facta in ſomno aut ebrietate, eſt actio humana, & moraliter procedit à voluntate ſomnum antecedente; & conſequenter prolatio verborum ſacramentalium, facta in ſomno aut ebrietate, humana actio eſſe poteſt, & ab intentione conficiendi ſacramentum, quæ ſomnum anteceſſit, moraliter procedere. C

157. Ratio ergo cur verba à ſacerdote ebrio aut dormiente prolata, non poſſint verum ſacramentum conficere, etſi ante ſomnum aut ebrietatem intentionem illud conficiendi habuerit, ex voluntate Chriſti petenda eſt, qui licèt prolationem verborum voluntariam ſolùm in cauſa, ad dignitatem ſacramenti elevare potuerit, id tamen noluit: tum ob reverentiam debitam ſacramentis: tum etiam quia oportuit ſacramenta confici à miniſtro, cum morali certitudine materiæ debitæ; in ſomno autem aut in ebrietate talis certitudo eſſe nequit: quamvis enim ante ſomnum, panem, & vinum pro conficiendo Euchariſtiæ ſacramento prope ſe relinqueret, poſtea in ſomno exiſtens, aliam poſſet materiam applicare, & verba ſupra illam proferre. Ob hæc ergo & alia inconvenientia, etſi verborum prolatio, à dormiente aut ebrio facta, actio humana eſſe poſſit, ſubindeque ad ſacramentum ſufficere, de facto tamen ad hoc à Chriſto inſtituta & elevata non fuit. D E

158. Addunt Salmanticenſes hîc diſput. 5. dubio 6. §. 5. ſacramenta ex parte formæ conſiſtere in verbis, quæ formaliter ſint verba humana: illa verò quæ dormiens, ebrius, vel amens proferunt, non eſſe verba formaliter, defectu actualis ſignificationis, ſed duntaxat materialiter, ſicut verba prolata à pica, vel à pſittaco, & ideò non poſſe ſacramentum conficere. Ex quibus patet ſolutio argumenti propoſiti: Reſpondetur enim negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum eſt, non ideò verba à dormiente aut ebrio prolata, non poſſe ſacramentum conficere, quòd ſufficientem libertatem habere nequeant, ſed quia vel à Chriſto inſtituta & elevata non ſunt; vel quia defectu actualis ſignificationis, non ſunt formaliter verba, ſed tantùm materialiter.

159. Objicies quartò: Sequitur ex noſtra ſententia poſſe hominem juſtificari aut juſtum eſſe eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omiſſione: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo &c. Sequela probatur: Ille qui voluntariè dedit cauſam omiſſioni culpabili, poteſt pœnitere eo tempore quo ſequitur præcepti omiſſio, vel paulò ante, ſubindeque per pœnitentiam juſtificari: Ergo ſi tunc peccet mortaliter peccato omiſſionis, eodem temporis momento poterit eſſe juſtus, & peccare mortaliter, ſubindeque ſimul in gratia & in peccato exiſtere.

160. Reſpondeo negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, illum, qui voluntariè dedit cauſam omiſſioni culpabili, non peccare peccato omiſſionis, ſi eo tempore quo ſequitur præcepti omiſſio, vel paulò ante, de cauſa omiſſioni culpabili data ipſum pœnituerit: quia retractatâ per pœnitentiam causâ effectûs peccaminoſi, & ejus voluntate, talis effectus, dum poſtea ſequitur, non eſt voluntarius, ſed potiùs involuntarius, ratione retractationis, & ſic non eſt peccatum.

161. Dices cum Vazque: Demus hominem illum ſine pœnitentia obdormire, & in ipſo ſomno antequam omiſſio peccaminoſa ſequatur, Deum illi gratiam infundere, & poſtea prædictam omiſſionem ſequi; in hoc ſaltem caſu ſequitur hominem illum juſtificari, aut eſſe juſtum, eodem temporis momento quo peccat mortaliter exteriori omiſſione; cùm in tali caſu cauſam quam voluntariè dedit omiſſioni culpabili, per pœnitentiam non retractaverit.

162. Sed negatur ſequela. Ad cujus probationem reſpondetur ipſam gratiæ infuſionem, quæ fieret in ſomnis, fore tunc virtualem retractationem prædictentis voluntatis peccaminoſæ, quâ homo dedit cauſam omiſſioni culpabili, & ideò etiam in tali caſu omiſſionem, ſecutam reddi ex vi hujus virtualis retractationis involuntariam, & per conſequens non eſſe peccatum.

163. Ex dictis in hoc articulo intelliges, quod licèt culpa omiſſionis incipiat imputari eo tempore quo quis liberè dat cauſam omiſſioni, completè tamen & perfectè non imputatur, niſi eo tempore, quo inſtat præceptum operandi, & omittitur actus debitus: ſicut licèt ille qui vult occidere aut mœchari, ſtatim in corde ſuo incipiat eſſe homicida aut mœchus, juxta illud Chriſti Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, jam mœchatus eſt eam in corde ſuo*, completè tamen & perfectè non cenſetur eſſe homicida, vel adulter, donec reipſa furtum vel adulterium commiſerit. Unde aliqui dicunt, quod quando voluntariè ponitur cauſa omiſſionis culpabilis, eſt peccatum omiſſionis quoad affectum; cùm verò inſtante obligatione præcepti affirmativi omittitur actus debitus, tunc eſt peccatum omiſſionis quoad effectum. Ex quo facilè intelliges quid velit divus Thomas loco in prima probatione concluſionis adducto, dum negat peccatum omiſſionis incipere, quando aliquis ſe applicat ad actum illicitum, & incompoſſi-

bilem cum illo ad quem tenetur: nam ibi non loquitur de peccato omiſſionis in affectu, ſed in effectu, & de illo aſſerit non incipere niſi quando omiſſio actualiter ponitur; cum quo tamen ſtat quod incipiat in affectu formali aut interpretativo, quando aliquis ſe applicat ad actum incompoſſibilem cum illo ad quem tenetur; & hoc ſatis inſinuat ibidem, dum ait, *quod omiſſio incipit imputari ad culpam quando eſt tempus operandi, propter cauſam tamen præcedentem, ex qua omiſsio ſequens redditur voluntaria:* ſi enim ex antecedenti volitione omiſſio eſt voluntaria, ex eadem etiam eſt culpabilis.

164. Si autem quæras, quas omiſſiones velit quis implicitè & virtualiter, quando vult apponere cauſam? Reſpondetur eas tantùm velle cenſeri, quas in tali cauſa prævidere & præcavere poterat. Unde quamvis quis ſuâ culpâ excommunicetur, aut mittatur in carcerem, vel capiatur ab infidelibus, aut incidat in infirmitatem, non eſt cenſendus velle omiſſionem audiendi ſacrum, quæ inde ſequitur, & poſtea peccare non audiendo: licèt enim cauſæ talis omiſſionis fuerint voluntariæ, homo tamen moraliter non poterat, nec tenebatur eam in talibus cauſis prævidere, & præcavere, cùm hoc prudentiam hominis ſuperet. Si quis tamen die feſto, quando debet ſacrum audire, vellet ludere, vel dormire, aut ſeſe inebriare, implicitè & virtualiter vellet omiſſionem ſacri, quia eam in his cauſis poterat & tenebatur prævidere, ac præcavere: & idem eſt de omiſſione recitandi horas canonicas, quando clericus projicit breviarium in mare.

ARTICVLVS V.

Vtrum peccata commiſsionis & omiſsionis, ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe moris?

165. CERTVM & indubitatum eſt, commiſſionem & omiſſionem, in eſſe phyſico conſideratas, ſpecie & pluſquam ſpecie inter ſe differre: habent enim ſe in hoc genere ſicut affirmatio & negatio, & ſicut ens & non ens, inter quæ nulla datur convenientia. Sed quia ea quæ ſunt maximè diverſa in eſſe naturæ, ſecundùm eſſe moris poſſunt ad eandem ſpeciem pertinere; *ſicut ad eandem ſpeciem homicidij pertinet jugulatio, lapidatio, & perforatio; quamvis actus ſint ſpecie differentes ſecundùm ſpeciem naturæ*, ut ait S. Doctor hîc quæſt. 72. art. 6. ideò quærunt Theologi utrum peccata commiſſionis & omiſſionis, ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe moris? v. g. an ſi medicus, cui incumbit ex officio cura infirmi, medicinas ei neceſſarias ex propoſito omittat propinare ut moriatur, & ex propoſito occidat propinando noxias, utrumque ſit ejuſdem ſpeciei in eſſe moris, & pro eodem peccato homicidij reputetur? Negant Curiel, Zumel, Vazquez, Philippus à S. Trinitate, & quidam alij Recentiores: Affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Aluarez, Martinez, Marcus à Serra, Salmanticenſes, & alij. Cum quibus

166. Dico, peccata commiſſionis & omiſſionis eſſe ejuſdem ſpeciei in genere moris, ſi ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant. Hæc eſt procul dubio mens S. Thomæ loco citato ubi ait: *Si loquamur de ſpecie peccati omiſſionis & commiſsionis formaliter, ſic non differunt ſpecie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt: avarus enim ad congregandam pecuniam & rapit, & non dat ea quæ dare debet; & ſimiliter guloſus ad ſatisfaciendum gulæ, & ſuperflua comedit, & jejunia debita prætermittit.*

Idem colligitur ex illo percelebri Ambroſij effato, *ſi non paviſti* (nempe eſurientem cùm id facere tenebaris) *occidiſti*: his enim verbis S. Doctor non obſcurè declarat eſſe ejuſdem rationis & malitiæ, omittere dare cibum egeno extremè indigenti, ac ipſum occidere, & utrumque ad ſpeciem homicidij pertinere.

Probatur etiam concluſio ratione quam S. Thomas loco citato inſinuat. Actus humani & peccata habent ſpeciem ex fine, ut patet ex art. 3. ejuſdem quæſt. & ſupra quæſt. 18. art. 4. Ergo ſi omiſſio & commiſſio ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejuſdem ſpeciei in eſſe moris. Unde cùm duplex ſit finis, operis ſcilicet & operantis; & bonitas, vel malitia, ſumpta ex fine operis, ſit actui morali eſſentialis; quando commiſſio & omiſſio ordinantur ad eundem finem operantis, ejuſdem ſpeciei accidentalis ſunt, licèt ſpecie eſſentiali in ratione peccati diſtinguantur; ut patet ſi quis omiſſionem audiendi ſacrum, & commiſſionem furti ordinet ad mœchiam, vel homicidium: quando autem ad eundem finem operis ordinantur, ejuſdem ſunt ſpeciei eſſentialis in ratione peccati, & in genere moris, ut contingit quando commiſſio & omiſſio ad idem vitium ſecundùm ſpeciem ſpectant. 167.

Poteſt adhuc ſuaderi concluſio alia ratione deſumpta ex eodem S. Doctore 2. 2. quæſt. 79. art. 1. quæ poteſt ſub hac forma proponi. Ita proportionaliter ſe habent in genere mali facere malum, & omittere bonum ex eodem motivo, putà furari, & non reſtituere, ſicut in genere boni ſe habent facere bonum, & omittere ex eodem motivo oppoſitum malum: At hæc duo non conſtituunt diſtinctas moraliter ſpecies: Ergo neque illa debent eas conſtituere. Major conſtat ex paritate rationis. Minor verò probatur ex doctrina D. Thomæ loco citato. Facere bonum & omittere malum, ſunt partes integrantes ejuſdem juſtitiæ, juxta illud Pſal. 33. *Diverte à malo, & fac bonum: Quorum utrumque* (ait ſanctus Doctor) *requiritur ad perfectum actum juſtitiæ:* Sed partes integrales alicujus totius, quatenus tales ſunt, non conſtituunt diverſas ſpecies, ſed ſpectant ad unam & eandem: ſicut partes integrales domûs, quatenus in genere artificiali ſunt, pertinent ad eandem ſpeciem artefacti; & partes integrales pœnitentiæ, ut contritio, confeſſio, & ſatisfactio, ad eandem ſpeciem ſacramenti: Ergo facere bonum, & omittere malum, non conſtituunt diverſas moraliter ſpecies, ſed ad unam & eandem virtutis ſpeciem pertinent. 168.

Hæc ratio confirmari & illuſtrari poteſt exemplo motus phyſici, quod à Salmanticenſibus adducitur. Etenim adæquata ratio iſtius motus duo includit, videlicet receſſum ſeu fugam à termino à quo, & acceſſum ac proſecutionem termini ad quem; & licèt in hoc involuantur duæ mutationes, una ab eſſe ad non eſſe, & alia à non eſſe ad eſſe, non tamen conſtituunt duas ſpecies motûs, ſed ſpectant ad unam & eandem, quæ incipit in receſſu à termino à quo, & con- 169. *Diſp. 8. dubio 1. §. 3.*

ſummatur ac completur in acceſſu & conſecu- A
tione termini ad quem; atque ita utramque mu-
tationem ad ſui plenam rationem requirit, & ex
utraque tanquam ex partibus integralibus coa-
leſcit. Ita ſimiliter in moralibus, tam reſpectu
virtutis, quàm reſpectu peccati, philoſophan-
dum eſt: nam utrumque dicit motum à contrario
in contrarium ſub eadem proportionali ratione;
peccatum enim dicit motum à bono ad oppoſi-
tum malum, virtus verò à malo ad contrarium
bonum; unde utriuſque ſpecifica ratio, ſi adæ-
quatè ſumatur, pertingere debet à ſuo termino
à quo, uſque ad proprium terminum ad quem,
totumque proceſſum, qui eſt ab uno in alium
terminum, debet includere: Cum ergo mali
proſecutio fiat per peccatum commiſſionis, & B
receſſus à bono debito per peccatum omiſſionis;
conſequens eſt, ut ſi utrumque hoc peccatum
ex eodem motivo, ac proinde in ordine ad idem
ſpecificativum procedat, utriuſque malitia ad
eandem ſpeciem moraliter pertineat, & unicum
moralem proceſſum conſtituat, in quo omiſſio
ſeu fuga boni ſe habebit per modum termini à
quo, & inchoativè, & commiſſio mali per mo-
dum termini ad quem, & formaliter ac comple-
tivè; prius enim eſt bonum deſerere, & deinde
oppoſitum malum perpetrare.

Ex quo intelliges, peccata commiſſionis &
omiſſionis, ex eodem motivo procedentia, non di-
ci peccata ejuſdem ſpeciei in eſſe moris, ex eo
quod ſint partes ſubjectivæ unicam ſpeciem con- C
trahentes (ſicut duo individua ejuſdem ſpeciei,
putà homo albus & homo niger, conveniunt in
ſpecifica ratione hominis, hæcque de quolibet
eorum integrè prædicatur, quamvis diſtinguan-
tur inter ſe accidentaliter ratione alibi & nigri)
ſed quia ſe habent ut partes integrales, ex quibus
unica in eſſe moris ſpecies peccati integratur, &
coaleſcit, ſicut ex partibus integralibus pœni-
tentiæ unicum ſacramentum conſtituitur.

170. Contra hanc concluſionem in primis obji-
ciunt Curiel & Vazquez hoc vulgare argumen-
tum. Privatio & forma poſitiva ubicumque ſint
debent diſtingui pluſquam ſpecificè, imò nec
analogicè poſſunt convenire in aliquo prædica- D
to reali, cùm enti & non enti nihil poſſit eſſe
commune: Ergo cùm malitia peccati commiſ-
ſionis ſit forma poſitiva, omiſſio verò ſit priva-
tio, in nullo poterunt convenire, nec proinde
eſſe ejuſdem ſpeciei.

171. Sed hoc argumentum probat quidem peccata
commiſſionis & omiſſionis, logicè vel metaphy-
ſicè loquendo, nunquam eſſe ejuſdem ſpeciei,
imò neque ejuſdem generis, cùm poſitivum &
privativum, in quocumque genere ſint, logicè
loquendo in nullo conveniant, ſed differant ſicut
eſſe & non eſſe, & ſicut affirmatio & negatio,
inter quæ nulla datur univocatio aut convenien-
tia: non tamen convincit peccata commiſſionis E
& omiſſionis non poſſe dici unius ſpeciei mora-
liter; quia ad hoc non requiritur quod in aliquo
prædicato ſuperiori univocè conveniant, ſed
ſufficit quod per modum partium quaſi integra-
lium, unam totalem ſpeciem moraliter conſti-
tuant, ut jam declaravimus.

172. Objiciunt ſecundò: Si peccata commiſſionis
& omiſſionis ex eodem motivo procedentia eſ-
ſent ejuſdem ſpeciei, non neceſſe eſſet utrum-
que ſeorſim in confeſſione explicare, ſed ſuffice-
ret quòd pœnitens diceret ſe peccaſſe peccato
talis ſpeciei: Sed hoc videtur falſum: Ergo &
illud. Minor videtur certa: Sequela autem Majo-
ris probatur. In confeſſione ſufficit aperire nu-
merum & ſpecies peccatorum, nec neceſſe eſt
(juxta probabilem ſententiam) explicare cir-
cunſtantias quæ non mutant ſpeciem: Ergo ſi
commiſſio & omiſſio, quando ex eodem motivo
procedunt, non varient ſpeciem peccati, ſed uni-
cum in eſſe moris peccatum conſtituant, non
erit neceſſe explicare illas in confeſſione.

Huic argumento reſpondent Aravio, Monte- 173.
zino, & alij Recentiores, admittendo ſeque-
lam, ſuppoſito quod prædicta peccata procedant
ex eodem motivo, & ſuppoſitâ probabilitate il-
lius ſententiæ, quæ dicit circunſtantias non va-
riantes ſpeciem non eſſe neceſſariò in confeſſio-
ne dettegendas. Sed hæc reſponſio non videtur
tuta: ſi quis enim eo tempore quo urget præce-
ptum charitatis, ejus actum omitteret, & ex eo-
dem motivo Deum odio haberet, nequaquam
confeſſioni ſatisfaceret, dicendo ſe peccaſſe ſemel
aut bis contra præceptum charitatis, ſed tene-
retur explicare, an id feciſſet per actum odij, vel
per ſolam omiſſionem amoris debiti. Unde me-
liùs reſpondetur, negando ſequelam: licèt enim,
juxta probabilem ſententiam, circunſtantiæ in-
tra eandem ſpeciem aggravantes non debeant
neceſſariò in confeſſione explicari, bene tamen
ea quæ non omnino ſe habent per modum cir-
cunſtantiæ, ſed ſpectant ad ipſam ſubſtantiam
ſpeciei peccati, ut partes eam integrantes; unde
cùm peccata commiſſionis & omiſſionis ex eo-
dem motivo procedentia, ſe habeant ut partes
integrales, ex quibus unica in eſſe moris pec-
cati ſpecies conſtituitur, ut ſupra oſtenſum eſt,
debent neceſſariò ſeorſim in confeſſione decla-
rari.

Ex dictis in hac diſputatione intelliges, pec- 174.
catum ab Auguſtino lib. 22. contra Fauſtum cap.
27. ſic rectè deſcribi: *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei æternam.* Cùm enim in peccato duo ſint, nimirum
actus humanus, qui eſt quaſi materiale illius, &
malitia, quæ eſt ejus formale, primum explica-
tur per ly *dictum, factum, vel concupitum*, quod
complectitur omne peccatum; ſiquidem pecca-
tum adæquatè dividitur in peccatum cordis,
oris, & operis: ſecundum verò ſignificatur per
illa verba, *contra legem Dei æternam.* Licèt enim
peccatum immediatè contrarietur rationi, &
legi naturali aut poſitivæ; quia tamen recta ra-
tio, & leges omnes à lege æterna, quæ eſt divi-
na ratio & ſapientia, ut radij à ſole, & rivu-
li à fonte promanant, juxta illud Proverb. 8.
*Per me reges regnant, & legum conditores juſta
decernunt*, peccatum dicitur potiùs contrarium
legi æternæ, quàm rectæ rationi, aut legi natu-
rali vel poſitivæ.

Docet autem ſanctus Thomas hîc quæſt. 71.
art. 6. ad 1. quod hæc definitio poteſt etiam com-
prehendere peccatum omiſſionis, illique accom-
modari: quod facies, ſi pro eodem in hac defi-
nitione accipias dictum & non dictum, factum
& non factum, concupitum & non concupitum,
prout iſta omnia dicunt carentiam actûs in ſub-
jecto debito. *Affirmatio enim & negatio* (inquit
ſanctus Doctor) *reducuntur ad idem genus; ſicut
in divinis genitum & ingenitum ad relationem,
ut Auguſtinus dicit in 5. de Trinitate, & ideò pro
eodem eſt accipiendum dictum non dictum, fa-
ctum & non factum.*

DISPVTATIO IV.

De comparatione peccatorum adinvicem.

Ad quæſtionem 73. Divi Thomæ.

EXPLICATA peccatorum diverſitate, oportet ea comparare adinvicem, & tria breviter hîc diſcutere : Primum, utrum omnia peccata ſint inter ſe connexa? Secundum, an omnia ſint æqualia ? Tertium, ſi æqualia non ſint, unde petatur eorum inæqualitas ?

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum omnia peccata ſint connexa?

FACILIS eſt hujus quæſtionis reſolutio : unde breviter eam expediemus, & quæ docet S. Doctor hîc art. 1. exponemus.

Dico igitur, peccata non eſſe inter ſe connexa.

1. Colligitur ex Scriptura 3. Regum 15. ubi dicitur quod David non declinavit ab omnibus quæ præceperat ei Dominus, *excepto ſermone Vriæ*, id eſt adulterio & homicidio, quod commiſit cognoſcendo Berſabeam, & occidendo Uriam.

Suadetur etiam ratione D. Thomæ, deſumptâ ex differentia quæ eſt inter eum qui peccat, & eum qui ſecundùm virtutem operatur : Intentio enim ejus qui agit ſecundùm virtutem, tendit ad unum, ſcilicet ad id quod eſt conforme regulæ rationis, quam præſcribit prudentia, ac proinde omnes virtutes in prudentia connectuntur, ut oſtendimus in tractatu de virtutibus : intentio verò peccantis non tendit ad idem, ſed ad diverſa, nullam habentia connexionem; quia intentio peccantis non eſt recedere à ratione (hoc ſiquidem non eſt per ſe intentum ab operante) ſed tendere in bona appetibilia, à quibus vitia & peccata ſortiuntur ſpeciem; quæ bona nedum ſunt diverſa, ſed etiam quandoque inter ſe contraria : Ergo vitia & peccata non ſunt inter ſe connexa, ſed diſparata; & aliquando inter ſe oppoſita, ut avaritia & prodigalitas : unde ut notat D. Auguſtinus epiſt. 29. aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis aut voluptatis, amor pecuniæ.

Diſp. 6. n. 1. 2.

2. Adverte tamen, non negari in hac concluſione, plura peccata habere inter ſe connexionem: ſæpe enim unum diſponit ad aliud, & aliquo modo illud cauſat; ſicut ex ſuperbia naſcitur invidia, ex gula ſcurrilitas, immunditia, hebetudo mentis; ex luxuria cæcitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, & alia quæ enumerat D. Gregorius homil. 13. in Ezechiel. & denique ex inani gloria oritur jactantia, hypocriſis, contentio, pertinacia, diſcordia, & alia quæ recenſet D. Thomas 2. 2. qu. 152. ar. 5. Quare non aliud intendimus in concluſione, quàm cum D. Thoma aſſignare diſcrimen inter virtutes, & vitia ac peccata, conſiſtens in eo quod omnes virtutes habent inter ſe neceſſariam connexionem; ſecùs verò omnia vitia & peccata, tùm nonnulla ſint inter ſe oppoſita.

3. Dices primò : Sicut omnes virtutes conveniunt in uno principio, quod eſt amor Dei (utpote qui Hieruſalem cœleſtem ædificat) ita omnia vitia & peccata conveniunt in eodem principio, nimirum amore ſui, qui ex D. Auguſtino lib. 4. de civit. cap. 28. ædificat civitatem Babylonis : Ergo ſicut omnes virtutes connectuntur, ita & omnia vitia & peccata.

4. Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 1. ad 3. *Quod amor Dei eſt congregativus, inquantum affectum hominis à multis ducit in unum : & ideò virtutes, quæ ex amore Dei cauſantur, connexionem habent. Sed amor ſui diſgregat affectum hominis in diverſa, prout ſcilicet homo ſe amat, appetendo ſibi bona temporalia, quæ ſunt varia & diverſa; & ideò vitia & peccata, quæ cauſantur ex amore ſui, non ſunt connexa.* Addo quod amor Dei adhuc unit affectum hominis in eo quod dictatur à prudentia, & ſic in prudentia virtutes omnes connectit : quod non habet amor proprius reſpectu peccatorum & vitiorum.

5. Inſtabis : Ideò omnes virtutes ſunt connexæ, quia una non poteſt ſuum actum, perfectè ſaltem, exercere ſine aliarum conſortio : Sed pariter unum vitium non poteſt perfectè ſuum actum exequi ſine conſortio aliorum; nullus enim poteſt v. g. eſſe perfectè luxurioſus, niſi ſit prodigus, aliàs amore pecuniæ à luxuria retrahetur : Ergo vitia ſunt inter ſe connexa.

6. Reſpondeo nos jam dixiſſe, aliqua vitia & peccata eſſe connexa inter ſe, ſed non omnia, ſicut connexæ ſunt omnes virtutes; quamvis enim luxuria nequeat eſſe in ſuo ſtatu pleniſſimo ſine prodigalitate, ob rationem aſſignatam, benè tamen ſine avaritia, imò cum illa non poteſt plenè reperiri.

7. Dices ſecundò : Jacobi 2. dicitur, *Quicumque totam legem ſervaverit, offendat autem in uno, factus eſt omnium reus* : Sed eſſe reum omnium mandatorum legis, idem videtur eſſe ac habere ſimul omnia peccata contra omnia legis præcepta : Ergo quicumque peccat in uno, omnibus peccatis ſubjicitur.

8. Reſpondeo hæc verba D. Jacobi diverſimodè à SS. Patribus intelligi & explicari. In primis enim juxta D. Thomam hîc artic. 1. ad 1. *Qui peccat in uno factus eſt omnium reus*, quantùm ad averſionem & reatum pœnæ æternæ, in quibus omnia peccata mortalia conveniunt; quicumque enim in uno peccat mortaliter, verè à Deo avertitur, & incurrit pœnam æternam, licèt omnia alia mandata obſervet. Secundò *factus eſt omnium reus*, quia per quodlibet peccatum mortale deſtruitur charitas, in quo tota lex omniſque virtus aliquo modo eminenter continetur, ut explicat Auguſtinus in Epiſtola ad Hieronymum. Tertiò *factus eſt omnium reus* per ingratitudinem, per quam redeunt aliquo modo omnia peccata præcedentia, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 88. art. 1. Quartò *factus eſt omnium reus*, quia perdit aut ſuſpendit meritum præcedentium bonorum operum, ac impedit ſubſequentia opera meritoria, æquè benè ac ſi haberet omnia peccata.

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia peccata sint paria?

9. SINGVLARE Stoicorum paradoxum fuit, peccata omnia esse paria, omne delictum, scelus esse nefarium; nec minùs delinquere eum, qui gallum gallinaceum, cùm opus non fuerit, quàm qui patrem suffocaverit; aut qui mendacium dixerit, quàm qui adulterium aut sacrilegium commiserit.

Fundamentum hujus erroris fuit, ut notat D. Thomas hîc art. 2. quia Stoici considerabant peccatum ex parte aversionis tantùm, prout nimirum est recessus à ratione, sive ut dicit privationem rectitudinis rationis; unde existimantes nullam privationem posse suscipere magis & minus, posuerunt omnia peccata esse æqualia.

10. Hoc fundamentum convellit S. Doctor, notando duplex esse privationis genus: est enim quædam pura & simplex privatio, quæ consistit quasi in facto seu in corrupto esse, sicut mors est privatio vitæ, & tenebræ privatio lucis; & hujusmodi privatio non suscipit magis aut minus, quia nihil relinquit de habitu opposito; non enim minùs mortuus est aliquis primo aut secundo die, quàm post annum, cùm jam corpus est resolutum; & similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit opera pluribus velaminibus, quàm si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Alia est privatio, non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ magis consistit in corrumpi, quàm in corrupto esse; sicut ægritudo, quæ ita privat debitâ commensuratione humorum, ut tamen ejus aliquid in subjecto remaneat; & talis privatio suscipit magis aut minus, inquantum magis aut minus relinquit de habitu oppositó; major enim est aut minor ægritudo, secundùm quod magis aut minus tollit de commensuratione humorum. Cùm ergo peccatum (esto de formali dicat privationem, ut Stoici asserebant) non sit de primo genere privationum, sed de secundo; (ita enim priuat debitâ commensuratione rationis, ut non totaliter ordinem rationis tollat) ex eo quòd sit privatio, non rectè negatur inæqualitas inter peccata.

11. Dices cum Vazque, cui hæc ratio D. Thomæ displicet: Nullus est gradus bonitatis moralis aut rectitudinis in actu peccati: Ergo dicit privationem in facto seu corrupto esse, subindeque non potest suscipere magis aut minus. Consequentia patet ex dictis: Antecedens probatur. Si in actu peccati aliquis gradus bonitatis moralis remaneret, talis actus esset simul bonus & malus moraliter: Sed hoc dici nequit, ut contra Caietanum in tractatu de moralitate actuum humanorum fusè ostendimus: Ergo in actu peccati nullus remanet gradus bonitatis moralis aut rectitudinis. *Disp. 4. art. 1.*

12. Respondeo quod ut peccatum dicatur privatio in fieri, non oportet quòd aliquid bonitatis formalis remaneat in actu peccaminoso, sed sufficit quod rectitudinem radicalem seu aptitudinalem totaliter non corrumpat; ut patet exemplo ægritudinis, quod adducit D. Thomas; infirmitas enim, quamvis totam destruat sanitatem, & nihil ejus in parte infirma relinquat, nihilominus quia relinquit vitam, quæ est radix sanitatis, dicitur privatio in fieri seu corrumpi.

Cùm ergo pariter peccatum, licèt diminuat naturalem inclinationem ad bonum honestum (in qua rectitudo radicalis & aptitudinalis voluntatis consistit) eam tamen totaliter non tollat seu destruat, ut docet S. Thomas infra qu. 65. artic. 2. & quæst. 2. de malo art. 11. potest dici privatio rectitudinis seu bonitatis in fieri. Quod autem hæc solutio & interpretatio menti S. Doctoris conformis sit, patet ex eo quod concludit, quòd si privatio quam importat peccatum, removeret totam rectitudinem, peccatum destrueret seipsum, quia non remaneret substantia actûs, & affectio agentis: hoc enim non sequeretur, etsi à subjecto removeret omnem rectitudinem & bonitatem formalem, sed solùm omnem rectitudinem radicalem, & aptitudinalem tolleret, quia hæc, ut diximus, consistit in naturali inclinatione ad bonum honestum, quæ non potest totaliter destrui seu extingui, nisi ipsa natura rationalis penitùs destruatur, ut docet idem sanctus Doctor locis citatis.

13. Dices: D. Thomas de ea privatione in præsenti loquitur, in qua juxta Stoicorum opinionem peccatum actuale pro formali consistit: At hæc non est privatio solius rectitudinis radicalis voluntatis, sed etiam formalis & actualis, ut defendunt ferè omnes qui opinionem illam tuentur: Ergo D. Thomas non solùm de prima, sed etiam de secunda privatione loquitur.

14. Respondeo concedendo totum: non negamus enim D. Thomam de utraque privatione loqui, sed solùm contendimus ipsum ex prima inferre secundam, & probare istam esse tantùm privationem in fieri seu corrumpi, non verò in facto seu corrupto esse; quia illa quæ est ejus radix & origo, omnem rectitudinem radicalem & aptitudinalem voluntatis non removet: quæ illatio legitima est, ut patet exemplo ægritudinis, quod D. Thomas adducit; rectè enim infertur ægritudinem esse tantùm privationem sanitatis in fieri seu corrumpi, quia non totaliter destruit vitam, quæ est radix sanitatis.

15. Quærunt hîc aliqui, utrum non solùm in peccatis quæ jure naturali prohibentur, sed etiam in illis quæ solo jure positivo vetantur, detur inæqualitas in gravitate & malitia? Ratio dubitandi est, quia S. Thomas 3. contra gent. cap. 139. hanc videtur constituere differentiam inter illa quæ ab intrinseco sunt mala, & ea quæ sunt tantùm mala, quia jure positivo prohibita, quod in primis potest dari inæqualitas in malitia, non verò in secundis. Sibi enim hoc argumentum objicit: *Si alicui statuatur à Judice limes quem non transgrediatur, nihil refert apud Judicem, sive parùm, sive multùm fuerit transgressus: sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parùm an longiùs progrediatur: ex quo igitur regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transierit.* Et respondet: *Non est autem simile virtutem transgredi, & terminos à Judice positos transire: nam virtus est secundùm se bonum, unde virtutem transgredi est secundùm se malum; & ideò oportet quod magis à virtute recedere sit majus malum: transgredi autem terminum à Judice positum, non est secundùm se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens, non est necessarium quod si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis; sed solùm*

in his quæ ſunt per ſe: non enim ſequitur, ſi album eſt muſicum, quod magis album ſit magis muſicum; ſequitur autem, ſi album eſt diſgregativum visûs, quod magis album ſit magis diſgregativum visûs. Similia habet qu. 2. de malo art. 9. ad 4. ubi eidem argumento duas adhibet ſolutiones, & in 2. ait: *Vel aliter dicendum quod in his, quæ non ſunt mala, niſi quia prohibita, qui præceptum non ſervat, totaliter privatid ad quod tenetur: ſed in his quæ ſunt mala per ſe, & non ſolùm quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum, & ideò tantò graviùs peccatur, quantò plus de eo tollitur.*

16. Nihilominus dicendum eſt, non ſolùm in peccatis quæ jure naturali prohibentur, ſed etiam in his quę tantùm ſunt mala, quia jure poſitivo prohibita, verè reperiri inæqualitatem in gravitate & malitia, & omnia non eſſe paria. Hæc aſſertio eſt communis, & eam tuentur omnes interpretes Divi Thomæ (excepto Conrado, qui hîc art. 2. propter teſtimonia D. Thomæ jam adducta videtur docere oppoſitum) deſumiturque ex articulo ſecundo hujus quæſtionis, ubi S. Doctor de omnibus peccatis, nullâ factâ exceptione, aſſerit poſſe eſſe inter ſe inæqualia; & ratio quâ ibi utitur, de omnibus omnino convincit, ſicut & alia quam habet loco citato ex libro tertio contra gentes, ubi ſic diſcurrit: *In omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commenſuratione conſiſtit, quantò magis à debita menſuratione receditur, tantò majus erit malum; ſicut ſanitas conſiſtit in debita commenſuratione humorum, & pulchritudo in debita proportione membrorum: veritas autem in commenſuratione intellectûs vel ſermonis ad rem. Patet autem quod quantò eſt major inæqualitas in humoribus, tantò eſt major infirmitas, & quantò eſt major inordinatio in membris, tantò eſt major turpitudo; & quantò magis à veritate receditur, tantò eſt major falſitas; non enim eſt tam magna falſitas æſtimantis tria eſſe quinque, ſicut ejus qui æſtimat tria eſſe centum: bonum autem virtutis in quadam commenſuratione conſiſtit; eſt enim medium ſecundùm debitam limitationem circunſtantiarum inter contraria vitia conſtitutum: quantò igitur magis ab hac harmonia receditur, tantò eſt major malitia.*

17. Deinde ſpecialiter oſtenditur illa peccata, quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt, poſſe eſſe inæqualia in gravitate & malitia: Illa enim poſſunt diverſas ſpecies peccatorum conſtituere; alterius ſiquidem ſpeciei eſt jejunium violare, & laborare in die feſto, etiamſi utrumque ſit ſolùm contra jus poſitivum: At ſpecies cùm ſe habeant ſicut numeri, ſunt inter ſe inæquales: Ergo & peccata quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt.

18. Præterea, Gravitas peccati ſumitur ex oppoſitione ad virtutem, quam deſtruit, ut articulo ſequenti dicemus, adeòque, cæteris paribus, illud eſt majus peccatum, quod præſtantiori virtuti opponitur: Sed peccata quæ ſolo jure poſitivo prohibita ſunt, contrariantur multoties diverſis & inæqualibus virtutibus, v. g. comedere carnes die veneris, abſtinentiæ; & laborare in die feſto, aut celebrare ſine veſtibus ſacris, religioni: Ergo hujuſmodi peccata in gravitate & malitia inæqualia ſunt.

19. Confirmatur: Graviùs peccat qui ſine licentia & neceſſitate comedit carnes in quadrageſima, quàm qui comedit lacticinia; & qui celebrat ſine veſtibus & vaſis ſacris, & in loco non ſacro, quàm qui ſolùm ſine lumine celebrat; & qui defert arma ad infideles, quàm qui extrahit reum ab Eccleſia: Sed hæc jure tantùm poſitivo Eccleſiaſtico prohibita ſunt: Ergo in his quæ ſolo jure poſitivo ſunt prohibita, reperitur inæqualitas in gravitate & malitia.

20. Advertendum tamen, quod ſi leges humanæ determinent modum virtutis indiviſibilem, tunc peccata contra eandem legem æqualia ſunt: unde omnes omiſſiones audiendi ſacrum, vel confitendi aut communicandi in paſchate, ſunt æquales, per ſe loquendo. Item contra præceptum jejunij æqualiter peccat qui bis vel pluries comedit: ideòque non oportet in confeſſione explicare in quo numerò vel quantitate comeſtionis jejunium quis fregerit, ut docent Caietanus 2. 2. qu. 147. art. 8. Sylveſter verbo *Jejunium* qu. 8. & Navarrus in manuali cap. 21. num. 14. Dixi *per ſe loquendo*, quia omiſſiones audiendi ſacrum, vel confitendi aut communicandi in Paſchate, & aliæ ſimiles, ratione actûs, qui eſt cauſa omittendi, poſſunt habere inæqualitatem: ille enim qui omittit ſacrum ut fornicetur, haud dubiè graviùs peccat, quàm qui illud omittit ut vacet ſtudio, ludo, aut venationi. Similiter licèt ad malitiam & gravitatem peccati illius ſacerdotis, qui celebrat non jejunus, per ſe nihil referat quòd parùm vel multùm ante celebrationem comederit, per accidens tamen poteſt aliquando ex hoc capite aggravari, ratione majoris irreverentiæ; ut ſi quis ad ſacrificium accederet poſt nimiam potationem, vel poſt comeſtionem uſque ad crapulam, magis peccaret, quàm ſi parùm comediſſet, aut bibiſſet; quia tunc major fieret irreverentia Sacramento & ſacrificio.

21. Ad teſtimonia D. Thomæ, in ratione dubitandi propoſita, reſpondent Montezino, Alvarez, & alij, D. Thomam in præſenti mutaſſe ſententiam, vel modum dicendi melioraſſe. Sed meliùs reſpondetur, juxta doctrinam jam traditam, S. Doctorem loqui de his duntaxat peccatis, quæ ſunt contra leges poſitivas, modum virtutis indiviſibilem determinantes; hæc enim, ut jam dicebamus, ſi ſint contra eandem legem, per ſe loquendo æqualia ſunt.

Addo in primo teſtimonio potiùs fieri ſermonem de prædictis peccatis in ordine ad æſtimationem humani judicis, qui ſolùm conſiderat materialem & externam præcepti tranſgreſſionem, quæ poteſt in indiviſibili conſiſtere, quàm in ordine ad Deum, qui attendit ad formalem internam malitiam, quæ ex multis capitibus creſcere poteſt, ut patet ex his verbis quæ paulò ante ibidem habet: *Huic autem rationi videtur ſuffragari quòd in humanis judiciis agitur: nam ſi alicui ſtatuatur limes quem non tranſgrediatur, nihil refert apud judicem, ſive multum, ſive modicùm ſit tranſgreſſus: ſicut non refert ex quo pugil limites campi exivit, utrum parùm, an longiùs progrediatur*: Unde ex hoc teſtimonio ad ſummum poteſt deduci, aliqua peccata contra jus poſitivum conſiſtere in indiviſibili ex parte rei prohibitæ, aut ex parte exterioris tranſgreſſionis, quæ in humano judicio conſiderantur, non autem abſolutè, & ex omnibus aliis principiis quæ judex divinus attendit.

ARTICVLVS III.

Vnde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia?

22. SICVT in rebus aliis datur ratione perfectionis quædam quantitas & magnitudo, sive molis, sive virtutis, ita & in peccatis, ratione malitiæ & imperfectionis, proportionata magnitudo & quantitas virtualis invenitur, quæ peccati gravitas à Theologis communiter appellatur: quia scilicet sicut corpora inferiùs suâ gravitate feruntur, & à superiori loco removentur; sic rationalis creatura peccatis suis & eorum magnitudine, infra se miserè dejicitur, & à supremo bono separatur. Hæc autem gravitas seu malitia peccati duplex est, nempe essentialis, & accidentalis: de quibus breviter hîc agendum est, & explicandum unde earum inæqualitas desumatur. Unde

23. Dico primò, inæqualitatem essentialem peccatorum sumi ex objecto. Ita D. Thomas hîc art. 3.

Probatur: Quãtitas seu gravitas essentialis peccati petitur ex eo ex quo differentia ejus specifica sumitur: Sed hæc sumitur ex objecto, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum fusè *Disp. 3. art. 1.* ostendimus: Ergo & illa. Unde tantò aliquod peccatum secundùm suam essentiam & speciem est gravius, quantò objectum circa quod versatur est pejus: quia *gravitas peccatorum* (inquit S. Doctor) *differt eo modo, quo una ægritudo est aliâ gravior: sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum, per convenientiam ad naturam animalis; ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actûs, secundùm convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quòd tantò gravior est ægritudo, quantò tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii: sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est; unde oportet etiam quòd peccatum sit tantò gravius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; & ideò quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tantò peccatum est gravius: objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet; & ideò secundùm diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis.* Ex quo

24. Inferes primò, peccata contra Deum (qualia sunt ea quæ opponuntur virtutibus Theologicis, religioni & pœnitentiæ) esse omnium gravissima; & deinde ea quæ sunt contra substantiam hominis, ut homicidium; & ultimò ea quæ sunt contra res externas hominis, ut furtum. Ratio est, quia res exteriores sunt propter ipsum hominem tanquam propter finem, & homo propter Deum. Ita S. Thomas in calce ejusdem art. 3. & qu. 2. de malo art. 10. ubi sic discurrit: *Gravius peccatum dicitur ex suo genere, quod majori bono virtutis opponitur: unde cùm bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus, peccata quæ sunt in Deum, sicut idololatria, blasphemia, & hujusmodi, secundùm suum genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quæ sunt in proximum, tantò aliqua sunt aliis graviora, quantò majori bono proximi opponuntur: maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; & peccatum luxuriæ, quod opponitur vitæ hominis in potentia, quia est inordinatio quædam circa actum generationis humanæ: unde inter omnia peccata, quæ sunt in proximum, gravius est homicidium secundùm suum genus: secundum locum tenet adulterium, & fornicatio, & hujusmodi peccata carnalia: tertium autem locum tenet furtum, rapina, & hujusmodi, per quæ in exterioribus bonis læditur proximus.*

25. Infer 2 secundò cum eodem S. Doctore hîc art. 4. illud peccatum esse gravius simpliciter & secundùm speciem, quod opponitur virtuti præstantiori; quia habet objectum in ratione objecti pejus, & magis rationi repugnans: nam virtus & vitium ipsi contrarium respiciunt eandem materiam; differunt verò formaliter in ratione objectorum, quia in illa materia, in qua virtus ponit æqualitatem & commensurationem cum ratione, vitium hujusmodi æqualitatem destruit, & ponit oppositam incommensurationem; & sicut prædicta materia constituitur in ratione objecti specificativi virtutis per prædictam commensurationem, ita per oppositam incommensurationem constituitur formaliter in ratione objecti vitii & peccati. Ex quo fit, quod sicut inæqualitas & incommensuratio, quam ponit vitium in illa materia, non est minor quàm opposita commensuratio & æqualitas, quam ponit virtus; ita prædictum objectum non minùs dissonat rationi in esse objecti vitij, & ut attingibile est per actum peccati, quàm consonat illi in ratione objecti virtutis, & ut est attingibile per actum bonum: si igitur in hac ratione fuerit melius, & idcirco specificet nobiliorem virtutem, consequens erit ut in illa priori sit pejus, tribuatque speciem gravioris peccati.

Confirmatur: Peccatum quod contrariatur perfectiori virtuti, ex sua specie habet corrumpere & destruere majus bonum, cùm destruat & corrumpat medium ipsius virtutis: Ergo ex sua specie est gravius & deterius peccatum.

26. Pro pleniori hujus corollarij intelligentia, & multorum argumentorum solutione, quædam breviter observanda sunt, quæ fusè expendunt Salmanticenses disput. 9. dubio 4. §. 2. In primis admittendùm est, quod cum dicimus illud peccatum esse gravius secundùm suam speciem, quod opponitur perfectiori virtuti, intelligendum est de oppositione secundùm objectum primarium & principale talis virtutis: si enim peccatum opponatur perfectiori virtuti, solùm quoad objectum secundarium, non ideò erit gravius, ut patet in odio proximi, quod quia non contrariatur charitati, ut tendit in objectum primarium, nempe Deum, sed ut fertur in objectum secundarium, scilicet proximum, non est gravissimum omnium peccatorum. Unde Divus Thomas 2. 2. qu. 39. art. 2. docet schisma, quamvis opponatur charitati, esse minus peccatum quàm sit infidelitas; & in tertio argumento sibi objicit: *Majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum in 8. Ethic. Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quàm fides, cui opponitur infidelitas: Ergo schisma*

ma eſt majus peccatum quàm infidelitas. Cui objectioni ſic reſpondet : *Ad tertium dicendum quòd charitas habet duo objecta ; unum principale, ſcilicet bonitatem divinam ; & aliud ſecundarium, ſcilicet bonum proximi : ſchiſma autem, & alia peccata quæ fiunt in proximum, opponuntur charitati quantùm ad ſecundarium bonum, quod eſt minus quàm objectum fidei, quod eſt ipſe Deus : & ideò iſta peccata ſunt minora quàm infidelitas. Sed odium Dei quod opponitur charitati, quantùm ad principale objectum, non eſt minus.*

27. Secundò advertendum eſt, peccatum quod opponitur inferiori virtuti, ſi includat etiam oppoſitionem cum ſuperiori virtute, ratione hujus incluſionis poſſe ſuperare illud quod majori virtuti opponitur : unde adulterium, quod caſtitati opponitur, ſecundùm ſuam ſpeciem gravius eſt, quàm furtum, quod opponitur juſtitiæ, quamvis hæc ſit perfectior virtus quàm illa ; quia in adulterio, ſimul cum oppoſitione ad caſtitatem, clauditur oppoſitio ad ipſam juſtitiam.

28. Tertiò obſervari debet, quod peccata inter quæ fit comparatio, habere debent eundem modum oppoſitionis ad virtutem, ita quod aut utrumque opponatur illi contrariè, aut utrumque privativè, ſubindeque utrumque ſit peccatum commiſſionis, vel utrumque omiſſionis : ſi autem unum ſit commiſſionis, quod opponitur contrariè, & aliud omiſſionis, quod opponitur tantùm privativè, valde probabile eſt, quod etiamſi hoc poſterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen eſſe minùs grave quàm illud, quia diverſus iſte modus oppoſitionis non parùm eorum mutat gravitatem. Unde probabiliter dici poteſt, peccatum homicidij, quod juſtitiæ opponitur, eſſe gravius ſecundùm ſuam ſpeciem, quàm omiſſionem ſacri, quæ opponitur religioni ; quamvis religio ſit perfectior quàm juſtitia. Ex his præcipua adverſæ ſententiæ fundamenta ſolvuntur. Ad majorem tamen claritatem

29. Objicies primò : D. Thomas infra qu. 84. ar. 4. ad 1. ait : *Non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.* Et 2. 2. qu. 142. art. 3. docet quòd intemperantia eſt gravius peccatum quàm timiditas ; & nihilominus fortitudo, cui timiditas opponitur, eſt major virtus quàm temperantia, ut aſſerit idem S. Doctor ſupra qu. 66. art. 2. & 2. 2. qu. 123. art. 12. & qu. 5. de virtut. art. 3. Ergo vitia illa & peccata non ſunt pejora, quæ præſtantioribus virtutibus opponuntur.

30. Ad primum reſpondeo D. Thomam per vitia principalia non intelligere graviora ſecundùm malitiam, ſed capitalia, ſic dicta, quia ſunt veluti capita & fontes ex quibus alia derivantur ; & velle ſolùm, non eſſe neceſſarium quòd illa directè opponantur virtutibus cardinalibus, cùm avaritia ſit vitium capitale, & tamen opponatur liberalitati.

31. Ad ſecundum dicendum, D. Thomam ſolùm velle, quòd licèt timiditas quantùm ad malitiam ſpecificam & eſſentialem, deſumptam ex proprio & formali objecto, ſit gravius peccatum intemperantiâ ; iſta tamen accidentaliter, ratione circunſtantiarum quæ ſe tenent tam ex parte objecti, quàm ex parte operantis, maximè verò ex ratione voluntarii, quæ in ea major eſt ac intenſior, illam in malitia & gravitate excedit ; unde cùm loco citato ex 2. 2. ait : *Vnum vitium poteſt alteri comparari dupliciter : uno modo ex parte materiæ vel objecti, alio modo ex parte ipſius hominis peccantis ; & utroque modo intemperantia eſt gravius vitium quàm timiditas :* per gravitatem ex parte materiæ, vel objecti, non intelligit gravitatem ſpecificam & eſſentialem, ſed gravitatem accidentalem, deſumptam ex aliquibus circunſtantiis objectivis.

32. Dices : Timiditas, quantumcumque creſcat intra ſuum genus, non pertingit ad gravitatem mortalis, & ideò neceſſe non eſt hujuſmodi peccatum in confeſſione aperire ; cùm tamen plura peccata ex his quæ opponuntur temperantiæ, ex proprio genere ſint mortalia, ut patet in fornicatione, adulterio, & ſimilibus : Ergo intemperantia ex objecto, & non tantùm ex circunſtantiis, eſt vitium ſeu peccatum gravius quàm timiditas.

33. Reſpondent aliqui negando Antecedens, quantùm ad primam partem : exiſtimant enim quod timiditas poteſt eſſe peccatum mortale, ſi materia ſit gravis, putà ſi qnis propter metum mortis, vel tormentorum, neget fidem, vel tradat civitatem. Sed hæc ſolutio non probatur : quia, ut rectè dicunt Salmanticenſes, neque timiditas, neque aliud peccatum fortitudini oppoſitum, præcisè intra ſuum genus habet quod repugnet charitati, neque eſt contra bonum Dei aut proximi (quod eſt de ratione mortalis peccati) ſed conſiſtit in ſola inordinatione circa paſſiones iraſcibilis ; ſicut gula conſiſtit in deordinatione paſſionum concupiſcibilis : Ergo ſicut hæc propter hanc rationem non attingit intra ſuum genus ad rationem mortalis, ita nec illa. Unde *Diſp. 9. dub. 4. §. 3. num. 64.*

34. Meliùs cum iiſdem Authoribus, & aliis D. Thomæ Diſcipulis reſpondetur, negando ſecundam partem Antecedentis : nam etiam peccata intemperantiæ oppoſita, ut ſubſiſtunt præcisè intra genus intemperantiæ, non habent pertingere ad gravitatem peccati mortalis, ſicut dictum eſt de peccatis contra fortitudinem. Si enim ratio tradita in peccatis fortitudini oppoſitis vim habet, eò quòd ſiſtant in deordinatione paſſionum iraſcibilis, à fortiori idem convincere debet in peccatis oppoſitis temperantiæ, quæ ſecundùm quod ei duntaxat opponuntur, ſiſtunt in deordinatione paſſionum concupiſcibilis, nec charitati, ſive quoad bonum Dei, ſive quoad bonum proximi, repugnant. Unde quòd peccata contra caſtitatem, aut contra aliam partem temperantiæ, ſint ex ſuo genere mortalia, convenit illis ex eo quod ſimul cum oppoſitione ad temperantiam includant oppoſitionem ad juſtitiam, vel ad alias virtutes temperantiâ perfectiores ; ut de adulterio perſpicuum eſt, cùm in eo fiat injuſtitia conjugi ; & de ſtupro ac raptu, in quo fit injuria virgini, aut parentibus ; & de inceſtu, in quo fit irreverentia ſanguini, quod pietati repugnat. Idem dicendum de fornicatione, quæ etiam habet aliquid injuſtitiæ admixtum, cùm per illam fiat injuria proli naſcituræ, inquantum debita educatio & inſtitutio ipſius impeditur. *Neque obſtat* (inquit S. Doctor 2. 2. qu. 154. art. 2.) *ſi aliquis fornicando ſufficienter provideat proli de educatione : quia id quod cadit ſub legis determinatione, judicatur ſecundùm id quod communiter accidit, & non ſecundùm id quod in aliquo caſu poteſt accidere.*

35. Dices : Saltem in peccatis contra naturam

nulla reperitur injuſtitia; cùm nulla ibi expectetur proles, cujus educatio poſſit impediri. A

Reſpondeo primò in peccatis contra naturam aliquam ſpeciem injuſtitiæ includi: tum quia illa obſtant generationi prolis, ad quam ſemen humanum à natura inſtitutum eſt: tum etiam quia per illa ordo naturæ violatur, ſubindeque & naturæ, & ejus authori maxima irrogatur injuria. Unde D. Thomas 2. 2. qu. citata art. 12. ad 1. ait *quod in peccatis contra naturam, in quibus ipſe ordo naturæ violatur, fit injuria ipſi Deo ordinatori naturæ.* Secundò dici poteſt, quòd licèt hujuſmodi peccata non includant ſpecialem oppoſitionem ad juſtitiam ſtrictè ſumptam, habent tamen oppoſitionem ad aliquid altius virtute; quia opponuntur ipſi bono ſpeciei humanæ, & naturali ordini communi ad quem virtutes ordinantur, & qui à Deo immediatè procedit. B

36. Objicies ſecundò: Reſpectu ejuſdem virtutis non ſemper illud peccatum eſt majus, quod opponitur perfectiori actui ipſius virtutis: Ergo nec reſpectu diverſarum illud erit ſemper gravius, quod contrariatur virtuti nobiliori. Conſequentia videtur perſpicua à paritate rationis: Antecedens probatur. Diligere inimicos ex charitate, perfectior actus eſt, quàm diligere amicos; juxta illud Matth. 5. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Diligite inimicos veſtros, &c.* Unde egregiè Tertullianus ad Scap. cap. 1. *Jubemur diligere inimicos, quoque & orare pro eis qui nos perſequuntur, ut hæc ſit perfecta & propria bonitas noſtra, non communis; amicos enim diligere omnium eſt, inimicos autem, ſolorum Chriſtianorum;* & tamen odium inimici, minus eſt peccatum, quàm odium amici: Ergo non ſemper illud peccatum eſt majus, quod opponitur perfectiori actui alicujus virtutis. C

37. Confirmatur: Eidem virtuti & ſecundùm eundem actum opponuntur diſtincta & inæqualia peccata; v. g. liberalitati, cujus actus eſt dare quod oportet, opponitur per exceſſum peccatum prodigalitatis, quæ dat pluſquam oportet, & per defectum peccatum avaritiæ, quæ dat minus quàm oportet: Ergo major vel minor gravitas horum peccatorum non ſumitur ex oppoſitione ad virtutem. D

38. Ad objectionem reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum eſt ex doctrina D. Thomæ 2. 2. qu. 27. art. 7. dilectionem amici, quantùm eſt ex parte objecti, perfectiorem actum eſſe dilectione inimici: *Quia amicus* (inquit S. Doctor) *& melior eſt, & magis conjunctus, unde eſt materia magis conveniens dilectioni; & propter hoc actus dilectionis ſuper hanc materiam tranſiens, melior eſt, unde & ejus oppoſitum eſt deterius.* Ex parte verò rationis diligendi, dico dilectionem inimici aliquo modo præeminere dilectioni amici: *primò quia dilectionis amici* (proſequitur S. Thomas) *poteſt eſſe alia ratio quàm Deus; ſed dilectionis inimici ſolus Deus eſt ratio: ſecundò quia præſuppoſito quod uterque propter Deum diligatur, fortior oſtenditur eſſe Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, ſcilicet uſque ad dilectionem inimicorum: ſicut virtus ignis tantò oſtenditur eſſe fortior, quantò ad remotiora diffundit ſuum calorem &c* Hic autem exceſſus ex parte ſolius rationis diligendi, non conducit ad majorem malitiam actûs oppoſiti: quia oppoſitio odii proximi cum charitate, non eſt directè & per ſe reſpectu rationis formalis diligendi, quæ eſt divina bonitas, ſed reſpectu boni creati, quod debemus in proximo non odiſſe, quodque eſt objectum ſecundarium charitatis. E

39. Ad confirmationem dicendum eſt, quòd cùm duo peccata eidem actui virtutis, unum per exceſſum, & aliud per defectum opponuntur, illud eſt ſecundùm ſpeciem gravius, quod magis à virtute diſtat, & cum illa majorem habet diſſimilitudinem: unde in peccatis oppoſitis liberalitati, majus peccatum eſt avaritia, quàm prodigalitas; quia cùm ad liberalitatem magis pertineat dare, quàm retinere, nimium retinere, quod eſt avaritiæ, longiùs ab illa diſtat, quàm nimis dare, quod eſt prodigalitatis. Quæ eſt expreſſa doctrina S. Thomæ 2. 2. qu. 119. art. 3. aliiſque in locis.

40. Ut autem cognoſcatur, quodnam ex his peccatis, quæ ſecundùm exceſſum & ſecundùm defectum eidem virtuti opponuntur, majorem habeat cum illa contrarietatem, obſervandum eſt cum S. Thoma qu. 2. de malo art. 6. in homine dari aliquas virtutes, quæ principalius ordinantur ad refrænandum & compeſcendum appetitum; quaſdam verò, quæ ad illum impellendum & confirmandum deſerviunt. Primi generis ſunt temperantia, caſtitas, humilitas, manſuetudo, & aliæ hujuſmodi, præſertim quæ paſſiones concupiſcibilis moderantur: ſecundi verò perſeverantia, fortitudo, magnanimitas, & ſimiles; maximè quæ ſunt circa paſſiones iraſcibilis. Illis ergo virtutibus, quæ primariò ordinantur ad refrænandum, & compeſcendum, diſſimilius eſt & magis repugnans peccatum ſecundùm exceſſum; ut temperantiæ & caſtitati magis repugnant intemperantia & luxuria, quàm inſenſibilitas, & humilitati magis diſſimilis eſt ſuperbia, quàm puſillanimitas: è contra verò virtutibus, quæ ſunt ad confirmandum & impellendum, magis diſſimilia ſunt, & magis repugnant peccata ſecundùm defectum, quàm ſecundùm exceſſum. Unde fortitudini magis repugnat timiditas, quàm audacia, & ſic de aliis.

41. Objicies tertiò: Sæpe virtuti perfectiori opponitur peccatum veniale, & virtuti minùs perfectæ peccatum mortale: Sed quodcumque peccatum mortale ſuperat in gravitate ſpecifica quodcumque veniale: Ergo illud peccatum non eſt gravius quod perfectiori virtuti opponitur. Major probatur: Veritas ſeu veracitas, cùm ad partem intellectualem pertineat, nobilior eſt temperantiâ, quæ in appetitu ſenſitivo reſidet; & nihilominus mendacium illi oppoſitum, ſolùm eſt ex genere peccatum veniale, plura verò peccata oppoſita temperantiæ ſunt mortalia: Ergo virtuti perfectiori interdum opponitur peccatum duntaxat veniale; virtuti verò minùs perfectæ, peccatum mortale.

42. Reſpondeo primò negando Majorem. Ad cujus probationem dicendum peccata contra temperantiam non habere quòd ſint mortalia ex ſola oppoſitione ad ipſam temperantiam, ut ſupra oſtendimus, ſed quia ſimul includunt oppoſitionem ad juſtitiam, quæ eſt perfectior virtus quàm veritas, aut veracitas.

43. Reſpondeo ſecundò, quòd cùm D. Thomas comparat peccata inter ſe, & docet ea eſſe majora, quæ nobiliori virtuti opponuntur, debet intelligi ſuppoſito quòd eodem modo pro-

cedant; ſicut in habitibus intellectualibus ille A eſt nobilior, qui habet nobilius objectum, ſuppoſito quòd eodem modo, hoc eſt vel ſcientificè, vel opinativè, uterque procedat; ſi enim unus habitus procedat modo ſcientifico, & alter opinativo, quamvis hic poſterior verſetur circa nobiliorem materiam, non tamen erit perfectior, quia habet diverſum & imperfectiorem modum procedendi: unde cùm peccatum mortale & veniale habeant longè diverſum modum procedendi (mortale enim ponit inordinationem circa finem, veniale ſolùm circa media) quamvis veniale contrarietur nobiliori virtuti, non ideò erit gravius quàm mortale.

44. Dico ſecundò, inæqualitatem accidentalem in peccatis, ſumi ex circunſtantiis non mutantibus ſpeciem. B

Probatur: Inæqualitas accidentalis in peccatis ſumi debet ex his quæ ſe habent accidentaliter ad actum in eſſe moris ſpectatum: Sed circunſtantiæ non mutantes ſpeciem, accidentaliter ſe habent ad actus humanos in eſſe moris ſpectatos; ſunt enim veluti quædam illorum accidentia eos afficientia, v. g. in furto, hoc quod eſt rapere alienum, ſe habet per modum eſſentiæ, ſed quòd ſit magnum vel parvum, ſe habet per modum circunſtantiæ & accidentis: Ergo inæqualitas accidentalis in peccatis, ſumitur ex circunſtantiis non mutantibus ſpeciem, ſed intra eandem ſpeciem aggravantibus. Videantur quæ diximus in tractatu de moralitate actuum humanorum diſp. 3. art. 2. C

45. Quærunt hîc aliqui, an peccatum quod ex objecto, & ſecundùm ſpeciem, eſt minùs grave, poſſit ratione circunſtantiarum adeò creſcere in malitia, ut ſuperet vel adæquet peccatum ex objecto gravius? Eſt autem ſermo de circunſtantiis aggravantibus intra eandem ſpeciem; quia de circunſtantiis quæ ſpeciem peccati mutant, dubium non eſt, quin ratione earum peccatum ex objecto levius, poſſit ſuperare aliud gravius ex objecto, ut ſi furto, quod ex ſuo objecto eſt levius quàm rapina, ſuperaddatur circunſtantia loci ſacri, quæ transfert illud in ſpeciem D ſacrilegij, majus peccatum erit, quàm rapina.

Pro reſolutione hujus difficultatis, advertendum eſt, dupliciter nos poſſe loqui de peccatis, metaphyſicè ſcilicet, conſiderando eorum eſſentiam, ſpeciem, & quidditatem; & moraliter, judicando de illis ſecundùm prudentis æſtimationem & appretiationem. Hoc poſito

46. Dicendum eſt primò, quod ſi loquamur de gravitate peccatorum metaphyſicè, peccatum ex objecto levius, quantumcumque malitia ipſius creſcat ratione circunſtantiarum aggravantium intra eandem ſpeciem, nequit ſuperare vel adæquare peccatum gravius ex objecto. Ratio eſt, quia nulla forma quæ eſſentialiter eſt conſtituta in gradu inferiori, quantumcumque E intra ſuum gradum & ſpeciem creſcat, poteſt pertingere ad gradum formæ eſſentialiter ſuperioris; aliàs talis forma amitteret proprium gradum eſſentialem, & ſeipſam deſtrueret: v. g. nigredo, quantumcumque intendatur, nunquam pertinget abſolutè loquendo ad perfectionem albedinis; nec actus humilitatis, vel temperantiæ, ad perfectionem actûs religionis, aut charitatis: Sed malitia peccati levioris ex objecto, eſſentialiter eſt conſtituta in gradu inferiori: Ergo quantumcumque intra ſuam ſpeciem creſcat, nunquam pertinget, metaphyſicè loquendo, ad malitiam peccati ex objecto gravioris. Unde D. Thomas qu. 2. de malo art. 8. in corp. ait quod *ſemper major eſt gravitas, quæ eſt ex peccati ſpecie, quàm quæ eſt ex circunſtantia ſpeciem non conſtituente.*

Dicendum eſt ſecundò, ſi loquamur de gravitate peccati moraliter, & de illa judicemus ſecundùm viri prudentis æſtimationem & appretiationem, peccatum ex objecto levius, poteſt ratione circunſtantiarum intra eandem ſpeciem ita creſcere, ut adæquet vel ſuperet gravitatem peccati ex ſpecie & objecto gravioris. 47.

Probatur: Nam in communi hominum æſtimatione, & ſecundùm judicium viri prudentis, occidere mille viros, aut deprædari bona totius reipublicæ, cenſetur peccatum ſimpliciter gravius, & majori pœnâ puniendum, quàm aliquod perjurium, aut blaſphemia, licèt iſta ex objecto & ſpecie ſint graviora.

Confirmatur & illuſtratur hoc exemplo: Licèt aurum ex ſua ſpecie, & phyſicè loquendo, ſit majoris valoris & perfectionis quàm argentum; in individuo tamen poteſt ita multiplicari quantitas argenti, ut moraliter loquendo, & ſecundùm æſtimationem hominum, majoris ſit valoris quàm parva quantitas, v. g. uncia auri. Ita ergo ſimiliter, quamvis perjurium ſit gravius ex ſua ſpecie, quàm homicidium, & ſemper ſit tale, metaphyſicè loquendo, moraliter tamen, & attentis circunſtantiis, aliquod homicidium poterit eſſe abſolutè gravius, & majori pœnâ dignum, quàm unum perjurium; putà ſi perſona occiſa ſit maximæ dignitatis, vel utilitatis in republica, aut ſi plures occidantur, & aliunde perjurium ex inconſideratione, metu, & aliis circunſtantiis allevietur, quamvis rationem peccati mortalis non amittat. 48.

DISPVTATIO V.

De ſubjecto peccatorum.

Ad quæſtionem 74. Divi Thomæ.

CONSIDERATA eſſentiâ, & diſtinctione peccatorum, eorumque inæqualitate & gravitate, conſequens eſt ut eorum ſubjectum inveſtigemus, & in quibus potentiis formaliter & intrinſecè reſideant, breviter declaremus. Unde ſit

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum non ſolùm in voluntate, ſed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, ſit formaliter & intrinſecè peccatum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur.

CERTVM eſt, peccatum, utpote actum liberum & voluntarium, in voluntate ut in propria ſede & principali ſubjecto & principio reſidere, juxta illud Auguſtini lib. 1. retract. cap. 9. *Voluntas eſt quâ peccatur, & rectè vivi-* 1.

tur. Unde ſolùm eſt quæſtio, an etiam in aliis potentiis, intellectu ſcilicet, appetitu, & membris ac ſenſibus externis, ut voluntatis motioni ſubjectis, peccata, quantùm ad malitiam formalem, ſubjectentur, vel actus illarum potentiarum, ſolùm extrinſecè ab actu voluntatis, à quo imperantur, mali & peccaminoſi denominentur? Pro reſolutione

2. Dico, plura peccata, etiam quantùm ad malitiam formalem, ſubjectari intrinſecè in intellectu, & in appetitu ſenſitivo, non verò in membris corporis, aut ſenſibus externis. Ita D. Thomas in hac quæſtione, ubi multoties repetit, potentias appetitivas, non autem membra externa, eſſe ſubjectum peccati. Nec poteſt gloſſari de peccato, quantum ad materiale; cùm in membris externis peccatum quantùm ad materiale reſidere poſſit.

3. Prima pars, quam negant Alvarez & Curiel, aſſerentes malitiam moralem in ſolis actibus voluntatis intrinſecè reperiri, breviter ſuadetur ratione quam inſinuat D. Thomas hîc art. 2. In illa potentia eſt actus malus, formaliter quâ talis, in qua eſt habitus malus à quo elicitur, & habitus bonus, cui contrariatur: At non ſolùm in voluntate ſunt habitus vitioſi, à quibus actus mali eliciuntur, & virtutes ipſis oppoſitæ, ſed etiam in intellectu, & in appetitu ſenſitivo: Ergo actus malus & peccaminoſus, formaliter quâ talis, non ſolùm in voluntate, ſed etiam in intellectu, & in appetitu ſenſitivo ſubjectatur. Major patet, quia actus non elicitur, nec recipitur in potentia, niſi mediante habitu; unde in eodem ſubjecto debet recipi actus, in quo reſidet habitus, & ut loquitur S. Doctor loco citato, *Eſuſdem eſt actus & habitus*. Minor etiam eſt certa quoad utramque partem: nam vitia imprudentiæ, infidelitatis, & ſimilia, ſunt in intellectu, in quo reſident prudentia & fides: ſimiliter habitus intemperantiæ, puſillanimitatis, & alij ſimiles, ſunt in appetitu ſenſitivo, in quo ſubjectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices paſſionum, ut oſtendimus in tractatu de virtutibus, & fatentur Curiel, & Alvarez, contra quos diſputamus.

Diſp. 2. art. 2.

4. Probatur ſecundò eadem pars: Proprium ſubjectum malitiæ moralis eſt potentia libera: Sed appetitus ſenſitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinſecam ab ea participat, ut oſtendemus articulo ſequenti: Ergo poteſt eſſe ſubjectum malitiæ moralis.

5. Ex hoc probata manet ſecunda pars, quæ aſſerit in membris, & in ſenſibus externis, malitiam moralem formaliter non reſidere. Nam in eo ſubjecto non poteſt intrinſecè & formaliter reſidere malitia peccati, quod non eſt aliquo modo intrinſecè liberum: Sed membra corporis non ſunt intrinſecè libera, ſicut nec ſenſus externi: Ergo malitia moralis in ipſis reſidere non poteſt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

6. OBIICIES primò contra primam partem concluſionis: D. Thomas hîc art. 1. docet eſſe de ratione peccati, formaliter quâ peccatum eſt, ſeu quoad malitiam moralem quam de formali importat, quòd in voluntate ſubjectetur: Sed una numero malitia non poteſt ſubjectari intrinſecè in duabus potentiis, ſicut nec idem numero accidens eſſe in ſubjectis realiter diſtinctis: Ergo peccatum, quantùm ad malitiam formalem, non ſubjectatur in intellectu, vel in appetitu ſenſitivo, ſed ſolùm in voluntate.

7. Reſpondeo ex Conrado hîc art. 1. omnia peccata ſubjectari in voluntate, non quidem adæquatè & ſecundùm totam malitiam, ſed inadæquatè & ſecundùm partem malitiæ: unde in peccato hæreſis, vel luxuriæ v. g. pars malitiæ eſt in voluntate, & pars in intellectu, vel in appetitu ſenſitivo, in quibus vitia hæreſis vel luxuriæ reſident. Nec inconveniens eſt quod ex pluribus malitiis partialibus, & realiter diſtinctis, moraliter unum numero peccatum reſultet; ſicut juxta doctrinam D. Thomæ ſupra qu. 17. ar. 4. ex imperio & actu imperato, moraliter fit unus numero actus, licèt in eſſe phyſico differant realiter. Non repugnat etiam quòd una numero malitia in pluribus ſubjectis partialibus exiſtat, ſicut unus numero ternarius eſt in tribus hominibus, & una numero figura domûs in lapidibus, lignis, &c. nam quando dicitur quòd unitas numerica accidentis ſumitur à ſubjecto, hoc intelligendum eſt de totali, non de partiali ſubjecto.

8. Addo quod, quia pars illa malitiæ quæ in voluntate reſidet, primariò & principaliter ſe habet in peccato, & eſt radix & origo aliarum quæ in appetitu ſenſitivo, vel in intellectu reperiuntur, poteſt dici omne peccatum eſſe in ſola voluntate principaliter & primariò, ſeu radicaliter & originativè, & in intellectu & appetitu minùs principaliter, & quaſi ſecundariò, ut explicat Caietanus hîc art. 2. & declarat S. Doctor qu. 2. de malo ar. 2. ad 2. his verbis: *Peccatum dicitur eſſe voluntas, non quòd tota eſſentia peccati ſit in actu voluntatis; ſed quia totum peccatum conſiſtit in voluntate ſicut in radice.*

9. Poteſt etiam dici cum Monteſino, omne peccatum eſſe in voluntate formaliter, & in aliis potentiis ſolùm materialiter; non quòd in iſtis non ſit aliqua formalis malitia intrinſeca, ſed quia malitia quæ eſt in aliis potentiis, comparata ad illam quæ reſidet in voluntate, habet ſe ſicut materiale ad formale: nam actus voluntatis ſe habet ut imperans, actus verò aliarum potentiarum ut imperati; unde quia imperatum ad imperium comparatur ſicut materia ad formam, ut docet D. Thomas ſupra qu. 17. art. 4. malitia actûs voluntatis poteſt dici formalis, & malitia aliorum actuum materialis; & conſequenter peccatum per utramque malitiam conſtitutum, poteſt dici ſubjectari formaliter in ſola voluntate, in reliquis autem potentiis ſolùm materialiter.

10. Objicies ſecundò: D. Thomas ſupra qu. 20. art. 3. docet actus exteriores non habere diſtinctam bonitatem vel malitiam formalem ab ea quæ eſt in actu voluntatis: Sed nomine actus exterioris apud D. Thomam intelligitur quicumcumque actus à voluntate imperatus, ſive ſit intellectûs, ſive appetitûs: Ergo actus intellectûs vel appetitûs ſenſitivi, non habent bonitatem, vel malitiam formalem diſtinctam ab ea quæ eſt in actu voluntatis.

11. Confirmatur: Quæ ſolâ attributione & analogiâ unius ad alterum dicuntur talia, non denominantur à forma ſibi inhærente, ſed à forma quæ eſt in principali analogato, ut patet in

medicina & urina, quæ non dicuntur ſanæ à ſanitate quam in ſe formaliter habeant, ſed à ſanitate animalis, quam cauſant vel ſignificant: Atqui ex D. Thoma loco citato in reſp. ad 3. actus exterior denominatur bonus aut malus per analogiam & attributionem ad interiorem, ſicut medicina & urina denominantur ſanæ à ſanitate animalis: Ergo actus exterior ſolùm extrinſecè denominatur malus à malitia quæ in actu voluntatis formaliter reſidet. A

12. Reſpondeo hoc argumentum, quod eſt præcipuum Curielis & Aluaris fundamentum, primam partem noſtræ aſſertionis non attingere, ſed ſolùm probare ſecundam, in qua diximus actus ſeu motus membrorum externorum, non habere in ſeipſis malitiam formalem: nam S. Doctor loco citato, nomine *actûs exterioris*, non intelligit quemcumque actum à voluntate imperatum (ut Curiel & Aluarez exiſtimant) ſed ſolùm actus membrorum externorum. Et hoc colligitur tum ex exemplis quæ ibidem adducit; nuſquam enim in tota illa qu. 20. apponit exemplum actûs externi in actibus intellectûs vel appetitûs, nec horum mentionem facit, cùm tamen fere in ſingulis articulis afferat in exemplum actus membrorum externorum, ut occiſionem, deambulationem, & ſimiles motus omnino externos: Tum etiam ex argumento primo illius art. 3. ubi ait, quod *actus exterioris principium eſt potentia exequens motum*; idque non negat, ſed admittit in ejuſdem argumenti ſolutione; potentia autem exequens motum eſt in membris corporis exterioribus. B

13. Ex quo patet ſolutio confirmationis: nam quando S. Doctor aſſerit actum exteriorem denominari bonum aut malum, per analogiam & attributionem ad interiorem, ſicut medicina & urina denominantur extrinſecè ſanæ à ſanitate quæ eſt in animali, nomine *actûs exterioris*, intelligit actus membrorum exteriorum, non verò actus intellectûs, & appetitûs ſenſitivi: ratio enim boni aut mali moralis, reſpectu actuum voluntatis, intellectûs, & appetitûs ſenſitivi, dicitur analogicè, non ſolùm analogiâ attributionis, ſicut ſanum analogicè dicitur de animali, medicina, & urina, ſed etiam analogiâ proportionalitatis, ſicut ens analogicè de Deo & creaturis, vel de ſubſtantia & accidente prædicatur. C D

14. Objicies tertiò: Veritas ſicut & falſitas formalis in ſolo intellectu formaliter reſidet: Ergo pariter tum bonitas, tum malitia moralis, in ſola voluntate ſubjectatur. Antecedens ſupponitur certum ex metaphyſica. Conſequentia verò probatur ex paritate rationis.

Reſpondeo veritatem & falſitatem formalem primò & per ſe ſolùm eſſe in intellectu; ſecundariò tamen & per participationem etiam eſſe in cogitativa formaliter; quia hæc potentia conficit propoſitiones ex terminis ſingularibus, & ex his diſcurſus: in vocibus autem & rebus ſolùm eſſe veritatem extrinſecâ denominatione. Idem eſt de bonitate & malitia: primò enim & per ſe utraque eſt in actu voluntatis; ſecundariò & per participationem, in actu appetitus ſenſitivi: in actibus verò membrorum exteriorum, ſolùm extrinſecâ denominatione. E

15. Objicies quartò: Actus eodem modo dicuntur mali, quo liberi: Sed actus intellectûs ſolùm extrinſeca denominatione ab actu voluntatis dicuntur liberi: Ergo & mali.

Reſpondeo primò negando Majorem: aliquid enim poteſt eſſe directè peccatum, quod indirectè tantùm voluntarium & liberum eſt, ut patet ex dictis in 3. diſputatione. Multi etiam docent peccatum originale, quod formaliter & intrinſeca denominatione eſt in nobis, ſolùm eſſe nobis voluntarium denominatione extrinſeca ab actu voluntatis Adami. Sic ergo in peccatis infidelitatis & imprudentiæ, quæ ſunt in intellectu tanquam in ſubjecto, poteſt eſſe intrinſecè malitia moralis, quamvis ſolùm extrinſecè ſint liberi. Nec eſt eadem ratio de actibus membrorum exteriorum: quia hæc non ſunt principia actus humani, ſed tantùm inſtrumenta, ut hîc art. 2. ad 3. docet D. Thomas; neque ſunt potentiæ rationales per eſſentiam, vel per participationem, nec aliquo modo liberæ: intellectus verò eſt principium actus humani, & potentia rationalis per eſſentiam, ac libera, ſi non formaliter, ſaltem radicaliter.

Secundò reſponderi poteſt, datâ & non conceſſâ Majori, negando Minorem: nam in actu imperij ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinſeca, à præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis oſtenſum eſt. *Diſp. 11. art. 3.*

16. Objicies ultimò: Si actus appetitûs ſenſitivi, procedens ex motione voluntatis, haberet malitiam intrinſecam, talis malitia ſæpe eſſet mortalis, & non tantùm venialis: Sed in appetitu ſenſitivo non poteſt eſſe malitia mortalis: Ergo &c. Major patet: nam talis malitia moraliter loquendo eſt ejuſdem ſpeciei cum malitia voluntatis, à qua deſcendit, conſtituitque cum illa idem peccatum, ut ſuprà diximus: conſtat autem malitiam voluntatis ſæpe eſſe mortalem, ut cùm voluntas movet appetitum ad actum luxuriæ, & ſimiles. Minor verò videtur eſſe D. Thomæ hîc art. 4. ubi docet in ſenſualitate non poſſe eſſe peccatum mortale, & reddit rationem, quia mortale peccatum importat deordinationem circa ultimum finem, & averſionem ab illo; ſicut autem referre & ordinare ad finem ultimum, non eſt ſenſualitatis, ſed voluntatis & rationis, ita nec deordinari ac averti ab illo. 16.

17. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad probationem dicendum eſt, D. Thomam loqui de ſenſualitate ſecundùm id duntaxat quod habet ex ſe prout invenitur in homine, & hoc modo negat in ea reperiri peccatum mortale: non autem negat quod dum actualiter à voluntate movetur, recipiat in ſe mortalem malitiam derivatam ex malitia voluntatis, mediante illa motione, ut apertè colligitur ex ſolutione ad 1. ejuſdem articuli, ubi ſic ait: *Actus ſenſualitatis poteſt concurrere ad peccatum mortale: ſed tamen actus peccati mortalis non habet quod ſit peccatum mortale ex eo quod eſt ſenſualitatis, ſed ex eo quod eſt rationis, cujus eſt ordinari in finem, & ideò peccatum mortale non attribuitur ſenſualitati, ſed rationi.* Utrum verò appetitus ſenſitivus, prout eſt in homine, independenter ab actuali influxu & motione voluntatis, habeat ſufficientem vim & libertatem ad peccandum venialiter, dicemus articulo ſequenti.

ARTICVLVS II.

Vtrum peccatum veniale possit esse à solo appetitu sensitivo, secluſa omni motione voluntatis?

NEGANT Medina, Aluarez, & alij ex noſtris Thomiſtis; affirmant verò Cajetanus hîc art. 4. Martinez dubio 1. & Salmanticenſes diſp. 10. dubio 2. & alij.

§. I.

Sententia affirmativa ut probabilior eligitur.

18. DICO igitur, appetitum ſenſitivum, prout in homine conjunctus eſt parti rationali, etiam ſine actuali voluntatis influxu, poſſe eſſe principium & ſubjectum culpæ venialis.

Probatur primò ex Magiſtro Sententiarum in 2. diſt. 25. ubi ait: *ſi peccati illecebra in ſolo ſenſualitatis motu tenetur, veniale ac leviſſimum eſt:* ſentit igitur ad peccatum veniale ſolum appetitum ſenſitivum per ſe ſufficere.

19. Probatur ſecundò ex D. Thoma hîc art. 3. & 4. docente in ſenſualitate poſſe eſſe peccatum veniale, non verò mortale: Sed loquitur de appetitu ſenſitivo, ſecundùm id quod habet ex ſe prout invenitur in homine, nullo attento voluntatis aut rationis influxu: Ergo juxta D. Thomam, appetitus ſenſitivus, prout in homine parti rationali conjunctus eſt, etiam ſine actuali voluntatis influxu, poteſt eſſe principium & ſubjectum culpæ venialis. Major patet, Minor probatur primò, quia idem S. Doctor hîc art. 3. in ſolutione ad 1. ait quod *appetitus ſenſitivus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam, ſcilicet quod natus eſt obedire rationi; & quantùm ad hoc poteſt eſſe principium actûs voluntarij, & per conſequens peccati.* Ubi non recurrit ad aliquem influxum actualem, quem voluntas vel ratio in appetitum exerceat, ſed ad illam excellentiam habitualem, quam ab initio ipſe appetitus ſortitus eſt, quâque natus eſt ita in ſuum objectum tendere, ut tamen valeat cohiberi à voluntate: unde in ſolut. ad 3. ejuſdem articuli, docet motum ſenſualitatis prævenientem omnino rationem, atque adeò influxum ac motionem voluntatis, eſſe peccatum veniale, quod in genere peccati eſt quid imperfectum. Et qu. 7. de malo art. 6. *Senſualitas* (inquit) *quandoque movetur abſque imperio rationis & voluntatis, & tunc peccatum dicitur eſſe in ſenſualitate: ſed tamen peccatum non poteſt eſſe mortale, ſed veniale tantùm.*

Secundò probatur eadem Minor: D. Thomas ſtatuit hoc diſcrimen inter peccatum veniale & mortale, quòd primum poteſt eſſe in appetitu ſenſitivo hominis, non verò ſecundum: Sed ſi loqueretur de appetitu ſenſitivo, ut actuali voluntatis motioni ſubjecto, diſcrimen illud, non ſubſiſteret; cùm in appetitu ſic conſiderato, non ſolùm peccatum veniale, ſed etiam mortale reperiri poſſit, ut patet ex dictis articulo præcedenti in ſolutione ultimæ objectionis: Ergo D. Thomas loquitur de appetitu ſenſitivo, ſecundùm id quod habet ex ſe, ex eo quod in homine parti rationali conjunctus eſt; non verò ex eo quod habet ex actuali influxu & motione voluntatis, ipſum applicantis ad aliquem actum.

Reſpondent aliqui ex Adverſariis, D. Thomam excludere ſolùm conſenſum voluntatis formalem & directum, non autem virtualem, indirectum, & interpretativum. Sed præterquam quod hæc reſponſio non ſalvat diſcrimen quod S. Thomas inter peccatum mortale & veniale ſtatuit, cùm ad peccatum mortale non ſemper actus formalis & directus requiratur, ſed interdum ſufficiat indirectus, virtualis, aut interpretativus; expreſsè à S. Doctore rejicitur qu. 25. de verit. art. 5. ad 5. ubi ſic ait: *Non dicitur eſſe peccatum in ſenſualitate,* PROPTER INTERPRETATIVVM CONSENSVM RATIONIS: *quando enim ſenſualitas prævenit judicium rationis, non eſt conſenſus, nec interpretativus, nec expreſſus; ſed ex hoc ipſo quod ſenſualitas eſt ſubjicibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati.* 20.

Reſpondent alij, D. Thomam excludere conſenſum & influxum voluntatis perfectum & plenè deliberatum, non autem imperfectum & ſemiplenum. 21.

Sed contra primò: D. Thomas jam citatus hîc art. 3. ad 3. ait in peccatis quæ ſenſualitati tribuuntur (quæ docet eſſe tantùm venialia & non mortalia) nihil operari id quod eſt principale in homine, ſcilicet rationem & voluntatem, ideòque tunc hominem non agere niſi imperfectè, quia ſolùm agit ratione partis ſenſitivæ: Ergo excludit à voluntate omnem operationem quantumvis imperfectam & indeliberatam.

Contra ſecundò: Si motus ſenſualitatis haberent malitiam peccati venialis ſolùm à conſenſu imperfecto voluntatis, & non à ſenſualitate, non eſſet cur peccatum veniale potiùs quàm mortale ſenſualitati tribueretur, ſed utrumque deberet voluntati & rationi attribui, mortale quidem ut deliberanti perfectè, veniale verò ut deliberanti imperfectè: Atqui D. Thomas hîc art. 3. attribuit peccatum veniale ſenſualitati, non verò mortale, quod art. 4. voluntati & rationi duntaxat attribuit; quia (inquit) peccatum mortale importat inordinationem à fine; inordinatio autem à fine non ſpectat ad ſenſualitatem, ſed ad rationem, cujus eſt ordinare in finem: Ergo non ſentit malitiam peccati venialis, quod in ſenſualitate conſtituit, ab aliquo actu indeliberato voluntatis debere neceſſariò derivari. 22.

Nec valet ſi dicas cum Aluare, Montezino, & illuſtriſſimo Domino de Marinis, Archiepiſcopo Avenionenſi, quod licèt utrumque peccatum ex actuali conſenſu voluntatis dependeat, videlicet mortale ex conſenſu perfecto, & veniale ex imperfecto, meritò tamen tribuitur ſenſualitati hoc, & non illud; quia quòd prædictus conſenſus imperfectus ſit, atque adeò quòd voluntas venialiter peccet, provenit ab ipſa ſenſualitate obnubilante rationem ſuis motibus, & faciente ut non plenè deliberet: quòd autem ſit perfectus, ut requiritur ad mortale, non oritur à ſenſualitate, ſed à voluntate & ratione. Non valet, inquam, quia, ut rectè obſervant Salmanticenſes loco citato, D. Thomas non utcumque tribuit ſenſualitati veniale peccatum, ſed ita quod ejus malitia in eam refundatur, tanquam in principium in quo continetur, & à quo oritur; & propter hoc concedit illi, prout eſt in homine, libertatem aliquam diminutam & im- 23.

imperfectam, ut magis infra patebit: At juxta A hunc modum dicendi non refunditur reipsa in sensualitatem aliqua malitia, sed solùm carentia majoris malitiæ; solùm enim fit quod malitia, quæ oritur à voluntate, & quantùm est ex hac parte posset gravitatem culpæ mortalis attingere, ratione sensualitatis suis motibus obnubilantis rationem, minoretur, & limites culpæ venialis non transeat: Ergo hæc interpretatio menti S. Doctoris repugnat.

24. Probatur tertiò conclusio ratione fundamentali, quam S. Doctor locis citatis insinuat. Appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione B quam habet cum voluntate, aliquam libertatem intrinsecam ab ea participat: Ergo utendo hac libertate, absque novo voluntatis influxu, poterit peccare venialiter, prosequendo objectum peccaminosum. Consequentia videtur perspicua: nam proxima ratio, ob quam potentia est capax bonitatis aut malitiæ moralis, est libertas: Ergo si in appetitu sensitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua libertas imperfecta reperiatur, poterit de se esse principium & subjectum peccati venialis, quod in genere peccati & mali moralis minimum est & valde imperfectum.

25. Antecedens verò, in quo est difficultas, probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 21. qu. 1. art. C 2. ad 5. ubi ait: *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundùm quam potest obedire imperio rationis; & sic in concupiscibili potest esse peccatum.* Quo nihil clarius & expressius dici potest.

Probatur secundò ex Aristotele 1. Politicorum cap. 3. & 1. Ethic. cap. ultimo, ubi dicit appetitum moveri politicè: Sed non potest moveri politicè, nisi quod est liberum: nam ut ait S. Thomas 1. p. qu. 81. art. 3. ad 2. *Principatus politicus & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti præcipientis imperio:* Ergo in appetitu debet esse D aliqua libertas intrinseca à voluntate participata: unde idem S. Doctor hîc art. 2. ad 3. dicit quod *potentiæ appetitivæ inferiores, comparantur ad rationem quasi liberæ.*

Tertiò, Quod est subjectum virtutis & vitij, debet esse formaliter & intrinsecè liberum: Sed in appetitu sensitivo subjectantur virtutes moderatrices passionum, v. g. temperantia, mansuetudo, & vitia ipsis opposita, ut ostendimus in Disp. 2. tractatu de virtutibus: Ergo appetitus sensitivus est intrinsecè liber. art. 2.

Probatur quartò: Cogitativa ex conjunctione quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularia, ut docet D. Thomas E 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & in solut. ad 5. ubi ait: *Hanc eminentiam* (scilicet posse componere, dividere, & discurrere) *habet cogitativa & memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per quandam affinitatem & propinquitatem ad rationem universalem, secundùm quandam refluentiam: & ideò non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quàm in aliis animalibus.* Ergo similiter appetitus sensitivus ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem quandam imperfectam participat. Consequentia patet ex paritate rationis: neque enim quantùm ad hoc inter appetitum & cogitativam aliqua disparitatis ratio assignari potest; cùm eodem plane modo, quantùm ad conjunctionem & radicationem in eodem principio, se habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitativa ad intellectum; subindeque si ratione hujus conjunctionis & radicationis, ista ab intellectu vim aliquam imperfectam judicandi & discurrendi participet, non est cur in appetitu sensitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non derivetur.

Denique eadem veritas ratione à priori suadetur: Generale est in causis & viribus subordinatè unitis, ut inferior ex conjunctione ad superiorem aliquid ejus participet, quo elevetur & perficiatur, & mediâ hac elevatione modum agendi ipsius superioris utcumque attingat; ita cœlum ex conjunctione ad intelligentiam motricem, participat in se virtutem ad producenda aliqua viventia, licèt imperfecta & vilia, quæ secundùm se, utpote vitæ expers, nequaquam produceret. Phantasma ex conjunctione cum intellectu agente accipit vim, quam ex se non habebat, ad producendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Item docent Theologi in tractatu de gratia, quòd natura integra, ex conjunctione ad gratiam & justitiam originalem, non solùm habebat perfectionem supernaturalem sibi extrinsecam, provenientem ex gratia, sed etiam quandam perfectionem intrinsecam in ordine ad actus naturales, v. g. dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ, quam separata à gratia habere non poterat. Atqui (subsumo) appetitus sensitivus in homine est ab initio conjunctus voluntati, tanquam vis & causa inferior superiori: Ergo ab ea aliquid de ejus libertate & perfectione participat, quo supra vires sibi proprias elevatur, & modum operandi voluntati proprium, qui est agere cum indifferentia & libertate, aliquo modo attingit. 26.

Confirmatur: Modus divinæ providentiæ est, rerum ordines ita inter se conjungere, ut supremum infimi attingat infimum supremi: Ergo appetitus ordinis inferioris, nempe sensitivi, debet in homine participare aliquid de perfectione & libertate voluntatis, quæ est appetitus ordinis superioris, scilicet rationalis. 27.

Respondet Medina, quod etsi in appetitu sensitivo sit aliqua libertas à voluntate participata, illa tamen est ita modica & imperfecta, ut sine actuali voluntatis motione & consensu non sufficiat ad peccandum etiam venialiter. 28.

Sed hæc solutio confutata manet ex dictis: nam cùm peccatum veniale in genere peccati sit minimum, ut suprà dicebamus, quantumcumque parva & imperfecta libertas ad illud sufficit. Addo quod illa libertas sufficit ad peccandum venialiter, quæ sufficit ut actus sub dominio rationis aliquo modo cadat: Sed ad hoc sufficit libertas quæ sensualitati tribuitur, quantumcumque imperfecta sit: Ergo &c. Major patet: nam eo ipso quod actus aliquo modo cadat sub dominio rationis, capax est moralitatis, subindeque bonitatis aut malitiæ. Minor verò probatur: libertas quam sensualitati tribuimus, licèt non requirat quòd voluntas in ejus motum actualiter influat, exigit tamen ut possit influere, illumque præcipere aut prohibere, ita quòd si voluntati desit hæc potestas, eo ipso deficiat in sensualitate libertas: unde motus primò primi sensualitatis, ad quos ratio non potest advertere, nec voluntas eos impedire, non sunt liberi, etiam ea libertate quam

appetitus ſenſitivus à voluntate participat, nec A per conſequens peccata venialia, ut dicemus articulo ſequenti. Sicut ergo libertas voluntatis creatæ, eo ipſo quòd non ſit prima, ſed participata à divina libertate, in nullum actum prodire valet ſine dependentia ab ipſa voluntate divina, quæ eſt libertas prima & per eſſentiam: ita quia libertas appetitus ſenſitivi, non eſt prima in homine, ſed participata à voluntate, nequaquam poteſt in actum prorumpere ſine dependentia ab ipſa: hæc autem dependentia non conſiſtit in eo quod appetitus indigeat actuali motione & conſenſu voluntatis, ut in actum procedat, ſed in eo quod appetitus ſenſitivus nunquam poſſit libertatem ſuam exercere, & venia- B liter peccare, niſi voluntas ejus motum reprimere poſſit. Unde S. Doctor, quando explicat libertatem ſenſualitatis, & modum quo illa poteſt peccare venialiter, non recurrit ad aliquem actum quem voluntas circa appetitum, vel circa ejus objectum tunc exerceat, imò ſæpè hunc actum excludit, ſed ad ſolam facultatem reprimendi illum, totamque ſenſualitatis libertatem collocat in aptitudine ad obediendum rationi, & in hoc quod eſt operari cum tali ſubordinatione & dependentia ut poſſit ab ea impediri; ſicut videri poteſt qu. 25. de verit. art. 5. ad 5. cujus verba ſupra retulimus, & qu. 7. de malo art. 6. in corp. & in ſolut. ad 2. ubi explicat, quæ ſit C in hac parte mens S. Auguſtini, his verbis: *Dicendum quod Auguſtinus intelligit omne peccatum eſſe in voluntate, ſicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus ſenſualitatis eſt peccatum veniale, quia voluntas poteſt illum impedire.* En quomodo non requirit quod voluntas de facto moveat ſenſualitatem, ſed quod poſſit movere & impedire. Et in ſolut. ad 4. *Quando actus* (inquit) *voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directè poteſt attribui rationi vel voluntati, ſicut primo motivo, & primo ſubjecto: ſed quando non eſt ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, ſed ſolùm actus ſenſualitatis, qui dicitur peccatum, quia poteſt prohiberi* D *per voluntatem, tunc peccatum attribuitur ſenſualitati.* Non minùs clarè loquitur in reſp. ad 6. ait enim: *Quando motus illicitus eſt in ſenſualitate, tripliciter ſe poteſt ad ipſum habere ratio; uno modo ſicut reſiſtens, & tunc nullum eſt peccatum; alio modo ſicut imperans, putà cùm propoſito motu concupiſcentiæ illicitæ excitat, & tunc ſi ſit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale; aliquando autem ſe habet ut neque prohibens, neque imperans, ſeu conſentiens, & tunc eſt peccatum veniale.*

29. Dices fieri non poſſe, quod voluntas ſit potens & expedita ad reprimendam ſenſualitatem, & quod non ſit in ea aliquis actus vel formalis, E vel interpretativus: Ergo peccatum veniale nequit in appetitu ſenſitivo exiſtere, niſi adſit ex parte voluntatis aliquis actus ſeu conſenſus, ſaltem virtualis & interpretativus. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens probatur: Tum, quia ad id neceſſaria eſt aliqua advertentia ex parte intellectûs; non ſtat autem intellectum advertere, & voluntatem manere abſque omni actu, ut diſput. 3. art. 2. docuimus. Tum etiam, quia eo ipſo quod voluntas poſſit, tenetur retrahere ſenſualitatem ab objecto illicito, & ideò ſi non reprimat, interpretativè conſentit.

30. Reſpondetur aliud eſſe, quod quoties ſenſualitas venialiter peccat, per accidens & concomitanter in voluntate reperiatur conſenſus aliquis virtualis & interpretativus; & aliud, quod talis conſenſus per ſe & eſſentialiter exigatur à ſenſualitate, ut venialem malitiam ſuis motibus conferat. Primum non inficiamur, propter rationes adductas, ſed tantùm ſecundum: contendimus enim ineſſe appetitui ſenſitivo, prout eſt in homine, propter conjunctionem habitualem cum ratione & voluntate, & propter libertatem quam ex tali conjunctione participat, ſufficientem vim ad venialiter peccandum, non curando pro hujuſmodi peccato de aliquo conſenſu voluntatis formali aut interpretativo; eſto aliunde (nimirum ex ipſa natura voluntatis, quæ exiſtente cognitione nequit eſſe ſuſpenſa) aliquis conſenſus per accidens & concomitanter reperiatur: in quo diſtinguimus noſtrum appetitum ſenſitivum ab aliis potentiis, quæ adeò ſunt expertes libertatis habitualis intrinſecæ, ut ſi actualis conſenſus & influxus voluntatis, aut motio ipſius appetitus non interveniat, vel ſolùm concomitanter ſe habeat, nequaquam in earum actibus inveniri poſſit malitia moralis, etiam venialis & imperfecta.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBIICIVNT in primis Adverſarij plura D. Auguſtini, & S. Thomæ teſtimonia, quæ videntur pugnare contra noſtram ſententiam: nam D. Auguſtinus variis in locis docet *omne peccatum eſſe voluntarium: nullum peccatum committi ſine voluntate, & non niſi voluntate peccari:* Ergo juxta illius doctrinam, ſeclusâ voluntatis motione & conſenſu, nullum poteſt eſſe in ſenſualitate peccatum. Unde S. Thomas hîc art. 2. ad 1. exponens hanc propoſitionem Auguſtini, *non niſi voluntate peccatur*, ait, *non peccatur niſi voluntate, ſicut primo movente.* Et art. 1. agens univerſaliter de ſubjecto peccatorum, dicit eſſe voluntatem, non quia in aliis etiam potentiis plura peccata non recipiantur, ſed quia non exiſtunt in illis, niſi dependenter ab influxu & motione voluntatis. Quare idem S. Doctor ſuprà qu. 24. art. 1. agens de paſſionibus appetitus ſenſitivi, docet in illis non poſſe eſſe bonum vel malum morale, niſi ſecundùm quod ſubjacent imperio rationis. Et in 2. diſt. 24. qu. 3. art. 2. dicit quod *ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur:* Ergo ante voluntatis dominium, nullam plane moralitatem, nec per conſequens malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, agnoſcit. 31.

Reſpondeo quod quando S. Auguſtinus do- 32.
cet omne peccatum eſſe voluntarium, & dependere à voluntate ut à primo movente; hoc non debet intelligi de voluntate ſolùm ut movente actu, ſed ut movente actu vel aptitudine, ſeu de voluntate ut movente vel movere potente: ſic enim illum intelligit & explicat S. Thomas qu. 7. de malo art. 6. ad 2. *Dicendum* (inquit) *quod Auguſtinus intelligit omne peccatum eſſe in voluntate, ſicut in primo movente, vel movere potente: ex hoc enim motus ſenſualitatis eſt peccatum veniale, quia voluntas poteſt illum impedire.* Ex quo patet, quod quando idem S. Doctor hîc art. 2. ad 1. ait quod *non peccatur niſi voluntate, ſicut primo movente*, non intendit quod niſi voluntas actu moveat ſenſualitatem, nunquam

iſta

ista peccabit; sed solùm intendit quod nisi voluntas posset appetitum sensitivum movere, ejusque motus cohibere, illi non possent imputari ad culpam; quod libenter fatemur: licèt enim, ut sensualitas peccet, actualem voluntatis operationem seu motionem non requiramus; exigimus tamen quod illa tunc habeat dominium supra ipsam, seu, quod idem est, potentiam seu facultatem ad eam reprimendam: unde dicimus quod passiones appetitûs non sunt bonæ vel malæ, nisi huic voluntatis & rationis dominio subjaceant; & nullam moralitatem, aut malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, ante illud agnoscimus.

33. Objiciunt secundò: Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali, definit *concupiscentiam quæ in baptizatis manet, non nocere non consentientibus*: Ergo sentit quod nisi adsit voluntatis consensus, nullus appetitus sensitivi motus est nocivus & peccaminosus.

Sed nego consequentiam: Tum quia illud verbum, *non consentientibus*, non sumitur ibi negativè, sed positivè & contrariè, ut idem sit quod *repugnantibus*, sicut ipsum Concilium apertè declarat, subjungens, *sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus*: Tum etiam quia licèt voluntas non consentiat per proprium actum, eo tamen ipso quod non reprimat sensualitatem cùm possit, dicitur homo consentire per ipsum sensualitatis motum, qui potest dici participativè consensus, sicut est participativè liber.

34. Objiciunt tertiò: Homo non peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus variis in locis: Sed non potest vitare motus sensualitatis, in quos voluntas de facto non influit: Ergo illi non possunt esse peccata venialia.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: ut enim homo motus sensualitatis vitare possit, non requiritur quod voluntas actu in eos influat, movendo & applicando appetitum ad eos eliciendos, sed sufficit quod habeat potentiam seu facultatem ad eos impediendos aut reprimendos: unde quia motus primò-primos impedire non potest, nullumque habet super eos dominium, illi non imputantur ad culpam, nec peccata venialia sunt.

35. Objiciunt quartò: Peccatum etiam veniale debet esse contra regulam rationis: Atqui appetitus sensitivus, cùm non dirigatur per rationem, sed per cogitativam, quæ objecta tantùm sensibilia cognoscit, non potest attingere hujusmodi regulam: Ergo nec venialiter peccare.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: licèt enim cogitativa præcisè ex seipsa non possit proponere objectum ut sub regula rationis existens, potest tamen illud sic proponere, quatenus in homine, ratione conjunctionis quam habet cum intellectu, participat aliquid syndereseos habitualiter, quâ participatione supra seipsam elevatur; sicut appetitus sensitivus in homine, per participationem libertatis quam habet ex conjunctione cum voluntate, supra seipsum erigitur, & appetitum superiorem & rationalem aliquo modo attingit, juxta illud Dionysij, *supremum infimi attingit infimum supremi*.

36. Objiciunt quintò: Proprium subjectum malitiæ moralis est potentia libera: Atqui appetitus sensitivus non habet libertatem intrinsecam, sed ejus actus dicuntur liberi extrinsecè à libertate voluntatis: Ergo absque ejus motione & influxu non potest peccare venialiter. Major patet, Minor probatur. Potentiæ liberæ debet proponi objectum cum indifferentia ad utrumlibet: Sed appetitui sensitivo non proponitur objectum cum hac indifferentia: Ergo non est potentia libera. Minor probatur: Objectum appetitus sensitiv iproponitur illi per imaginationem, aut cogitativam, vel alium sensum internum: Sed nullus sensus proponit objectum cum indifferentia; quia ad hoc requiritur cognoscere rationes universales, quod est proprium solius intellectus: Ergo appetitui sensitivo non proponitur objectum cum indifferentia.

37. Respondet Martinez, concessa Majori, negandi Minorem. Ad cujus probationem ait cogitativam, prout est in homine, ratione conjunctionis quam habet cum intellectu, participare aliquid de ejus virtute & perfectione, quo elevatur ad formandum judicium quoddam indifferens; sicut ex conjunctione cum ratione participat vim aliquam discurrendi, & conferendi media cum fine, ut docet S. Thomas loco supra citato. Hæc solutio probabilitate non caret.

38. Sed meliùs respondetur cum Salmanticensibus, non esse necessarium, quod indifferentia, ratione cujus appetitus sensitivus agit liberè, resplendeat in propositione immediata sui objecti, quæ fit per cogitativam, vel alium sensum internum, sed sufficere quod resplendeat in propositione objecti voluntatis, quæ fit per intellectum: quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu sensitivo ex conjunctione cum voluntate derivatur, non requiritur quod ipse appetitus possit se à sua operatione retrahere (hoc enim proprium est solius potentiæ primariò & quasi per essentiam liberæ, qualis est voluntas) sed sufficit quod operetur cum respectu & subordinatione ad principium, per quod retrahi possit, quod est voluntas: nam eo ipso verificatur quod operatur liberè, non libertate primariâ & quasi per essentiam, sed secundariâ & participatâ; quia cùm talis respectus sit ad principium liberum ut liberum, nequit actum in quo est à linea necessarij non extrahere, & liberum non reddere.

Dices: Etiam membra exteriora important ordinem subjectionis ad voluntatem ut liberam; cùm ad ejus nutum & imperium moveantur, & tamen non sunt intrinsecè libera: Ergo in appetitu sensitivo ad libertatem intrinsecam non sufficit talis subjectio & subordinatio ad principium liberum ut liberum.

39. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: quia non quicumque ordo ad voluntatem, etiam ut liberam, sufficit ad libertatem constituendam, sed debet talis ordo fundari in potentia activa, cùm principium liberum debeat esse activum & non passivum tantùm; unde quia membra externa non sunt principia activa suorum motuum, sicut appetitus sensitivus est principium activum suorum, sed tantùm passiva, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 75. art. 3. ad 3. & 2. contra gentes cap. 82. non sunt capacia habendi in seipsis libertatem, neque illam communicandi motibus in se receptis, benè tamen appetitus sensitivus.

40. Denique arguunt Adversarij ex pluribus absurdis, & inconvenientibus, quæ videntur sequi ex nostra sententia. Si enim appetitui sensitivo conceditur aliqua libertas habitualis & intrinseca, sufficiens ad peccandum venialiter, jam

talis appetitus poterit hoc modo delinquere, A utendo illa ſua libertate, quantumcumque voluntas ei reſiſtat, vel impedita ſit; imò poterit homo ſimul mereri, per voluntatem reſiſtendo ſenſualitati, & peccare per iſtius motum liberè tendentem ad objectum illicitum. Sequitur etiam, quod ſi ad motum ſenſualitatis conſenſus voluntatis accedat, ibi ſint duo peccata, unum in ſenſualitate, ex libertate ſibi propria, & aliud in voluntate, propter ejus conſenſum, qui ſi ſit plenus, & materia gravis, peccatum voluntatis erit mortale; peccatum autem ſenſualitatis, cujus libertas ad hoc non ſufficit, remanebit duntaxat veniale: unde tunc homo committet duplex peccatum, unum mortale per voluntatem, & aliud veniale per appetitum ſenſitivum; imò & in ipſo appetitu ſenſitivo tunc utrumque peccatum ſimul exiſtet; veniale quidem ex libertate ſibi propria, mortale verò ex influxu & motione voluntatis. Tandem ſi in appetitu ſenſitivo libertas intrinſeca admittatur, nullus erit motus ſenſualitatis, quantumvis primò-primus, qui non ſit peccatum veniale; quia in omnibus appetitus utetur illa ſua libertate quam dicimus ad veniale ſufficere: quod eſt contra communem Theologorum ſententiam, ut articulo ſequenti patebit.

41. Huic argumento, quod eſt præcipuum adverſæ ſententiæ fundamentum, ſolutio patet ex dictis: liquet enim ex principiis ſupra ſtatutis hæc inconvenientia non ſequi ex noſtra ſententia, legitimè intellectâ. Unde nego primam ſequelam: contradicente enim voluntate, non eſt prædicta libertas in appetitu, quia ut ſupra dictum eſt, communicatur illi ex conjunctione & ſubordinatione ad voluntatem; iſte autem influxus ex reſiſtentia & actu contrario voluntatis impeditur: quare licèt non requiratur actus voluntatis ad libertatem appetitûs, requiritur tamen in ea non eſſe actum contrarium. Ex quo patet hominem non poſſe ſimul mereri reſiſtendo per voluntatem ſenſualitati, & peccare tendendo per appetitum ad objectum illicitum: ſi enim voluntas motui inordinato appetitûs poſitivè reſiſtat, ille non erit liber, nec per conſequens peccatum veniale, quia ex tali reſiſtentia voluntatis impeditur effluxus libertatis à voluntate in appetitum ſenſitivum.

42. Ad aliud inconveniens, negatur etiam ſequela: quamvis enim in caſu argumenti, utriuſque potentiæ actus ſit formaliter & intrinſecè peccaminoſus, ac proinde metaphyſicè loquendo ſint ibi duæ malitiæ morales, non tamen abſolutè ſunt dicenda duo peccata, ſed unum & idem, quod moraliter ex utraque illa malitia veluti ex partibus coaleſcit. Quemadmodum licèt in voluntate poſſint ſimul eſſe plures actus peccaminoſi, ut intentio, conſenſus, electio, &c. verſantes circa eandem materiam, & in unoquoque ex iſtis ſit ſua intrinſeca malitia, diſtincta realiter à malitia alterius, non ideò tamen ſunt abſolutè plura peccata, ſed ex omnibus unum integratur. Ex quo patet non ſequi ex noſtra ſententia aliud inconveniens quod objicitur, nempe tunc duplex peccatum committi; unum mortale, per voluntatem; & aliud veniale, per appetitum; aut in appetitu ſenſitivo tunc duplex peccatum exiſtere, veniale ſcilicet, ex libertate ſibi propria, & mortale, ex influxu & motione voluntatis: cùm enim ex utroque unum numero peccatum conſurgat, una debet eſſe ejus gravitas, aut moralis, aut venialis; & quamvis libertas ſenſualitatis, præcisè & ſolitariè ſumpta, non ſufficiat ad mortale, ſecùs tamen quando per influxum & conſenſum voluntatis perficitur & completur, ut conſtat ex dictis articulo præcedenti. Ad ultimum inconveniens ſolutio patebit ex dicendis articulo ſequenti.

ARTICVLVS III.

B *Vtrum omnes motus ſenſualitatis circa objecta illicita, ſint peccata mortalia, vel ſaltem venialia?*

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & difficultas reſolvitur.

PRo reſolutione hujus difficultatis ſciendum eſt, inordinatos ſenſualitatis ſeu concupiſcentiæ motus, triplicis eſſe generis: aliqui enim C dicuntur primò-primi, qui ſcilicet omnem advertentiam rationis præcedunt, & naturaliter in appetitu ſenſitivo excitantur. Alij appellantur ſecundò-primi, qui fiunt cum aliquali & ſemiplena advertentia aut deliberatione, atque adeò ſunt imperfectè liberi. Alij denique plenè deliberati nuncupantur, quibus ſcilicet voluntas conſentit, poſitâ jam plenâ advertentiâ rationis. Hoc præmiſſo. 43.

Dico, motus tertij generis, quando ſunt circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum, eſſe peccata mortalia: ſecundi verò generis, peccata venialia: primi autem, nec mortalia, nec venialia eſſe.

Hæc concluſio quantùm ad primam & ſecun- 44.
D dam partem eſt evidens: nam motus tertij generis ſunt perfectè voluntarij, & plenè liberi, ſecundi verò ſunt ſolùm liberi imperfectè, cùm plenam rationis advertentiam non ſupponant: Ergo ſi circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum verſentur, illi erunt peccata mortalia; iſti verò tantùm venialia, defectu plenæ & perfectæ advertentiæ & deliberationis.

Tertia verò pars, quæ negatur ab hæreticis 45.
noſtri temporis, aſſerentibus concupiſcentiam, quæ in nobis eſt, & omnes ejus motus circa illicita, quantumvis neceſſariò inſurgant, eſſe peccata mortalia, & nos reos æternæ damnationis conſtituere, ſuadetur primò ex ſacris litteris: di-
E citur enim Eccleſ. 18. *Poſt concupiſcentias tuas non eas*; ubi cùm præcipiatur nobis, non quidem nullos habere concupiſcentiæ motus, ſed duntaxat non ſequi eos, illis conſentiendo, apertè inſinuatur & ſupponitur, poſſe tales motus abſque ulla culpa in nobis inſurgere: ſi enim ubi primò inſurgunt haberent rationem peccati, potiùs præciperetur non habere illos, quàm eos non ſequi. Quod animadvertens D. Auguſtinus lib. 5. contra Julian. cap. 3. ſic ait: *Fruſtra dictum eſt, poſt concupiſcentias tuas ne eas, ſi jam quiſque reus eſt, quia tumultuantes & ad mala trahere nitentes, ſentit eas.* Dantur ergo in homine aliqui concupiſcentiæ motus, illi ſcilicet qui à Theologis primò-primi appellantur, quos homo ſentiat, priuſquam alicujus culpæ reus exiſtat.

Vnde Apoſtolus ad Rom. 6. *Non regnet peccatum in mortali corpore veſtro, ut obediatis ejus concupiſcentiis.* Ubi notat Auguſtinus cap. 1. lib. de nuptiis & concupiſcentia, non dixiſſe Apoſtolum, *non ſit peccatum, ſed ne regnet peccatum, per approbationem & conſenſum voluntatis*; & expreſsè addidiſſe, *ut obediatis ejus concupiſcentiis*, quia obedientia per voluntatem præſtatur.

46. Confirmatur ex illo Iacobi 1. *Vnuſquiſque tentatur, à concupiſcentia illectus & abſtractus: deinde concupiſcentia cùm conceperit, parit peccatum.* Ubi Auguſtinus: *Profectò in his verbis partus à pariente diſcernitur; pariens enim eſt concupiſcentia, partus peccatum*; *ſed concupiſcentia non parit, niſi conceperit; non concipit, niſi illexerit, id eſt ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis aſſenſum. Noli ergo* (addit idem S. Doctor) *conſentire concupiſcentiæ tuæ: non eſt unde concipiat de te, noli dare conſenſionis amplexum, ne plangas partum; quia ſi conſenſeris, ſi amplexatus fueris, concipis; deinde paris, & in partu graviſſimi dolores.*

Lib. 6. contra Iulian' cap. 15

Homil. 41.

Cap. 14. Id etiam explicat lib. 2. in Geneſ. contra Manich. lepidiſſimo tentationis Evæ & Adami exemplo: concupiſcentia enim eſt veluti Eva, cui à ſerpente ſeu diabolo aliquid objicitur tanquam bonum, & per illud ad peccandum allicitur: ſed quia nihil poteſt ſola, niſi ſuperior pars, quæ eſt veluti Adam, accedat, id eſt niſi ratio conſenſum præſtet, per hujuſmodi conſenſum conſummatur peccatum.

47. Secundò probatur eadem pars ratione: Lex Dei non obligat ad impoſſibilia; hoc enim in Deo legiſlatore apertam tyrannidem argueret, non minùs quàm in Dracone legiſlatore, cujus propterea leges dicebantur eſſe ſanguine ſcriptæ: Sed juxta legem ordinariam hominibus eſt impoſſibile motus primò-primos concupiſcentiæ aliquando non experiri; cùm nobis non cogitantibus, imò dormientibus, frequenter obrepant: Ergo nulla eſt lex quæ tales motus habere aut experiri prohibeat; proindeque ipſi non erunt peccata, cùm peccatum ſit id quod contra legem Dei pugnat.

48. Tertiò probatur eadem pars: De ratione peccati eſt quod ſit voluntarium ſeu liberum, ut ſæpe docet Auguſtinus: Sed motus primò-primi concupiſcentiæ non ſunt voluntarij ſeu liberi, cùm omnem advertentiam rationis præcedant, & naturaliter in appetitu ſenſitivo excitentur: Ergo non ſunt peccata. Unde Auguſtinus 1. de civit. cap. 25. *Illa concupiſcentialis inobedientia quantò magis abſque culpa eſt in corpore non conſentientis, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis.*

49. Reſpondent Hæretici, quod etſi motus illi concupiſcentiæ non ſint voluntarij in ſeipſis, ſunt tamen voluntarij in capite, ſcilicet in Adamo, quia ſunt effectus & pœnæ culpæ originalis, quæ nobis in capite voluntaria eſt.

Sed contra: Licèt ad peccatum originale ſufficiat quod ſit voluntarium in capite, tamen ad peccatum perſonale requiritur quod ſit voluntarium voluntate perſonæ, ut docet D. Thomas in 2. diſt. 10. qu. 1. art. 2. in corp. his verbis: *Oportet quod ſecundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, ſecundùm hoc ratio voluntarij in ipſo reperiatur. Sicut autem eſt quoddam bonum quod reſpicit naturam, & quoddam quod reſpicit perſonam; ita etiam eſt quædam culpa naturæ, & quædam perſonæ: unde ad culpam perſonalem requiritur voluntas perſonæ, ſicut patet in culpa actuali, quæ per actum perſonæ committitur; ad culpam verò naturæ* (id eſt originale peccatum) *non requiritur niſi voluntas in natura illa.* Cùm ergo motus primò-primi, ex rebellione concupiſcentiæ procedentes, non ſint voluntarij voluntate perſonæ (eſto ſint voluntarij voluntate naturæ, ſeu in perſona Adami, & effectus peccati originalis) non erunt peccata actualia, quæ nos reos æternæ damnationis conſtituant, ut docent hæretici.

Confirmatur: nam etiam phreneſis, inſania, & cæcitas corporalis, aliæquæ generis humani miſeriæ, ſunt effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli à fonte promanant; cùm in fœliciſſimo innocentiæ ſtatu homines non fuiſſent miſeriis illis obnoxij; & tamen nemo dicet, quidquid malè faciunt inſani & phrenetici, eſſe peccatum, & cupabiliter agere cœcum à nativitate, qui volens canem abigere, hominem peremit, ignorans invincibiliter eum adeſſe: Ergo ſimiliter licèt rebellio concupiſcentiæ ſit effectus & pœna peccati originalis, ſubindeque nobis voluntaria in capite, non ſequitur omnes ejus motus, eos præcipuè qui naturaliter in nobis conſurgunt, omnemque advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, eſſe peccata mortalia, & homines æternæ damnationis reos efficere. 50.

Quod verò non ſint peccata venialia, ut quidam Theologi aſſerunt, iiſdem authoritatibus & rationibus convincitur: Nam de ratione cujuſcumque peccati actualis ſeu perſonalis eſt quod ſit liberum & voluntarium, ſaltem imperfectè: Sed motus primò-primi concupiſcentiæ, nullo modo ſunt voluntarij ſeu liberi, cùm naturaliter in nobis excitentur, & omnem rationis advertentiam ac voluntatis conſenſum præveniant: Ergo non ſunt peccata etiam venialia. 51.

Addo quod Tridentinum ſeſſ. 5. decretò de peccato originali ait, concupiſcentiam non nocere non conſentientibus, & non eſſe verè & propriè peccatum: Sed ſi motus primò-primi concupiſcentiæ eſſent peccata venialia, non conſentientibus noceret concupiſcentia, & verè ac propriè peccatum eſſet; ſicut tale eſt mendacium, quamvis ſolùm ſit peccatum veniale: Ergo illi motus non ſunt peccata venialia. Unde Auguſtinus lib. de perfectione juſtitiæ versùs finem, negat pro remiſſione horum motuum recitandam eſſe orationem dominicam, aut dicendum, *dimitte nobis debita noſtra*, ſed pro aliis motibus & peccatis quibus aſſentimur, vel quos impedire poſſumus. Idem docet epiſt. 200. ad Aſellicum, his verbis: *Quamvis inſint, dum ſumus in corpore mortis hujus, deſideria peccati, ſi nulli eorum adhiberemus aſſenſum, non eſſet unde diceremus Patri noſtro qui eſt in cælis, Dimitte nobis debita noſtra.* 52.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò: D. Thomas hîc art. 3. ad 5. ait quod *motus ſenſualitatis rationem præveniens, eſt peccatum veniale:* Sed motus qui rationem præveniunt, primò-primi appellantur, ut ſuprà oſtenſum eſt: Ergo ex D. Thoma motus primò-primi concupiſcentiæ ſunt peccata, ſaltem venialia. 53.

Reſpondeo D. Thomam non loqui de motibus ſenſualitatis qui omnem advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, ſed tantùm de his qui plenam ac perfectam advertentiam & deliberationem antecedunt, & qui primò-ſecundi appellantur: hi enim cùm ſint imperfectè voluntarij, ſunt peccata venialia, quæ ſunt quiddam imperfectum in genere peccati, ut ibidem ait S. Doctor.

54. Objicies ſecundò: Si motus primò-primi omni culpâ etiam veniali carerent, potuiſſent eſſe in Chriſto, & in Beata Virgine: Sed hoc dici nequit, ut docent Theologi in tractatu de incarnatione: Ergo nec illud.

Reſpondeo negando ſequelam: quia, ut ibidem docent Theologi, Chriſto, & B. Virgini conceſſum fuit privilegium illud ſtatûs innocentiæ, ſeu perfectio illa juſtitiæ originalis, quâ appetitus ſenſitivus hominis ita ſubjectus erat rationi, ut ſine iſtius advertentia & imperio nullus in eo motus inſurgeret: unde licèt in nobis motus circa illicita poſſint omni culpâ etiam veniali carere, quia poſſunt inſurgere ſubitò, & ante omnem advertentiam rationis; in Chriſto tamen, ejuſque Matre puriſſima, ſi fuiſſent, nequaquam culpâ vacaſſent, quia cum advertentia & libertate eveniſſent.

55. Objicies tertiò: In appetitu ſenſitivo hominis, ex ſubordinatione & conjunctione quam habet cum voluntate & ratione, reſultat libertas quædam diminuta & imperfecta, per quam abſque actuali voluntatis motione, & imperio rationis, poteſt peccare venialiter, ut articulo præcedenti cum Cajetano, Martine, & Salmanticenſibus docuimus: Ergo poterit appetitus ſenſitivus, utendo illa ſua libertate imperfecta, in omnibus ſuis motibus etiam primò-primis peccare venialiter.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam: quia ut articulo præcedenti oſtendimus, libertas imperfecta, conveniens appetitui ſenſitivo, neceſſariò exigit ut poſſint ejus motus à ratione reprimi: motus autem primò-primi, quos ratio nullo modo advertit, non poſſunt ab ea reprimi, & ideò non gaudent libertate illa imperfecta, quam appetitus ſenſitivus à voluntate participat, ſubindeque peccata venialia eſſe nequeunt.

56. Objicies ultimò: Si motus primò-primi concupiſcentiæ non eſſent peccata, liceret in eis ſibi complacere, aut illos deſiderare: At utrumque illicitum eſt: Ergo illi ſunt peccata, ſaltem venialia.

Sed nego ſequelam: licèt enim motus primò-primi concupiſcentiæ non ſint mali malitiâ formali, defectu libertatis, ſunt tamen mali malitiâ objectivâ, cùm circa objectum malum & à lege prohibitum verſentur; unde eo ipſo tribuunt malitiam formalem actibus complacentiæ vel deſiderij, quibus liberè appetuntur; actus enim liber circa objectum malum, & lege prohibitum, formaliter malus eſt.

DISPVTATIO VI.

De cauſis peccatorum.

Ad quæſtionem 75. & quinque ſequentes.

CAVSÆ peccati aliæ ſunt interiores, quæ intra hominem reſident; aliæ exteriores, quæ extra ipſum exiſtunt. Primi generis ſunt tres, nempe ignorantia ex parte intellectûs; concupiſcentia ex parte appetitûs; & malitia ex parte voluntatis. Secundi generis tres etiam eſſe vel excogitari poſſunt, nimirum Deus unà cùm voluntate ad actum peccaminoſum concurrens; Diabolus ipſum perſuadens; & primus parens originale peccatum in poſteros per ſeminalem propagationem traducens. De hac poſteriori cauſa peccati fusè dicemus diſputatione ſequenti, ubi de peccato originali diſſeremus: de prioribus verò breviter hìc agendum eſt.

ARTICVLVS PRIMVS.

An & quæ ignorantia ſit cauſa peccati?

§. I.

Multiplex ignorantiæ diviſio.

1. IGNORANTIA ſecundùm ſe dividitur primò in eam quæ potiùs dicitur neſcientia, & in eam quæ propriè eſt ignorantia. Prima dicit carentiam illius ſcientiæ, quam aliquis nec debet nec natus eſt acquirere: & ideò cùm ſit tantùm negatio, non habet rationem mali, ſive culpæ, ſive pœnæ; unde reperitur in Angelis beatis, teſte Dionyſio cap. 7. cœleſt. Hierar. Cùm enim nulla creatura, quantumvis ſuperioris ordinis, omnia ſcibilia comprehendat, & ſaltem ex poſſibilibus plura omnes creatos lateant intellectus, neceſſe eſt ut in omni intellectu creato, ſive humano, ſive angelico, ſit aliquid prædictæ neſcientiæ, & ſolus intellectus divinus, qui omnia ſcit & comprehendit, eam excludat. Secunda ignorantia dicit carentiam illius ſcientiæ, quam quis aptus natus eſt habere; adeòque importat rationem mali, vel culpæ, vel pœnæ, & in varia membra ſubdividitur.

2. In primis enim ex parte ſubjecti dividitur in invincibilem & vincibilem: invincibilis eſt, quàndo non eſt in poteſtate alicujus ſcire illud quod ignorat, ſeu quando non poteſt ignorantiam ſuam vincere & à ſe depellere, ut eſt ignorantia myſteriorum fidei in illis infidelibus, qui nihil de Evangelio audierunt, nec audire potuerunt, & qui infideles negativè appellantur. Vincibilis eſt, quæ adhibitâ morali diligentiâ vinci & ſuperari poteſt: & hæc duplex eſt, una affectata, quando quis deliberato animo vult aliquid ignorare, ita ut voluntas per ſe & directè feratur in ipſam ignorantiam, juxta illud Pſal. 15. *Noluit intelligere ut benè ageret:* altera craſſa & ſupina, quando voluntas directè & formaliter in ipſam ignorantiam non fertur, ſed tantùm indirectè, & interpretativè: v. g. cùm quis non vult adhi-

bere ſtudium & laborem quem tenetur & poteſt adhibere, ut aliquid ſciat, tunc indirectè & interpretativè cenſetur velle illud ignorare. A

3. Secundò ex oppoſitione ad ſcientiam dividitur tam vincibilis quàm invincibilis ignorantia in habitualem, quæ eſt carentia ſcientiæ habitualis, & actualem, quæ eſt carentia conſiderationis & advertentiæ actualis; & in practicam, quæ eſt defectus ſcientiæ practicæ dictantis aliquid eſſe faciendum, vel omittendum, & ſpeculativam, quæ eſt carentia ſcientiæ ſpeculativæ quam tenemur habere, ut eſt ignorantia articulorum fidei.

4. Tertiò ex parte objecti, ſeu rerum ignoratarum, dividitur ignorantia, tam vincibilis, quàm B invincibilis, in ignorantiam juris, & facti. Ignorantia juris eſt quâ ignoratur id quod jure decretum eſt: unde ſicut jus dividitur in naturale & poſitivum; & hoc rurſus in divinum & humanum, & humanum adhuc in eccleſiaſticum & ſæculare, & tandem ſæculare in jus gentium & civile; ita ignorantia juris in totidem membra ſecari poteſt. Ignorantia facti eſt, quâ propter circunſtantiam aliquam factum aliquod ignoratur eſſe illicitum: v. g. cùm Jacob acceſſit ad Liam, quam putabat eſſe Rachel uxorem ſuam, ejus ignorantia fuit ſolùm facti, nempe quòd Lia loco Rachel fuiſſet illi ſuppoſita; quod enim erat de jure, ſcilicet viro non licere ad non ſuam accedere, Jacob ignorare non potuit. Vel ſi quis ignoraret percuſſores Clericorum eſſe excommunicatos, haberet ignorantiam juris, ſi verò neſciret hunc quem percutit eſſe Clericum, ignorantiam facti haberet. C

Ultimò ignorantia ratione actûs dividitur in antecedentem, concomitantem, & conſequentem: de quibus fusè egimus in tractatu de actibus humanis, ad quem Lectorem remittimus, ne eadem ſæpiùs repetantur. *Diſp. 1. art. 7.*

§. II.

Reſolutio difficultatis propoſitæ.

D

DIco primò, ignorantiam eſſe cauſam peccati, non directè & per ſe, ſed per accidens & indirectè, ſeu ut removens prohibens effectum.

5 Prima pars patet ex variis Scripturæ locis, in quibus homo dicitur peccare per ignorantiam, Levit. 4. *Si peccaverint Principes per ignorantiam:* Et rurſus: *Si peccaverit anima per ignorantiam.* Et cap. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis qui peccaverint ex ignorantia. Item ad Hebræos 9. dicit Apoſtolus, quod ſemel in anno in ſancta ſanctorum ſolus Pontifex introibat, non ſine ſanguine, quem offerret pro ſuis E & populi ignorantiis, id eſt, ut ibidem exponit D. Thomas, pro ſuis & populi peccatis ex ignorantia commiſſis. Denique Oſeas cap. 1. recenſet ſtupendum peccatorum & vitiorum diluvium, quod in terram inundaverat, ejuſque cauſam refert in ignorantiam ſeu defectum ſcientiæ Dei: *Non eſt* (inquit) *veritas, non eſt ſcientia Dei in terra; maledictum, mendacium, & homicidium, & furtum, & adulterium inundaverunt, & ſanguis ſanguinem tetigit.* Quibus & aliis Scripturæ teſtimoniis D. Bernardus epiſt. 77. ad Hugonem de S. Victore, improbat errorem cujuſdam negantis peccata per ignorantiam committi.

Secunda pars, quæ aſſerit ignorantiam non eſſe cauſam peccati per ſe & directè, ſed indirectè tantùm & per accidens, eſt D. Thomæ hîc qu. 76. art. 1. & quæſt. 3. de malo art. 8. & manifeſta eſt: cùm enim ignorantia ſit privatio, nequit directè aliquem influxum poſitivum in peccatum habere, ſed indirectè tantùm & per accidens, ſeu ut removens prohibens, tollendo nimirum ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret peccatum: unde ignorantia dicitur cauſa peccati, eo ferè modo, quo removens columnam, detinentem lapidem ne deſcendat, dicitur, cauſa deſcensûs ipſius lapidis, quatenus removet obicem, qui talem deſcenſum impediebat. 6.

Dices: Deus denegat auxilia, quæ ſi adeſſent, impedirent peccatum, & tamen non idcirco dicitur cauſa peccati, etiam per accidens, vel ut remouens prohibens, ut art. 3. dicemus: Ergo neque id habebit ignorantia, quamvis tollat ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret peccatum. 7.

Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia Deus non tenetur dare auxilia, quæ denegat, ſicut homo tenetur adipiſci ſcientiam neceſſariam ad evitandum peccatum: effectus autem ſolùm attribuitur removenti prohibens, quando is tenetur illum impedire, ut docet D. Thomas ſupra qu. 6. ar. 3. & hîc qu. 76. art. 2.

Dico ſecundò, ignorantiam invincibilem & 8. antecedentem non eſſe cauſam peccati, ſed ab illo excuſare. Ita communiter docent Theologi cum Magiſtro in 2. diſt. 22. & cum D. Thoma hîc art. 3. contra Janſenium, qui lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 2. & ſequentibus aſſerit facta cum ignorantia invincibili juris naturalis, eſſe peccata culpabilia, & conſtituere homines æternæ damnationi obnoxios, additque hoc eſſe dogma fidei, à SS. Auguſtino, & Hieronymo necnon à Patribus Concilij Paleſtini traditum; & in hoc Scholaſticos omnes, qui de hac materia ſcripſerunt, omnino cœcutire: quod etiam ante Janſenium aſſeruerat Lutherus in cap. 12. Geneſis, cujus verba ſunt: *Scholaſtici dicunt invincibilem ignorantiam reddere excuſabiles: tanta cœcitas eſt in Papæ ſcholis & Eccleſiis.*

Hunc Janſenii errorem fusè confutavimus ſupra in diſſertatione Theologica de probabilitate, contra novorum Caſuiſtarum laxitates, & Janſenianorum exceſſus. Unde hîc ſufficiet duplicem rationem fundamentalem noſtræ concluſionis adducere. Prima eſt: Ignorantia illa à peccato excuſat, quæ tollit ab actu rationem voluntarii; nam ut ſæpe docet Auguſtinus, & ratio naturalis ſuadet, peccatum uſque adeò voluntarium eſt, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium: Sed ignorantia invincibilis, ſeu antecedens, tollit ab actu rationem voluntarii; cùm tollat ab intellectu cognitionem, ſine qua non poteſt ſtare voluntarium, ut patet ex ejus definitione: Ergo ignorantia invincibilis & antecedens non eſt cauſa peccati, ſed ab illo excuſat. Unde D. Thomas hîc qu. 76. art. 3. ſic ait: *Si ſit talis ignorantia quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt invincibilis, ſive quia eſt ejus quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia omnino à peccato excuſat.* 9.

Secunda ratio: Deus ex Tridentino non præcipit hominibus impoſſibilia: Sed præciperet impoſſibilia, ſi ignorantia invincibilis non excuſaret à peccato: Ergo &c. Minor probatur: 10.

Cùm voluntas noſtra ſit potentia cœca, nec poſ- A ſit ferri, niſi in id, quod intellectus ut bonum & conveniens ipſi oſtendit, id duntaxat cenſetur eſſe in noſtra poteſtate, quod ſit à voluntate cum plena advertentia rationis, adeòque ignorantia, quâ aliquid penitùs neſcitur, impedit quominus illud ſit in noſtra poteſtate: Ergo ſi homo teneretur ad implenda præcepta juris naturalis, aut poſitivi, quæ ignorat invincibiliter, obligaretur ad impoſſibile. Unde Medina hîc art. 2. rectè obſervat: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impoſſibile.* Qui plura cupit, prædictam diſſertationem conſulat, in qua fuſiùs has rationes expendimus, & plura B SS. Patrum teſtimonia in ejuſdem veritatis confirmationem adduximus, præcipuaque Janſenii & Wendrochii fundamenta diſſolvimus.

Dico tertiò: Ignorantia concomitans, quando invincibilis eſt, neque cauſat peccatum, neque ab illo excuſat, ſed merè per accidens & concomitanter ad illud ſe habet.

11. Probatur: Illa ignorantia neque cauſat peccatum, neque ab illo excuſat, quæ facit ut actus ex illa procedens, neque ſit voluntarius, neque involuntarius: Sed ignorantia concomitans, quando eſt invincibilis, hoc præſtat: Ergo &c. Major eſt certa: cùm enim de ratione peccati ſit eſſe voluntarium, & ipſi repugnet eſſe involun- C tarium, illa tantùm ignorantia poteſt eſſe cauſa peccati, quæ facit actum eſſe voluntarium; & illa ſolùm poteſt à peccato excuſare, quæ facit illud eſſe involuntarium, & inclinationi voluntatis repugnans. Minor autem communiter docetur à Theologis, & probata fuit in tractatu de actibus humanis diſp. 1. art. 7. concluſ. 3. poteſtque breviter ſuaderi exemplo venatoris, qui circumeundo ſylvam, deprehendit hoſtem, & factâ ſufficienti diligentiâ, ignorans ipſum eſſe hoſtem, & putans eſſe feram ibi latitantem, emittit ſclopum, vel ſagittam, ipſumque interficit: nam tale homicidium ex ignorantia concomitante procedens, neque eſt voluntarium in actu ſecundo; cum ille (ut ſupponimus) in- D vincibiliter ignoraverit eum qui ibi latebat eſſe hoſtem, & putaverit eſſe feram, & de ratione voluntarii ſit fieri cum cognitione ejus in quod tendit, ut ex ejus definitione patet: neque etiam eſt poſitivè involuntarium, cùm non repugnet inclinationi voluntatis ipſius, imò potiùs ejus voluntas ita affecta ſit, ut ſi cognoviſſet ibi latere hoſtem, libentiùs ſclopum aut ſagittam emiſiſſet, ipſumque interfeciſſet; unde tale homicidium poteſt ſolùm dici non voluntarium, ſeu involuntarium negativè, ut ibidem explicatum eſt: Ergo &c.

12. Confirmatur: Eà tantùm ratione ignorantia E cauſat peccatum, quia tollit ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret illud, ut in prima concluſione oſtendimus: Sed ignorantia concomitans non eſt hujuſmodi; imò qui illam habet, etiam ſi haberet ſcientiam, committeret idem peccatum, ut patet in exemplo adducto; nam qui ex ignorantia occidit hoſtem, eo modo occideret, quamvis illum agnoſceret; & propterea dicitur ignorantia concomitans, quia nihil confert ut actus fiat, vel non fiat, ſed eodem modo fieret ſine tali ignorantia, ac ſit cum illa: Ergo hæc ignorantia non eſt cauſa peccati. Quare D. Thomas hîc qu. 76. art. 1. ſic ait: *Non quælibet ignorantia peccantis eſt cauſa peccati, ſed illa tantùm quæ tollit ſcientiam prohibentem actum peccati. Unde ſi voluntas alicujus eſſet ſic diſpoſita, quòd non prohiberetur ab actu parricidii, etiamſi patrem agnoſceret, ignorantia patris non eſt huic cauſa peccati, ſed concomitanter ſe habet ad peccatum: & ideò talis non peccat propter ignorantiam, ſed peccat ignorans, ſecundùm Philoſophum in 3. Ethic.*

Dico quartò, ignorantiam conſequentem & 13. vincibilem, ſive ſit affectata, ſive craſſa & ſupina, eſſe cauſam peccati, & minimè ab illo excuſare.

Hæc concluſio patet ex dictis: Tum quia talis ignorantia removet ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret peccatum, adeòque eſt cauſa ipſius peccati, ſicut qui removet columnam ſuſtentantem lapidem, eſt cauſa per accidens casûs lapidis: Tum etiam quia cùm ſit volita directè vel indirectè, non impedit quin actus ex illa conſequens ſit voluntarius, ſubindeque culpabilis. Unde Bernardus Epiſt. 77. ſupra citata ſic ait: *Multa ſcienda neſciuntur, aut ſciendi incuriâ, aut diſcendi deſidiâ, aut verecundiâ inquirendi: & ejuſmodi ignorantia non habet excuſationem.*

Quæres primò, an ignorantia vincibilis eo- 14. rum quæ ſcire tenemur, ſit in ſeipſa peccatum, vel ſolùm in cauſa, negligentiâ ſcilicet addiſcendi?

Reſpondeo, ignorantiam habitualem non eſſe formaliter peccatum in ſeipſa, benè tamen actualem; licèt hoc non habeat à ſeipſa, ſed à negligentia ſciendi ea quæ ſcire tenemur.

Prima pars patet: Nam ut aliquid ſit formaliter 15. in ſe peccatum, debet eſſe in exercitio, & in actu ſecundo voluntarium, adeòque debet eſſe vel actus, vel actualis omiſſio; unde communiter dicitur quòd habitibus, neque meremur, neque demeremur: Sed ignorantia habitualis non ſe habet per modum actûs, vel omiſſionis actualis, ſed per modum habitûs: Ergo non eſt formaliter peccatum in ſeipſa, ſed ſolùm in ſua cauſa, quæ eſt ignorantia actualis, vel negligentia ſciendi; aut in effectu ſecuto ex ipſa; in ſe verò eſt tantùm peccati effectus, vel principium, ſicut reliqui habitus vitioſi; unde ſi aliquando peccatum nominetur, intelligendum eſt, non formaliter, ſed cauſaliter & effectivè, eo loquendi modo quo nomina cauſarum ſolent tribui effectibus, & è contra.

Secunda pars etiam manifeſtâ ratione convin- 16. citur: Nam omnis omiſſio actûs debiti, ſuppoſito quòd ſit voluntaria, eſt formaliter peccatum, ut ex definitione peccati omiſſionis habetur: Sed actualis ignorantia vincibilis eorum quæ ſcire tenemur, eſt omiſſio actûs debiti, ſcilicet debitæ cognitionis, & eſt voluntaria, ſaltem indirectè: Ergo eſt formaliter in ſe peccatum.

Quod verò id non habeat à ſe, ſeu ſecundùm ſe, ſed à negligentia ſciendi, probatur ex S. Auguſtino lib. 1. de lib. arbit. cap. 19. dicente: *Non tibi imputatur ad culpam quod invitus ignoras, ſed quod negligis quærere quod ignoras*; & ex D. Thoma hîc art. 2. in corp. ubi ait: *Propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis ſcire tenetur, eſt peccatum.*

Ratio etiam id ſuadet: nam ut diſcurrit Caietanus hîc art. 2. ſcire ſecundùm ſe non eſt actus moraliter bonus, cùm ſcientia, cujus eſt actus, ſit virtus intellectualis, non verò moralis; ſed ſolùm ut eſt actus elicitus vel imperatus à vir-

tute ſtudioſitatis (ſicut orare à virtute religionis) vel quatenus exercetur ſecundùm regulas illius: Ergo & ignorare ſecundùm ſe non eſt malum morale & peccatum, ſed ſolùm ut eſt à vitio oppoſito ſtudioſitati, quod dicitur negligentia, & inquantum ſub illo cadit, & ei ſubeſt. Unde ſicut ſupra diſp. 3. art. 4. dicebamus, omiſſionem miſſæ contingentem in ſomno, & in ipſo indirectè volitam, non ſolùm in cauſa, ſed etiam in ſeipſa eſſe peccaminoſam, quamvis id non habeat à ſe, ſed à cauſa, ſeu dependenter ab illa; ita in præſenti aſſerimus, ignorantiam actualem vincibilem eorum quæ ſcire tenemur, eſſe formaliter in ſeipſa peccatum omiſſionis, quamvis id non habeat à ſe, ſeu ſecundùm ſe, ſed dependenter à cauſa, in qua libera & voluntaria eſt, nimirum à negligentia ſciendi ea quæ ſcire tenemur. Ex quo ſoluta manent argumenta, quæ fieri ſolent in contrarium.

ARTICVLVS II.

Vtrum quoties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio in intellectu?

17. NOTANDVM primò, in intellectu quadruplicem poſſe reperiri defectum: Primus dicitur pura neſcientia, quæ eſt carentia cognitionis ejus quod quis non tenetur ſcire, & convenit omni intellectui creato, ſive humano, ſive angelico, reſpectu alicujus objecti, ut articulo præcedenti vidimus. Secundus appellatur ignorantia, quæ eſt privatio cognitionis habitualis quam quis habere debet. Tertius dicitur error, qui eſt judicium de aliqua re aliter quàm eſt. Quartus vocatur inconſideratio, quæ eſt privatio actualis conſiderationis, quam quis debet habere circa objectum, quod habitualiter cognoſcit.

18. Notandum ſecundò, duplicem diſtingui errorem; unum ſpeculativum, quo quis judicat licere quod non licet, v. g. furtum eſſe licitum: alium practicum, quo judicat hîc & nunc faciendum eſſe quod non licet; ſicut quando aliquis judicat ſibi hîc & nunc conveniens eſſe furari. His præmiſſis, ſit

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

19. DIco igitur, non poſſe voluntatem peccare, niſi aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio ſeu inadvertentia, in intellectu præceſſerit. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ contra plures ex Recentioribus, & colligitur ex Ariſtotele 1. Ethic. cap. 3. ubi ait: *Omnis pravus eſt ignorans:* cui conforme eſt illud Proverb. 24. *Errant omnes qui operantur iniquitatem.* Ubi Caietanus hæc ſcribit: *Quia error ad intellectivam partem pertinet, ex hac authoritate ſcripturæ habetur quod omnis malus errat: & conſonant Philoſophi, dicentes quòd omnis malus eſt ignorans.* Favet etiam D. Thomas 1. p. qu. 63. ar. 1. ad 4. vbi ſic ait: *Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit eſſe dupliciter: uno modo ex hoc quòd aliquod malum eligitur; ſicut homo peccat eligendo adulterium, quod ſecundùm ſe eſt malum; & tale peccatum ſemper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore; alioquin id quod eſt malum non eligeretur ut bonum..... Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod ſecundùm ſe eſt bonum, ſed non cum ordine debitæ menſuræ aut regulæ.....ſicut ſi aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Eccleſia inſtitutum: & hujuſmodi peccatum non præexigit ignorantiam, ſed abſentiam ſolùm conſiderationis eorum quæ conſiderari debent: & hoc modo peccavit Angelus convertendo ſe per liberum arbitrium ad proprium bonum, abſque ordine ad regulam divinæ voluntatis.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet omne peccatum aliquem defectum in intellectu ſupponere; in humano quidem, defectum erroris practici; in angelico verò, quantùm ad primum peccatum, defectum duntaxat inadvertentiæ ſeu inconſiderationis.

20. Ratio etiam, ſuadet: Cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens ductum & directionem intellectûs, nunquam eligit aut reſpuit aliquod objectum, niſi intellectus judicet hîc & nunc illud eſſe amplectendum vel reſpuendum: Ergo quotieſcumque homo peccat eligendo aliquod objectum malum, & rectæ rationi diſſonum, putà adulterium, aut furtum, debet intellectus judicare hîc & nunc illud eſſe eligendum: Sed judicium quo judicatur aliquid eſſe eligendum, quod ſecundùm rectam rationem non eſt eligendum, eſt falſum & erroneum: Ergo in omni peccato, quo aliquod objectum moraliter malum eligitur, debet eſſe judicium practicum erroneum, ſubindeque aliquis error practicus.

21. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio ex doctrina quam tradit Nazarius 1. p. qu. 63. art. 3. controv. 1. Omnis electio voluntatis, quâ bonum aliquod particulare eligitur, ſupponit aliquem diſcurſum formalem aut virtualem intellectûs practici, qui ex duabus conſtat præmiſſis, unâ univerſali, quæ dictat bonum eſſe amandum & proſequendum, & alterâ particulari, quæ dicit, hæc actio hîc & nunc in particulari eſt mihi bona & conveniens, ex qua ſequitur hæc concluſio regulans electionem: Ergo talis actio hîc & nunc à me exercenda eſt. Sicut ergo in ſpeculativis error vel falſitas, quæ eſt in concluſione, reducitur ad falſitatem vel errorem, qui continetur in altera præmiſſarum; ita in moralibus omnis electio prava, & difformis regulis morum, debet procedere ex aliquo errore practico, ſeu judicio practicè falſo, quod in aliqua præmiſſarum contineatur. Unde ſicut in iſto ſyllogiſmo ſpeculativo: *Nullum animal præter rationale eſt riſibile: Sed homo non eſt animal rationale: Ergo homo non eſt riſibilis*, error qui eſt in concluſione, reducitur in judicium falſum & erroneum, quod continetur in Minori; ita & in iſto ſyllogiſmo practico, quem homo quotieſcumque peccat, vel formaliter, vel virtualiter format: *Bonum eſt proſequendum: Sed elicere hîc & nunc hanc actionem difformem regulis morum, putà furtum, vel adulterium, eſt mihi bonum & conveniens: Ergo hîc & nunc à me exercenda eſt:* falſitas & error practicus qui eſt in concluſione, reducitur ad judicium falſum & erroneum in minori propoſitione contentum.

22. Dices, tale judicium non eſſe falſum aut erroneum, quia ſolùm dictat voluntati hanc actionem eſſe utilem, aut delectabilem ſenſui, vel appetitui; in quo judicio nulla continetur falſi-

tas, vel error, cùm revera furtum utile ſit, & adulterium delectabile.

Sed contra: Ille qui committit furtum, vel adulterium, non ſolùm exiſtimat furtum eſſe ſibi utile, & adulterium delectabile, ſed etiam practicè judicat illud hîc & nunc à ſe eſſe eligendum, & bono honeſto, ac obſervationi legis divinæ præferendum; alioquin voluntas, utpote appetitus rationalis, ſequens ductum intellectûs, talem actum non eligeret, nec bono honeſto & obſervationi legis divinæ ipſum præferret: At in tali judicio error practicus manifeſtè reperitur, cùm recta ratio & prudentia dictent oppoſitum: Ergo quotieſcumque homo peccat eligendo aliquod objectum, vel actum moraliter malum, putà furtum, vel adulterium, aliquis error practicus in ejus intellectu reperitur.

23. Dixi, quando homo peccat *eligendo objectum vel actum moraliter malum*, quia ſi peccet eligendo aliquid de ſe bonum, ſed non cum ordine debito, non eſt neceſſe quòd habeat errorem practicum in intellectu, ſed ſufficit quod in eo ſit aliqua inadvertentia aut inconſideratio, ut de primo peccato Angelorum docet D. Thomas loco citato, & nos in tractatu de Angelis *Diſp. 11. art. 4.* oſtendimus. Unde conſultò in concluſione diximus, non poſſe voluntatem peccare, *niſi vel aliquis error practicus, vel ſaltem aliqua inconſideratio, in intellectu præceſſerit.*

Quod poteſt ampliùs confirmari, & hoc exemplo ſuaderi. Si eſſet aliquis cœcus ex natura ſua determinatus ad ſequendum ductum alterius, non poſſet deficere, & à via aberrare, niſi deficiente & aberrante ductore: Sed voluntas eſt potentia cœca, ex natura ſua determinata ad ſequendum ductum intellectûs; objectum enim ſpecificativum illius eſt bonum ſibi ab intellectu propoſitum: Ergo non poteſt in ordine morali deficere, niſi in intellectu aliquis defectus erroris vel inconſiderationis præcedat.

Addo quod in omni peccato quædam imprudentia reperitur: unde Proverb. 1. peccatores ſtulti & imprudentes appellantur; & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *ſtultus fuit in culpa.* Ergo cùm prudentiæ ſit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia ab homine, ſicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet quòd in omni peccato aliquis defectus rationis practicæ, ſubindeque error practicus, vel ſaltem inconſideratio reperiatur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

24. OBIICIVNT in primis Adverſarii aliqua teſtimonia, in quibus dicitur homines peccare ſcienter & ex induſtria: Job. 34. *Quaſi de induſtria receſſerunt ab eo, & vias ejus intelligere noluerunt.* Et Proverb. 2. *Lætantur cùm malè fecerint, & exultant in rebus peſſimis.* Item voluntatem reſpuere quod ratio approbat, juxta illud Medeæ apud Poëtam, *Video meliora, proboque, deteriora ſequor*; & iſtud, *Athenienſes ſciunt quæ recta ſunt, ſed non faciunt:* Ergo poteſt voluntas peccare, nullo exiſtente errore in intellectu.

25. Sed hæc nullius ſunt roboris: debent enim intelligi & explicari de cognitione ſpeculativa, vel de practica univerſali, cum qua ſtat in intellectu peccantis error practicus in particulari, ſeu judicium practicum, quo judicat hîc & nunc eſſe ſibi eligendum aliquid, quod revera eligendum non eſt. Unde D. Thomas ſupra citatus 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. ſic ait: *Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actûs, quaſi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem paſſionis aut habitûs; etiamſi in univerſali non erret, ſed veram de hoc ſententiam teneat.*

26. Objiciunt ſecundò: Si quotieſcumque homo peccat, aliquis error in ejus intellectu præcederet, omnis peccator eſſet hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties laberetur in hæreſim: Sed hoc eſt falſum & abſurdum; cum multi fideles peccent in moralibus, & tamen à fide non deficiant: Ergo & illud.

Hoc etiam argumentum frivolum eſt: nam cùm error, qui in intellectu peccantis exiſtit, non ſit ſpeculativus, ſed practicus; nec fidei, ſed ſolùm rectæ rationi & prudentiæ adverſetur, peccatorem, infidelem, vel hæreticum non reddit, ſed ſtultum potiùs & imprudentem, ut ex teſtimoniis ſupra adductis patet.

27. Objiciunt tertiò: Homo poteſt velle aliquid ſibi utile, aut delectabile, de quo certò ſcit, certòque conſiderat, & eſſe ſibi utile aut delectabile, & eſſe contrarium rectæ rationi: Ergo poteſt peccare, nullo exiſtente errore vel inconſideratione in ejus intellectu. Conſequentia videtur perſpicua. Antecedens etiam patet, tum in his qui peccant cum remorſu conſcientiæ & triſtitia, aut cum expreſſo culpæ & pœnæ contemptu: tum etiam, quia objectum voluntatis non ſolùm eſt bonum honeſtum, ſed etiam bonum utile & delectabile.

28. Reſpondeo conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: poteſt peccare nullo exiſtente errore in ejus intellectu, errore ſpeculativo, concedo: errore practico, nego. Licèt enim intellectus peccantis ſpeculativè judicet objectum quod eligit, vel actum, eſſe malum moraliter; practicè tamen judicat ſibi bonum & conveniens eſſe hîc & nunc illud eligere, & bono honeſto præferre, ut in probatione noſtræ concluſionis oſtendimus.

29. Inſtabis: Poſitô judiciô practicô, dictante hîc & nunc Deum eſſe amandum, cùm hîc & nunc inſtat præceptum dilectionis, voluntas, cùm ſit libera, poteſt elicere actum odii, vel actum dilectionis ſuſpendere: Ergo nullo præſuppoſito errore, etiam practico, poteſt peccare.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Poteſt elicere actum odii, vel actum dilectionis ſuſpendere, potentiâ antecedenti, & in ſenſu diviſo, concedo: potentiâ conſequenti, & in ſenſu compoſito, nego. Poſitô enim judiciô practicè practicô in intellectu de eliciendo actu amoris, voluntas infallibiliter illum elicit; cùm judicium illud ſit de ſe efficax, & habeat rationem imperii, ſaltem virtualis: non deſtruitur tamen ejus libertas, quia talis neceſſitas ſeu infallibilitas non provenit ab extrinſeco, ſed ab ipſa voluntate, quæ ſicut applicuit intellectum ad illud judicium, ita potuit ipſum applicare ad oppoſitum.

30. Objiciunt ultimò: Si quotieſcumque homo peccat, præcederet aliquis error practicus in ejus intellectu, nullum daretur peccatum ex pura malitia, ſed quodlibet ex ignorantia procederet:

deret: At hoc non eſt dicendum; cùm Theologi communiter dividant peccata in tria genera, ſcilicet in peccata ex infirmitate, ex ignorantia, *Diſp. 2. art. 1.* & ex pura malitia, ut ſupra oſtenſum eſt: Ergo nec illud.

30. Reſpondo negando ſequelam: Licèt enim in omni peccato interveniat error practicus ex parte intellectûs, ſufficienter tamen diſtinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia, à peccato ex ignorantia, ex diverſa ſcilicet diſpoſitione prava, quæ eſt cauſa formandi judicium illud erroneum in intellectu, & pravam electionem in voluntate: nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis & culpabilis B eſt cauſa formandi tale judicium, & pravam electionem; in peccatis ex infirmitate vel paſſione, paſſio vehemens obſcurans intellectum, & ad ſe trahens voluntatem; in peccatis verò ex pura malitia, ſola inordinatio & malitia voluntatis.

31. Circa alias cauſas interiores peccati, nempe appetitum ſenſitivum, & voluntatem, nulla occurrit celebris difficultas, vel controverſia: conſtat enim cauſam immediatam peccati eſſe voluntatem, in qua libertas ut in propria ſede reſidet; appetitum verò eſſe duntaxat cauſam illius mediatam & remotam (ſaltem ſi de peccato mortali loquamur) quia à paſſione appetitûs, voluntas indirectè & per accidens movetur, quatenus ſcilicet paſſio judicium rationis C perturbat & impedit, quò impeditò & perturbatò, neceſſe eſt voluntatem, quæ judicium rationis ſemper ſequitur, in agendo perturbari. Cujus rei rationem reddit Caietanus, quòd paſſio appetitûs ſenſitivi directè & per ſe moveat phantaſiam, quæ eſt organum corporeum; quâ motâ & perturbatâ, neceſſe eſt perturbari intellectum, qui ab ea depromit ſpecies, quarum beneficiò de rebus ſenſibilibus & corporeis judicat; ideòque ipſe intellectus aliter de his rebus judicat quàm oportet: quare cùm voluntas ab intellectu determinetur, non mirum ſi ipſa tunc perturbetur, & à recto tramite declinet. Unde in peccatis ex paſſione D appetitûs ſenſitivi procedentibus, hic reperitur ordo ſeu proceſſus: bona ſenſibilia & externa in primis ſenſus externos alliciunt; deinde eorum ſenſitivâ apprehenſione imaginatio excitatur; hæc verò appetitum ſenſitivum accendit & commovet: ex appetitûs ſenſitivi commotione phantaſia movetur & perturbatur; quâ motâ & perturbatâ, obſcuratur ratio, quæ ab actuali debitæ regulæ conſideratione ceſſat, & ab illa deviat, & in errorem tandem ipſam trahit voluntatem, cujus actus liber & voluntarius peccatum per conſenſum conſummat. Quod hoc lepido ſolet exemplo declarari: ſi lapillum in pellucidi fontis alveum projeceris, illico fuſum illius æquor, ipſo criſtallo nitidius, turbatur, circulo primùm efformato, qui alium ulteriùs circulum deſcribit, hic denuo alterum, donec tota fontis ſuperficies, tot veluti rugis, quot circulis horreſcat. Non diſpari ratione bona ſenſibilia & externa ſenſus movent externos; his imaginatio excitata, appetitum commovet; appetitus phantaſiam, quâ turbatâ, perturbatur & obſcuratur ratio; obcœcata verò ſeu perturbata ratio, voluntatem ad peccandum trahit; hæc denique ex ſua natura cœca, errantem rationem ſequens, liberè ſuggeſtioni pravæ conſentit; quo actu peccatum complet, & conſummat; peccatum verò cùm conſummatum fuerit, generat mortem, ut dicitur Iacobi 1.

Suos ergo parentes, ſuamque geneſim habet peccatum: mater illius eſt concupiſcentia, quæ teſte eodem Apoſtolo, *cùm conceperit, parit peccatum*: pater eſt liberum arbitrium; ſemen matris eſt titillatio, ſive delectatio, quam ingerit concupiſcentia: denique illud concipitur per ſuggeſtionem & delectationem, & generatur ac conſummatur per conſenſum. Unde Gratianus in decreto diſt. 7. ait quod tribus modis impletur omne peccatum, videlicet ſuggeſtione, delectatione, conſenſu: ſuggeſtio fit per diabolum; delectatio per carnem; conſenſus per ſpiritum. Quod declarat exemplo peccati primorum parentum, in quo ſerpens primò culpam ſuggeſſit; Eva velut caro delectata eſt; Adam verò veluti ſpiritus conſenſit. Similia habet D. Gregorius in cap. 3. Job.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus directè vel ſaltem indirectè poſsit dici cauſa peccati?

DE hac difficultate fusè egimus in tractatu de voluntate Dei, unde breviter hîc eam diſcutiemus, & quæ docet S. Doctor qu. 79. exponemus. *Diſp. 2. art. 4.*

§. I.

Duplici concluſione difficultas reſolvitur.

DIco primò, Deum non eſſe, nec dici poſſe directè cauſam peccati. Ita D. Thomas hîc quæſt. 79. art. 1. & 2. & de malo qu. 3. art. 1. & alibi paſſim.

Probatur ratione quam ibidem proſequitur: 33. Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu, deformitatis ſcilicet & malitiæ moralis, quæ entitati actûs adjungitur: unde ut aliquis dicatur, & ſit rectè cauſa peccati, non ſufficit quòd producat entitatem, & actualitatem, quam de materiali importat, ſed requiritur quòd ipſum defectum, ſeu deformitatem quam dicit de formali, attingat: Atqui Deus ſuâ motione & cauſalitate talem defectum & deformitatem non attingit, ſed ab eo præſcindit: Ergo non eſt, nec dici poteſt directè cauſa peccati. Major patet: nam hoc nomen *cauſa* appellat ſupra rationem, vel conceptum formalem cui conjungitur, ut conſtat cùm dicimus Petrum eſſe cauſam ſtatuæ: non enim eſt ſenſus eſſe cauſam ligni vel argenti, ſed figuræ artificioſæ, quam hoc nomen *ſtatua* pro E formali importat: Atqui hoc nomen *peccatum* de formali importat malitiam, & deformitatem moralem: Ergo ut aliquis ſit & dicatur cauſa peccati, non ſufficit quòd ejus entitatem & actualitatem producat, ſed requiritur inſuper, quod ejus cauſalitas ad deformitatem & malitiam moralem, ſecundariò ſaltem & mediatè ſe extendat. Minor autem in qua eſt difficultas, multipliciter ſuadetur: Primò ratione D. Thomæ hîc art. 1. *Omne peccatum eſt per receſſum ab ordine qui eſt in Deum ſicut in finem: Deus autem omnia inclinat & convertit in ſeipſum, ſicut in ultimum finem, ſicut Dionyſius dicit 1. cap. de divin. nomin. unde impoſſibile eſt quòd ſit ſibi vel*

aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum: unde non potest directè esse causa peccati. Quam rationem sub aliis terminis proponit qu. 3. de malo art. 1. *Peccatum* (inquit) *consistit in aversione voluntatis creatæ ab ultimo fine: impossibile est autem quòd Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine averti, cùm ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quòd hoc habeant ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundùm quod capere possunt, prout Dionysius dicit in 9. cap. de divin. nomin. Vnumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea sibi, vel per similitudinem formæ, sicut cùm calidum calefacit, vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per præceptum alios movet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens quòd omnia ad seipsum convertat, & per consequens quòd nihil avertat à seipso: ipse autem est summum bonum, unde non potest esse causa aversionis à summo bono, in quo ratio culpæ consistit.*

34. Secundò probatur eadem Minor aliâ ratione, quam S. Doctor ibidem art. 2. & in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2. fusè exponit. Defectus qui est in effectu causæ particularis, non attribuitur causæ universali, quæ est in se perfecta & indeficiens, sed tantùm causæ proximæ & deficienti; licèt perfectio ejusdem effectûs in ipsam causam universalem reducatur: v. g. defectus fructuum in arbore, non in solem, sed in arborem reducitur, licèt copia & maturitas fructuum in solem referatur; defectus claudicationis in curvitatem tibiæ aut obliquitatem itineris reducitur, licèt perfectio ambulationis in virtutem motivam referatur. Pari modo in moralibus defectus aut deordinatio actûs non attribuitur Deo, qui est causa indeficiens & universalis, sed libero arbitrio, quatenùs in agendo rectæ rationis regulam non attendit, nec vult attendere.

Id alio exemplo declarat Dominicus Soto lib. 1. de natura & gratia cap. 18. his verbis: *Dum optimus scribendi artifex, sive incommodo calamo, sive in mala papyro scribit, ipse quidem est causa scripturæ, malitia verò characteris refertur vel in calamum, vel in papyrum. Ita prorsus dum quis delinquit, Deus quidem cum homine est causa actionis, quatenus res quædam est; quod autem à lege declinet, soli imputatur libero arbitrio.*

35. Tertiò Minor principalis aliâ ratione suadetur: Deus per suam causalitatem id solùm potest attingere, quod continetur intra objectum formale suæ omnipotentiæ: Sed formale peccati intra objectum divinæ omnipotentiæ non continetur: Ergo non potest à divina causalitate attingi. Minor probatur: Id solùm continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ, quod est ordinabile in Deum ut in ultimum finem; nam ratio primi principii & ultimi finis sibi mutuò correspondent, seu inter se convertuntur: Atqui formale peccati non est ordinabile in Deum ut in ultimum finem, sed potiùs est recessus & deviatio ab illo ut fine ultimo: Ergo formale peccati non continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ.

36. Ex his intelliges primò, juxta doctrinam D. Thomæ, peccatum sub ratione entis & actûs esse à Deo ut movente, & non solùm ut simultaneè concurrente. Nam S. Doctor loco citato de malo art. 2. quærit, *utrum actio peccati sit à Deo?* Et respondet affirmativè, si illa sub ratione entis & actûs consideretur; probatque in argumento *sed contra*, ex Augustino 3. de Trinit. dicente quòd *voluntas Dei est causa omnium specierum & motionum: sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii: ergo est à Deo.* Quo etiam discursu utitur hic art. 2. in argum. *sed contra.* Deinde in corp. art. citati id demonstrat duplici ratione; unâ communi, desumptâ ex eo quod Deus, cùm sit ens per essentiam, debet esse causa omnis entis per participationem: aliâ speciali, quam sub his terminis proponit. *Necesse est omnes motus causarum secundarum causari à primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur à motu cœli: Deus autem est primum movens respectu omnium motuum & spiritualium & corporalium, sicut corpus cœleste est principium omnium motuum inferiorum corporum: unde cùm actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere quòd actus peccati, inquantum est actus, sit à Deo.* Ex quibus patet, juxta D. Thomam, peccatum, inquantum est actus & ens, esse à Deo ut movente, & non solùm ut simul concurrente. Quam doctrinam didicit ab Alberto magno, suo magistro, qui in 2. dist. 35. art. 7 hæc scribit: *Cùm actus malus sit simpliciter actus egrediens à potentia activa perfecta secundùm naturam, non egreditur ab ea, nisi secundùm quod movetur à causa prima, alioqui sequeretur duo esse prima principia.* Quam sententiam ita certam esse existimat, ut oppositam tanquam hæreticam à multis proscribi ibidem asserat: *Hæc* (inquit) *opinio* (negans actus malos, inquantum actus & entia, esse à Deo movente) *quæ obtinuerat plures antiquorum, ferè cessit ab aula, & à multis modernorum reputatur hæretica.* Item Dominicus Soto, ubi supra, expressè docet Deum præmovere ad actum peccati, ut est actus & ens & addit hanc esse communem Theologorum sententiam. Verba ejus sunt: *Haud equidem diffitentur Theologi, entitatis (ita vocant) quæ est peccatum, Deum esse causam, eo efficientiæ genere, quo cuncta animantia & inanima ad suas naturales actiones permovet.*

Intelliges secundò, veram rationem, cur 37.
Deus concurrat ad peccatum, ut est actus & ens, absque eo quod ejus causalitas ad illius malitiam & deformitatem se extendat, non peri ex indifferentia divini concursûs, ut Recentiores existimant, sed potiùs ex summa & infinita ejus perfectione, ratione cujus in nostris actionibus eas solùm formalitates potest attingere, quæ ad Deum ut ultimum finem sunt reducibiles, & ex duabus rationibus seu formalitatibus inter se identificatis, unam ab alia præscindere. Unde D. Thomas in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2. sibi hoc argumentum objicit: *Rei non assignatur causa efficiens secundùm quod est in intellectu, sed secundùm quod est in re: Sed quidam actus sunt, in quibus non potest separari illud quod est de natura actûs à deformitate, nisi secundùm intellectum, quia benè fieri non possunt: Ergo non causantur à Deo nisi secundùm quod stant sub illa deformitate.* Cui argumento sic respondet: *Ad quintum dicendum, quòd sicut actio quæ peccati deformitatem habet, dicitur bona, inquantum est actio, bonitate naturæ, non propter hoc quòd aliquando inveniatur separata à deformitate, sed quia bonitas illa naturæ deformitati subsitat: ita etiam Deus dicitur cau-*

ſa illius actionis, inquantum eſt actio, & non inquantum eſt deformitas, hoc modo quod actionem non facit à deformitate ſeparata, ſed quia in actione deformitati conjuncta, hoc quod eſt actionis facit, & quod deformitatis non facit. Etſi enim in aliquo effectu plura inſeparabiliter conjuncta ſunt, non oportet ut quod eſt cauſa ejus quantùm ad unum, ſit etiam cauſa ejus quantùm ad alterum: ſicut natura eſt cauſa oculi, quantùm ad ſubſtantiam ejus, & non quantùm ad defectum cœcitatis, quæ ex naturæ defectu accidit. Ubi S. Doctor, ut ſalvet Deum non eſſe cauſam peccati, quamvis concurrat ad actus intrinſecè malos, ut ſunt blaſphemia, actus odii Dei, & ſimiles, non recurrit ad indifferentiam divini concurſus, ſed potiùs ad ſummam ejus actualitatem, & perfectionem, ratione cujus ita poteſt attingere & cauſare entitatem & actualitatem actûs intrinſecè mali, ut ab ejus malitia & deformitate præſcindat: ſicut intellectus, ratione ſuæ perfectionis & immaterialitatis, formalitates inter ſe realiter identificatas præſcindit, & ita attingit verum, quòd non ſe extendat ad bonum, quamvis identificatum cum vero: vel ſicut influxus animæ moventis & applicantis tibiam claudam ad motum progreſſivum, ita cauſat vitalitatem ipſius, ut ab ejus obliquitate & defectu præſcindat. Unde inter motionem phyſicam & moralem hoc notabile reperitur diſcrimen, quòd phyſica eſt præciſiva, & in actu ad quem movet, attingit ſolùm entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliaſque formalitates ad ordinem phyſicam & lineam entis pertinentes, abſtrahitque à deformitate & malitia morali, quæ per accidens ex defectibilitate creaturæ rationalis ei adjungitur: moralis verò non eſt præciſiva, ſed terminatur ad actum ut veſtitum omnibus circunſtantiis, & ſecundùm omnes conditiones & modos quos recipit ab operante; & ideò ſi actus ad quem movet ſit malus, & regulis morum difformis, ſecundariò ſaltem & indirectè, ad ejus malitiam & deformitatem ſe extendit. Ex quo ſequitur, Calvinum, utrumque genus motionis in Deo admittentem reſpectu malorum actuum, facere Deum authorem & cauſam peccati, & divinæ ſanctitatis puritatem violare: ſecùs verò Thomiſtas, & alios phyſicæ prædeterminationis aſſertores, qui ſolùm primum genus motionis reſpectu illorum actuum in Deo agnoſcunt, & docent concurſum prævium, ſeu phyſicam præmotionem, præciſivam eſſe, & ita attingere ea quæ ad ordinem phyſicum & lineam entis pertinent, ut ad ea quæ ad genus moris ſpectant, & malitiam moralem exprimunt, nullatenus ſe extendat, ut in tractatu de voluntate Dei fusè expendimus.

Diſp. 8. art. 4. §. 10.

38. Dico ſecundò, Deum non poſſe dici cauſam peccati, etiam indirectè & per accidens, ſicut qui aufert columnam ſuſtentantem lapidem, dicitur indirectè & per accidens cauſa caſûs lapidis; vel ſicut qui removet ſalem præſervantem carnes à corruptione, dicitur indirectè & per accidens cauſa corruptionis illarum. Ita S. Thomas hîc art. 1. ubi ſic diſcurrit: *Similiter etiam neque indirectè* (Deus eſt cauſa peccati) *contingit enim quòd Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod ſi præberet, non peccarent, ſed hoc totum facit ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ & juſtitiæ, cùm ipſe ſit ſapientia & juſtitia; unde non imputatur ei quod alius peccet, ſicut cauſæ peccati: ſicut gubernator non dicitur cauſa ſubmerſionis navis, ex hoc quod gubernat navem, niſi quando ſubtrahit gubernationem potens & debens gubernare.* Quibus verbis clariſſimè concluſionem noſtram & docuit & probavit. Ut enim id quod ſequitur ad defectum actionis, alteri imputetur, & hic illius cauſa indirectè & per accidens dicatur, tria requiruntur, ſcilicet quod poſſit, & debeat agere, & non agat, ut tradit idem S. Doctor ſupra qu. 6. art. 3. his verbis: *Non ſemper id, quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam in agens, ex eo quod non agit, ſed ſolùm tunc cùm poteſt & debet agere: ſi enim gubernator non poſſet navem dirigere, vel non eſſet ei commiſſa gubernatio navis, non imputaretur ei navis ſubmerſio, quæ per abſentiam gubernatoris contingeret.* De quo plura diximus in tract. de actibus humanis, ubi multis oſtendimus, quod ut omiſſio & effectus ex illa ſequutus, voluntaria ſint, requiritur debitum ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur: Atqui Deus nemini tenetur dare auxilia efficacia à peccato præſervantia, ſed ad manifeſtandum ſuam juſtitiam, aut liberi arbitrii defectibilitatem, vel ob alios fines occultos ſuæ providentiæ, juſtiſſimè poteſt ea denegare, præſertim cùm illa ſint merè gratuita & ſupernaturalia, ſubindeque omni creaturæ indebita: Ergo quamvis ea frequenter deneget, & ad illorum denegationem, ſeu ſubtractionem, infallibiliter ſequatur peccatum; ſicut ex ſuſpenſione divini concurſûs conſervantis, infallibiliter ſequitur annihilatio creaturæ: *Neceſſe eſt enim* (inquit Innocentius 1.) *ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur:* non poteſt tamen dici cauſa peccati, etiam indirectè & per accidens.

Diſp. 1. art. 3.

Epiſt. 25. ad Concil. Carth.

Quæres, an Deus poſſit dici cauſa non ſolùm permiſſiva, ſed etiam poſitiva, excœcationis & indurationis peccatorum? 39.

Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 3. quod ſi excœcatio & induratio ſumantur ſecundùm quod important motum animi inhærentis malo, & averſi à divino lumine, Deus non eſt cauſa illarum, ſicut non eſt cauſa peccati: ſi verò ſumantur ut dicunt ſubtractionem gratiæ, ex qua ſequitur ut mens non illuminetur, & cor non emolliatur; Deus poteſt dici cauſa non ſolùm permiſſiva, ſed etiam poſitiva earum: quia in hoc poſteriori ſenſu, non ſunt culpa, ſed pœna; pœna autem eſt à Deo non ſolùm permiſſivè, ſed etiam poſitivè; cùm poſitivè ab illo taxetur, & decernatur in punitionem & reparationem præcedentis culpæ, in quo cauſalitas quædam ſaltem moralis importatur, ut patet hoc exemplo: Si Petrus caſu extra propriam patriam reperiretur, & ad illam redire non poſſet ſine auxilio non debito alicujus Principis; is autem in pœnam alicujus criminis ab illo commiſſi, tale auxilium denegaret, volens & decernens ut exul permaneret, exilioque illo puniretur, jure talis Princeps diceretur punire Petrum tali exilio, & eſſe auctor & cauſa illius pœnæ, non propter aliquem influxum phyſicum in illam, ſed quia eam definivit & decrevit, atque ex ejus intentione auxilium ad redeundum in patriam denegavit. Cùm ergo pariter Deus ex intentione puniendi peccatorem decernat ei auxilia denegare, ex quorum denegatione ſequitur ut mens ejus non illuminetur, & cor non emolliatur, cenſetur eſſe cauſa

saltem moralis excœcationis & indurationis illius, non ut habent rationem culpæ, sed solùm pœnæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

40. CONTRA primam assertionem objiciunt Hæretici quædam Scripturæ loca, in quibus nonnulla peccata Deo ut causæ tribui videntur: Psal. 104. *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Genes. 45. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate, huc missus sum.* Actorum 2. *Definito consilio & præscientiâ Dei traditum.* Item 2. Regum 16. dicitur Deum præcepisse Semei ut malediceret David maledictione pessimâ. Denique Deus in Scriptura dicitur indurare, in errorem mittere, & obcœcare: Exodi 7. *Indurabo cor Pharaonis.* Isaiæ 63. *Quare errare nos fecisti Domine de viatua?* Regum 22. *Dedit Deus spiritum mendacii in ore Prophetarum.* Addunt plura Augustini testimonia, præcipuè locum illum libri 5. contra Julianum, ubi dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum ad quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.*

41. Respondeo primò his testimoniis solùm denotari, Deum causare peccata, quantùm ad materiale, seu quantùm ad entitatem & actualitatem, quam de materiali important: quod non sufficit ut Deus dicatur absolutè causa peccati, sed solùm cum hac additione & reduplicatione, *quatenus est actus & ens*, ut docet D. Thomas in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2.

42. Respondeo secundò cum eodem S. Doctore hîc art. 1. ad 1. morem Scripturæ hunc esse, ut dicat Deum facere & imperare, quod duntaxat permittit & sinit, ut patet ex illo Job. 4. *Dominus dedit, Dominus abstulit*, id est permisit auferri. Et Marci 10. dicitur: *Moyses mandavit vobis libellum repudii*; cùm tamen Matth. 5. scribatur: *Moyses permisit vobis libellum repudii.*

43. Respondeo tertiò, Deum interdum dici velle & decernere peccata, non quia velit eorum malitiam & deformitatem, sed quia ea in bonum finem refert & ordinat: nam ut ait Basilius homil. *quòd Deus non sit author peccatorum*, quemadmodum medicus utitur veneno viperæ, quod ipse non fecit, ita Deus utitur malitiâ hominis, cujus tamen ipse non est author: sic usus est peccato fratrum Joseph, in bonum ipsius, & in bonum fratrum; malâ voluntate Judæorum, ad bonum redemptionis hominum; & quod mirabilius est, peccato Adami, ad Incarnationis mysterium peragendum. Unde Augustinus: *Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, & nihil boni agere de illis Deum: omnis malus aut ideò vivit, ut corrigatur, aut ideò vivit, ut per illum bonus exerceatur.* In Psal 54.

44. Objicit deinde Suarez hîc disp. 6. sect. unicâ num. 20. contra id quod diximus in primo corollario, nempe peccatum sub ratione entis & actus esse à Deo ut movente, & non solùm ut simultaneè concurrente. Si Deus moveat & applicet voluntatem ad actum, qui est peccatum, revera est author peccati; quia licèt directè solùm applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, ut hîc & nunc fit à Deo, necesse est voluntatem exercendo illum actum peccare.

45. Deinde hæc sententia videtur dare Lutheranis & Calvinistis quidquid volunt: nam ipsi non dicunt Deum efficaciter movere hominem ad formale peccati, sed duntaxat ad materiale, ad quod infallibiliter sequitur formale.

46. Præterea, si per impossibile Deus posset esse causa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci & convenienti, id facere posset, quàm physicè movendo & applicando voluntatem ad actum, à quo malitia inseparabilis est.

47. Tandem, si Deus moraliter & ex parte objecti moveret voluntatem ad actum peccati, verissimè diceretur author peccati; ut patet in Dæmone, & in homine, qui non alio modo sunt causæ peccati alterius: Ergo multò magis erit causa, si physicè & ex parte potentiæ voluntatem ad illum actum applicet; motio enim physica, major & potentior est quàm moralis.

48. Sed hæc parùm urgent, & facilè dilui possunt. Ad primum enim negatur sequela. Ad cujus probationem dicendum est, quòd sicut quando anima mediante potentiâ gressivâ movet tibiam claudam, eamque applicat ad motum progressivum, necesse quidem est tibiam claudicare, sed hic defectus in curvitatem tibiæ, non verò in animam moventem refertur; & quando scriba movet & applicat manum pueri ad formandos & delineandos characteres, licèt in scriptura reperiatur aliqua deformitas, hæc tamen non attribuitur magistro moventi & applicanti, sed discipulo deficienti, & ab ejus directione & applicatione se subtrahenti; nec talis defectus provenit ex vi motionis & applicationis magistri, sed ex concursu & cooperatione discipuli: ita pariter licèt Deus moveat voluntatem ad actum qui est peccatum, eamque applicet ad materiale illius, id est ad producendam entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliasque rationes ad ordinem physicum & lineam entis spectantes, & in Deum ut ultimum finem reducibiles; ex vi tamen hujus motionis & applicationis, non provenit in actu peccaminoso malitia & deformitas, sed solùm entitas, actualitas, & vitalitas; taliaque defectus in solam voluntatem deficientem, & à rectitudine divinæ motionis se subtrahentem, debet refundi: quia, ut supra dicebamus, divina motio præcisiva est, & ita producit in actu voluntatis creatæ rationes in Deum ut ultimum finem reducibiles, quòd præscindat ab aliis quæ important deformitatem & defectum, & dicunt aversionem à Deo ut ultimo fine; objectum enim divinæ omnipotentiæ est id duntaxat quod in Deum ut ultimum finem est ordinabile, cùm ratio principii & ultimi finis sibi mutuò correspondeant, & inter se convertantur.

49. Ad secundum nego Antecedens: Lutherani enim & Calvinistæ in primis docent Deum non solùm physicè, sed etiam moraliter movere voluntatem ad actus malos & peccaminosos, ut videre est in Calvino 1. instit. cap. 18. & lib. 2. cap. 4. Zuinglio serm. de pœnit. & Theodoro Beza aphorismo 38. affirmantibus Deum non tantùm permittere peccata, sed etiam ea præcipere & mandare, ac utendo ministerio Dæmonum, instigare homines ad peccandum: præceptum autem, & instigatio, seu suasio, ad motionem moralem pertinent. Deinde Lutherani & Calvinistæ talem admittunt motionem, quæ non relinquit in voluntate indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum, sed solam spontaneitatem, seu immunitatem à coactione: ex quo evidenter sequitur, quòd si in actibus voluntatis, ita motæ & applicatæ à Deo,

reperiatur peccatum, illud in Deum moventem, non verò in voluntatem motam retundendum sit; quia voluntas creata non potest in suos actus bonitatem vel malitiam moralem inducere, nisi liberè, & cum indifferentia activa, seu potentia ad oppositum operetur: *Ibi enim* (inquit S. Doctor in 2. dist. 24. qu. 3. art. 2.) *incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur.* Hæc autem quàm aliena sint à principiis & doctrina Thomistarum, quis non videat? Thomistæ enim docent Deum non movere moraliter, sed physicè tantùm ad materiale peccati, & affirmant talem motionem relinquere in voluntate indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum: unde toto cælo à Lutheranis & Calvinistis differunt, ut in Apologia Thomistarum, Tractatui de scientia Dei inserta, fusè ostendimus. *Art. 7.*

50. Ad tertium nego etiam Antecedens: cùm enim motio physica, ut sæpè diximus, sit præcisiva, & ad ea solùm quæ ad ordinem physicum pertinent se extendat, non potest causare peccatum, quod est quidam defectus ad genus moris spectans, nisi sit conjuncta cum motione morali. Quare si per impossibile Deus posset esse causa peccati, non posset alio modo per alios illud causare, quàm moraliter & physicè simul movendo voluntatem creatam ad actum peccati.

51. Ad ultimum, concesso Antecedente, nego consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, quod licèt motio physica sit major morali intensivè, id est potentior & efficacior, est tamen minor extensivè, quia, ut diximus, sistit intra ordinem physicum, nec se extendit ad ordinem moralem, sicut motio moralis. Unde hæc argumenta contra Suarem, & alios scientiæ mediæ assertores, facilè retorqueri possunt: cùm enim illi doceant, Deum sæpè ponere homines in illis circunstantiis & occasionibus, in quibus per scientiam mediam prævidit eos infallibiliter peccaturos, manifestum est, juxta illorum principia, Deum moraliter movere & prædeterminare homines ad peccandum, ut Lutherani & Calvinistæ asserunt, subindeque esse causam peccati, quod ut ostendimus, in solam motionem moralem potest reduci. Nam sicut occasiones peccandi moraliter movent & incitant ad peccandum, juxta illud commune Gallorum effatum, *l'occasion fait le larron*: ita & qui ponit hominem in illis, moraliter ad peccatum movere censetur, ut alibi fusè exposuimus. *Tract. de voluntate Dei disp. 3 art. 4.*

5 De causa peccati ex parte Dæmonis, de qua agit S. Thomas qu. 80. nulla est celebris difficultas: certum est enim, Diabolum indirectè solùm & per accidens esse causam peccati: primò per modum proponentis objectum malum; secundò per modum suadentis & allicientis, quando unà cum objecti propositione excitat & movet appetitum sensitivum per passiones, aut phantasiam, quibus objectum reddit valde conveniens & optabile, & consequenter rationibus quibusdam apparentibus, depromptis ex phantasia, intellectum decipit: intellectus verò sic deceptus, voluntatem ad peccandum trahit, ut explicat S. Doctor art. 1. & 2. illius quæstionis. Nunquam tamen potest Dæmon necessitatem peccandi voluntati inferre, quia eam non movet nisi per modum proponentis objectum (non enim potest fundum animæ seu voluntatis immediatè pervadere & penetrare, cùm hoc sit solius Dei qui eam creavit) nullum autem bonum creatum & delectabile, quamvis cum rationibus validissimis voluntati proponatur, potest ei necessitatem inferre, cùm non possit eam perfectè implere, seu plenè satiare, juxta illud D. Bernardi: *Animam capacem Dei, quidquid eo minus fuerit, non implebit*; & istud: *Anima rationalis ad imaginem Dei creata, cæteris rebus occupari potest, satiari non potest.*

DISPVTATIO VII.

De peccato originali.

Ad quæstionem 81. & duas sequentes.

INTER causas peccatorum extrinsecas, ultima est homo, qui dupliciter potest ad alienum peccatum concurrere, nempe per modum proponentis & suadentis (qui modus est ei communis cum Dæmone, & ideò de eo D. Thomas specialem noluit instituere quæstionem) & ut principium generationis, culpam simul cum natura traducens, qui modus est proprius solius hominis, non cujuscumque, sed primi parentis; qui cùm esset à Deo constitutus caput naturæ humanæ, totam illam in se peccando vitiavit, & sic vitiatam, per seminalem propagationem in posteros transfudit: & de ista causa fusè differit S. Doctor à quæst. 81. usque ad 84. existentiam, essentiam & subjectum peccati originalis exponens. Ejus vestigiis inhærentes, hæc tria in hac disputatione elucidare conabimur. Addemus etiam aliquid de pœna debita originali peccato. Porro hæc disputatio maximi ponderis est & momenti, cùm ex cognitione peccati originalis dependeat præcipuorum fidei articulorum notitia. Unde egregiè Augustinus lib. de peccato origin. contra Pelagium & Cœlestium cap. 24. *In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur à peccato: per unum præcipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam, propriè fides Christiana consistit.* Et lib. 5. contra Iulian. cap. 2. asserit quod *adeò est necessaria peccati originalis notitia, ut qui illud negant, ipsa fidei fundamenta nitantur subvertere.*

ARTICVLVS PRIMVS.

An sit peccatum originale?

CVM quæstio *an est*, juxta Aristotelem præmitti debeat quæstioni *quid est*, peccati originalis existentia adversùs Pelagianos demonstranda est, priusquam ejus naturam & quidditatem explicemus.

§. I.

Error Pelagij proscribitur.

TRADVCTIONEM peccati Adæ in ejus posteros negarunt olim Pelagius, & ejus discipuli Cœlestius & Julianus, ut refert D. Augustinus variis in locis. Qui error quinque potissimùm propositionibus constabat. Prima

eſt, Adamum per peccatum ſibi ſoli nocuiſſe. Secunda, parvulos nullam contrahere culpam & pœnam ex parte Adami. Tertia, baptiſmum non eſſe neceſſarium hominibus ad remiſſionem peccatorum, ſed ſolùm ut ipſi fiant filij adoptionis, & ad regnum cælorum jus habeant. Quarta, morbos, mortem, & cæteras naturæ noſtræ miſerias, non eſſe effectus peccati originalis, ſed tantùm defectus & neceſſitates humanæ naturæ. Quinta, concupiſcentiam ſive rebellionem carnis adversùs ſpiritum, nec eſſe malum pœnæ, nec malum culpæ, ſed bonum naturæ, quod in Adamo etiam in ſtatu innocentiæ ante peccatum viguit. Eundem errorem ſecuti ſunt Armeni, Albigenſes, Anabaptiſtæ, ut videre eſt apud Caſtro lib. 12. de hæreſibus, verbo *peccatum*, hæreſi 1. Abailardus, teſte D. Bernardo Epiſt. 60. & noſtro ſæculo Zuinglius lib. de peccato origin. Jacobus Faber, & Eraſmus in commentariis in cap. 5. ad Romanos.

2. Illum errorem impugnant SS. Patres ex variis Scripturæ teſtimoniis: Primùm habetur Pſ. 50. ubi David de ſe dicit: *In iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea.* Quod non poteſt intelligi de peccato actuali parentum David, cùm non fuerit ex adulterio natus, ſed ex legitimo matrimonio Ieſſe & conjugis ejus; ſed tantùm de peccato originali, quod etſi unum ſit, vocatur tamen in plurali *iniquitates & peccata*; quia cauſa eſt & radix omnium aliorum peccatorum. Unde ibidem ait D. Auguſtinus: *Quid eſt quod ſe dicit in iniquitate conceptum, niſi quia trahitur iniquitas ex Adam?*

5. Secundum teſtimonium eſt illud Iob. 14. *Quis poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine? nonne tu qui ſolus es?* Ubi Septuaginta ſic vertunt: *Nemo mundus à ſorde, nec infans unius diei ſuper terram:* quod eſſe intelligendum de ſorde peccati, non verò de immunditia corporali, probat D. Thomas 4. contra gent. cap. 50. tum quia tribuitur ſoli Deo quod poſſit ab ea mundare: tum etiam quia loquitur de ſorde, ratione cujus homo ducitur in judicium, ut conſtat ex verbis præcedentibus: *Et dignum ducis ſuper hujuſcemodi aperire oculos tuos, & adducere eum tecum ad judicium?* nemo autem ad judicium adducitur niſi pro culpa. Cùm ergo infans unius diei non poſſit habere peccatum actuale, convincitur pollutum eſſe ſordibus peccati originalis.

4. Tertium & præcipuum, quod adducit S. Thomas hîc art. 1. in argum. *Sed contra*, & quo frequenter utitur D. Auguſtinus contra Pelagianos, ſumitur ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccaverunt.* Ex quibus verbis hoc poteſt argumentum deduci: Per unum hominem intravit in hunc mundum quoddam peccatum, quod omnes homines fecit peccatores, & morti obnoxios: At ejuſmodi peccatum non poteſt eſſe actuale, id eſt actuali voluntate commiſſum; cùm etiam infantes morti ſint obnoxij, & ſæpe moriantur antequam quidquam boni vel mali propria voluntate egerint: Igitur peccatum eſt originale.

5. Tam clarum & apertum Apoſtoli teſtimonium eludere conabantur Pelagiani, illud interpretando de tranſitu peccati in poſteros, non per originem, ſed per imitationem, quia ſcilicet primus parens viam peccandi nobis aperuit, ſuoque exemplo nos ad peccandum movet.

Sed in primis huic evaſioni aditum præcludit Auguſtinus lib. de peccat. meritis & remiſſ. cap. 9. arguens in hunc modum: *Si Apoſtolus peccatum illud commemorare voluiſſet, quod in hunc mundum non propagine ſed imitatione intraverit, ejus principem non Adam, ſed diabolum diceret, de quo ſcriptum eſt, ab initio diabolus peccat; de quo etiam legitur in libro Sapientiæ: Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum; imitantur autem eum qui ſunt ex parte ejus.*

Deinde verba Apoſtoli non ſolùm adultos, ſed etiam parvulos comprehendunt, cùm etiam parvuli mortem experiantur, quam per peccatum intraſſe, eſſeque pœnam & effectum illius, docet Paulus: At in parvulos peccatum Adami non tranſit per imitationem, cùm ante uſum rationis ipſum, imitari peccando non poſſint: Ergo neceſſariò fatendum eſt, Apoſtolum non loqui de tranſitu peccati per imitationem, ſed per originem & propagationem.

Præterea Paulus dicit peccatum Adæ ad poſteros pertranſire, ſicut mortem: Sed mors non tantùm imitatione, ſed neceſſitate quadam derivatur ad filios Adæ: Ergo & peccatum.

Denique idem Apoſtolus docet ita peccatum Adæ derivari ad poſteros, ſicuti juſtitiam Chriſti ad regeneratos: At hæc non per ſolam imitationem, ſed per veram in illo regenerationem redundat in homines: Ego peccatum Adæ non tranſit in poſteros per ſolam illius imitationem, ſed per originem & propagationem. Unde Auguſtinus de peccat. meritis & remiſſ. ſic ait: *Sicut ille in quo omnes vivificabuntur, præterquam quod ſe ad juſtitiam exemplum imitantibus præbuit, dat etiam ſui Spiritûs occultiſſimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis: ſic & ille in quo omnes moriuntur, præterquam quod eis, qui præceptum Domini voluntate tranſgrediuntur, imitationis exemplum eſt, occulta etiam tabe carnalis concupiſcentiæ ſuæ, tabificavit in ſe omnes de ſua ſtirpe venientes.*

6. In ejuſdem veritatis Catholicæ confirmationem adducit idem S. Doctor lib. 1. contra Julian. cap. 3. & lib. 2. in fine plura SS. Patrum, qui Pelagium præceſſerunt, teſtimonia, ſcilicet Cypriani, Irenæi, Hilarij, Gregorij Nazianzeni, Ambroſij, & ait hunc conſenſum Doctorum Eccleſiæ ante exortam hæreſim Pelagij eſſe infallibile & divinum hujus veritatis argumentum. Inter alios inſignis eſt locus Cypriani lib. 3. Epiſt. ad Fidum, ubi ſic habet: *Infans recens natus contagia mortis antiquæ primâ nativitate contraxit:* & Ambroſij, qui explicans hunc verſum Pſalmi 48. *Iniquitas calcanei mei circundabit me*, ſic ait: *Alia eſt iniquitas noſtra, alia calcanei noſtri, in quo Adam dente ſerpentis eſt vulneratus, & obnoxiam hæreditatem ſucceſſionis humanæ ſuo vulnere dereliquit, ut omnes illo vulnere claudicemus.* Demum Auguſtinus lib. 3. de peccat. meritis & remiſſione cap. 6. loquens de peccato originali: *Non aliud*, inquit, *ex quo Chriſti Eccleſia conſtituta eſt, divinarum ſcripturarum tractatores, & Chriſtianarum diſputationum ſcriptores ſenſerunt, non aliud à majoribus acceperunt, non aliud poſteris tradiderunt.* Et cap. 7. *Hoc de originali peccato apud Eccleſiæ fidem tantâ conſtantiâ cuſtoditum fuit, ut ab eis qui dominica tractarent eloquia, magis certiſſimum proferretur ad alia falſa refutanda, quàm id tanquam falſum refutari ab aliquo tentaretur.*

7. Non desunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagij refellendum, quas adducit D. Thomas 4. contra gent. cap. 50. Prima est: In quocumque invenitur moriendi necessitas, necesse est ut aliqua culpa præcesserit: Sed hæc necessitas reperitur in homine à principio suæ nativitatis, cujus signum est quòd aliqui statim post nativitatem moriuntur: Ergo in eis invenitur aliqua culpa; cùmque actualis esse non possit, eò quòd in illa ætate illius incapaces sint, debet esse per originem traducta, subindeque originale peccatum. Minor patet, Major probatur. Mors aut moriendi necessitas est pœna peccati; cùm homo in prima sui conditione fuerit immortalis per gratiam, juxta illud Sapien. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem*; aliàs si mortalis fuisset in prima sui institutione, frustra illi comminatum fuisset Genes. 2. *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris*; id est morti eris addictus: Ergo in quocumque invenitur moriendi necessitas, culpa etiam reperiri debet.

8. Secunda ratio desumitur ex necessitate baptismi: Baptismus enim institutus est in remedium peccati: Sed exhibetur parvulis, juxta communem Ecclesiæ consuetudinem: Ergo in illis invenitur peccatum: non actuale, cùm illius ante rationis usum capaces non sint: Ergo originale.

9. Respondebant Pelagiani, baptismum dari infantibus, non ut à peccato mundentur, sed ut ad cœleste regnum perveniant, in quod nullus introire potest, nisi priùs renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, ut dicitur Ioan. 3.

Sed hæc responsio facilè confutari potest: Primò quia ut arguit D. Thomas loco supra citato, quòd infantes non renati per baptismum à regno Dei excludantur, non potest aliunde provenire, quàm ex aliqua culpa, quâ inquinati & maculati sunt: Ergo si eis confertur baptismus, ut illo aperiatur ipsis janua regni cœlestis, datur ut à culpa mundentur. Consequentia patet: quia baptismus non aliter aperit januam regni cœlestis, quàm removendo prohibens. Antecedens verò probatur. Nemo à fine suo deficit ad quem ordinatus est, nisi propter culpam; ut videre est in creaturis irrationalibus, quarum nulla à fine suo deficit, nisi ex aliquo peccato, ut sic dicamus naturali, quod sit aliquis naturalis defectus: Sed finis constitutus à Deo omnibus rationalibus creaturis, est visio clara ipsius: Ergo ab illa non excluduntur, nisi propter aliquam culpam.

Secundò: Nisi baptismus collatus infantibus culpam supponat, non verificabitur forma baptismi, videlicet, *Ego te baptizo*, quod idem est ac abluo & mundo; abluere enim & mundare, necessariò supponunt sordes & immunditiam; quæ cùm non sit corporalis, ut patet (ad extergendas enim sordes corporeas determinata verborum forma, & virtus passionis Christi non requiritur) debet esse spiritualis ratione culpæ.

Tertiò: Parvuli cùm baptizantur, eruuntur à potestate diaboli, ut dicitur ad Colos. 1. *Qui eripuit nos à potestate tenebrarum*, & patet ex ceremoniis baptismi, ut exorcismo, insufflatione, & abrenuntiatione diaboli, quam per sponsorem facit infans quando baptizatur; hæc enim manifestè indicant, dæmonem habere potestatem aliquam in infantes: Sed diaboli potestati non subduntur nisi peccatores & rei: Ergo in infantibus ante baptismum aliquod peccatum reperitur; cùmque illud non sit actuale, propriâ illorum voluntate commissum, debet esse originale.

10. Tertia ratio sumitur ex redemptione Christi, & in hunc modum formatur: Christus Dominus mortuus est non solùm pro adultis, sed etiam pro parvulis, juxta illud Pauli 2. ad Corinth. 5. *Pro omnibus mortuus est Christus*: Sed solùm pro mortuis Christus mortuus est, ut constat ex eodem Apostolo ibidem dicente, *si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*: Ergo parvuli mortui sunt morte animæ, de qua loquitur Paulus, quæ per solam culpam potest induci: unde cùm in parvulis non possit esse culpa actualis, fatendum est eis inesse culpam originalem.

11. Divinæ revelationi, nec non rationi, ipsa patrocinatur experientia: Quot enim infirmitates, mœrores, curas, dolores, labores, humana patitur natura? Quot tentationibus, quot vitiis, quot concupiscentiis subjecta est? Ab ipsis etiam incunabilis homo dolet, tristatur, flet, ut meritò dixerit Augustinus, hominem esse *Prophetam suæ calamitatis, lacrymæ enim sunt testes miseriæ.* Serm. 6. de verb. Domini Denique ut dicitur Eccl. 40. *Grave jugum super filios Adæ à die exitûs de ventre matris eorum, usque in diem sepulturæ.* Hæ autem miseriæ & calamitates, certissima sunt peccati originalis indicia; communis enim pœna communem ostendit præteristisse culpam. Unde August. lib. 5. contra Julian. ait quod *durissimi hujus jugi onus sentiens Tullius, hominem dixit non ut à matre, sed tanquam à noverca natura editum in vitam, corpore & nudo, & fragili, & infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines. Rem vidit* (subdit S. Doctor) *sed causam nescivit: cùm enim sacris litteris eruditus non esset, ignorabat originale peccatum.*

In ejusdem veritatis confirmationem observant aliqui, quod masculus recenter natus, ejulando exclamat AA, quasi Adamum arguendo; fœmina verò EE, veluti Evam increpando, unde ortum habuit versus ille quem refert Lyranus in cap. 7. Sapientiæ:

Dicentes E vel A quotquot nascuntur ab Eva.

§. II.

Præcipua Pelagianorum argumenta solvuntur.

12. OBIICIEBANT in primis Pelagiani quædam Scripturæ testimonia, præsertim illud Ezechiël. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris*, quod Augustinus de pœnis spiritualibus, non autem de temporalibus intelligendum esse asserit, eò quòd etiamsi interdum contingat filios ob peccata parentum pœnis temporalibus puniri, *nunquam tamen* (inquit) *spiritualibus pœnis propter ipsa afficiuntur:* Atqui peccatum originale est pœna spiritualis: Ergo illud ex Adamo non transit in posteros. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 7. cum Christianis loquens, sic ait: *Filij vestri sancti sunt*; quod falsum esset, si illi nascerentur cum peccato originali, & privatione gratiæ sanctificantis.

13. Respondeo, Ezechielem loqui non de patre communi totius generis humani, cujus bonum vel malum meritum ad omnes posteros pertinebat moraliter, ex constitutione divina; sed de privatis cujusque parentibus, pro quorum peccatis filij spiritualiter non puniuntur, nisi fortè

peccando eos imitentur. Ad illud verò quod ex Apoſtolo adducitur, dicendum eſt cum D. Ambroſio, S. Thoma, & Cajetano, ipſum loqui de ſanctitate legali, non verò de ſanctitate per gratiam, ac ſi diceret, filij veſtri legitimi ſunt & non ſpurij. Vel etiam dici poteſt, Apoſtolum filios fidelium ſanctos appellare, non actu, ſed potentiâ proximâ, quia ob fidem parentum facilè illis applicari poteſt baptiſmus, quo à peccato mundentur.

14. Objiciebant ſecundò verba Chryſoſtomi homil. ad Neophitos, ubi ait: *Infantes baptizamus, cùm non ſint coinquinati peccato, ut eis detur, vel addatur ſanctitas, juſtitia &c.*

Sed reſpondet Auguſtinus lib. 1. contra Julian. cap. 3. Julianum non ipſiſſima Chryſoſtomi verba adduxiſſe, quæ juxta vetuſtiores codices ſic habent: *Infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes*, propria ſcilicet & perſonalia; ſed ex aliquo minùs legitimo interprete lectionem illam deſumpſiſſe, ut patet ex textu græco in quo ſic habetur: ἐξὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καὶ τοὶ ἁμαρτήματα ἐκ ἔχοντα, quod eſt latinè, *Ideò & infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes.*

15. Tertiò ſic arguebant: Anima non eſt ex traduce, id eſt non producitur à parentibus per generationem naturalem, ſed creatur à Deo ex nihilo; unde ſi naſcendo contrahat peccatum originale, illud in Deum ut in authorem refundetur; quia quod rei convenit ab origine, producenti attribuitur; ſic enim paſſim docet Philoſophus elementa moveri à generante: Sed hoc abſurdum eſt, cùm Deus non ſit nec eſſe poſſit author peccatorum: Ergo & illud.

16. Hoc argumentum ita difficile viſum eſt Auguſtino, ut aliquando dubitaverit an anima eſſet ex traduce, an verò à Deo immediatè crearetur, ut conſtat ex Epiſt. 28. Verùm non licèt ampliùs hac de re dubitare: certum eſt enim animam rationalem & immortalem non educi ex potentia materiæ, ſicut alias formas, quæ propterea ſunt irrationales, & corruptibiles, ſed à Deo creari immediatè, & in corpus debitis organis affectum infundi. Ideòque reſpondeo animam, quatenus eſt præcisè à Deo, ſeu ex vi ſuæ creationis, originali peccato non eſſe obnoxiam, ſed quatenus corpori, quod per naturalem propagationem ab Adamo deſcendit, immergitur, illudque informat; tunc enim hæc anima incipit eſſe pars filij Adami, in quo tanquam in radice tota natura humana corrupta & maledicta fuit.

Hoc declarat Auguſtinus 5. contra Julian. cap. 3. exemplo aquæ, quæ licèt ex puriſſimo & limpidiſſimo fonte promanet, ſi tamen in vas immundum recipiatur, ab eo contrahit ſordes & immunditiam: ita ſimiliter, etſi anima puriſſima à Deo per creationem exeat, quia tamen carni immundæ, & ab Adamo per ſeminalem propagationem derivatæ, unitur per generationem, ex tali unione peccatum originale contrahit, & ut loquitur S. Doctor, *in carne ſicut aqua in vaſe vitiato corrumpitur.*

17. Quartò ſic diſcurrebant Pelagius & Julianus apud Auguſtinum lib. 2. de nuptiis & concupiſc. cap. 18. & lib. 3. contra Julian. cap. 24. *Non peccat iſte qui naſcitur, non peccat iſte qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas igitur rimas inter tot præſidia peccatum fingis ingreſſum?* Cui argumento lepidè & egregiè reſpondet S. Doctor ibidem: *Quid quærit latentem rimam, cùm habeat apertiſſimam januam? Per unum hominem, ait Apoſtolus; per unius delictum, ait Apoſtolus; per unius hominis inobedientiam, ait Apoſtolus; quid quærit ampliùs, quid quærit apertius, quid quærit inculcatius?*

Quintò arguebat Julianus apud Auguſtinum lib. 2. contra ipſum in principio, & lib. 3. de peccat. meritis cap. 3. *Si in baptiſmate peccata omnia remittuntur, non poſſunt nati de renatis trahere originale peccatum: non poſſunt enim parentes quod non habent in liberos transfundere.* 18.

Sed reſpondet Auguſtinus, quod ſicut triticum humanâ diligentiâ purgatum, generat aliud triticum non purgatum, ſed paleis & ariſtis involutum quia eodem modo natum eſt triticum ſeminatum: ita quia parentes nati ſunt ex Adam cum peccato originali, etiamſi per baptiſmum fuerint ab illo purgati, nihilominus poſtea generant filios ſuos infectos peccato originali, in quo & ipſi nati ſunt. Quando verò ſubditur, parentes id quod non habent non poſſe in liberos transfundere, diſtinguendum eſt: id quod non habent, nec formaliter nec virtualiter, concedo: id quod non habent formaliter, ſi habeant illud virtualiter, nego: parentes verò, etſi quando generant, per baptiſmum à peccato originali mundati ſint, ſubindeque in ſe formaliter illud non habeant, virtualiter tamen illud præhabent in virtute ſeminis & concupiſcentiæ naturæ corruptæ, quæ ſunt cauſæ ſive inſtrumenta generationis, ſeu unionis animæ cum corpore, per quam peccatum originale contrahitur.

Sextò objiciebat Julianus apud Auguſtinum locis citatis: Si peccatum originale per generationem traduceretur in poſteros, ſequeretur uſum matrimonij fore illicitum, quippe qui eſſet cauſa peccati: Sed hoc eſt falſum, & ad hæreſim Manichæorum pertinet: Ergo & illud. 19.

Huic potiſſimùm argumento confidebat Julianus, eôque ſe victorem putabat, unde Auguſtinum Manichæorum hæreſi infectum aſſerebat. Sed facilè reſpondetur negando ſequelam: quia peccatum originale non ſequitur ex generatione carnali, ſecundùm ſe ſumpta, ſeu quatenus eſt à parentibus tanquam à cauſa proxima, ſed inquantum eſt originaliter à primo parente, ſcilicet Adamo, à quo primordialiter deciſum eſt ſemen, quod eſt inſtrumentum generationis; unde defectus culpæ originalis, in ipſum Adamum tanquam in propriam cauſam, non verò in parentes proximos reducendus eſt. Sicut diſputatione præcedenti dicebamus, quod licèt Deus moveat ad materiale peccati, ex quo reſultat formale, propterea tamen non cenſetur eſſe cauſa peccati; quia formale non reſultat ex materiali, prout eſt à Deo movente, ſed ut procedit à voluntate creata, ut deficiente, & operante difformiter ad regulas morum.

Addo quod non ſemper tenetur homo ceſſare ab actione propria, propter alienum malum præviſum; quia poteſt habere juſtam cauſam proſequendi jus ſuum, etiam cum periculo & certitudine talis mali; præſertim cùm illud non ex vi ſuæ actionis, ſed aliunde conſequitur: unde cùm bonum commune naturæ humanæ, quod in propagatione ejus conſiſtit, det conjugatis juſtam cauſam vacandi generationi, non peccant in uſu matrimonij, quamvis ſciant damnum aliquod ex illo in prole ſequendum.

Denique contra fidem Catholicam de exiſtentia peccati originalis objici poteſt hoc difficile 20.

ficile argumentum. Omne peccatum est voluntarium : Sed peccatum originale in infantibus voluntarium esse nequit, cùm illi usu rationis & liberi arbitrij careant : Igitur non est peccatum.

Hoc etiam argumentum urgebat olim Julianus contra Augustinum, ut locis supra citatis refertur : nam Juliano inquirenti de parvulis, *per quid subjicerentur diabolo quos Deus fecit?* & respondente Augustino, *per peccatum, non per naturam:* instabat Julianus in hunc modum : *Sed ut non potest esse sine sexibus fœtus, ita nec sine voluntate potest esse peccatum.* Quibus verbis, etsi laconicis, totum difficultatis propositæ pondus implicabat, adeòque subtilissimum Augustini ingenium comprimebat, ut se illam superare non posse ingenuè fateretur. Unde ut planè & perfectè resolvi possit, articulum sequentem subjicio.

ARTICVLVS II.

An & quomodo peccatum originale voluntarium sit?

21. RATIO dubitandi est, primò quia voluntarium est illud quod est à principio intrinseco, cum cognitione: Sed peccatum originale non est in parvulis à principio intrinseco, sed ab extrinseco, scilicet Adamo, quin & absque ulla cognitione, cùm usu rationis careant : Ergo non est ipsis voluntarium.

Secundò : Voluntarium liberum, de quo in præsenti loquimur, debet esse in potestate voluntatis illius cui voluntarium dicitur, ut sit vel non sit : At peccatum originale non est in potestate voluntatis parvulorum : Ergo non est ipsis voluntarium seu liberum.

Tertiò : Ut illud quod fit voluntate alterius sit mihi voluntarium, necesse est vt ego voluntatem meam & vices meas illi commiserim : Sed posteri Adami in ipsum propriam voluntatem non transtulerunt quoad conservationem vel amissionem justitiæ originalis, cùm non essent quando Adam fuit creatus : Ergo privatio justitiæ originalis, in qua peccatum originale consistit, ipsis voluntaria non est.

§. I.

Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur.

22. PRO resolutione hujus gravissimæ difficultatis, & Catholicæ veritatis defensione, quædam breviter hîc observanda sunt. Primò notandum est, duplex esse voluntarium : unum consistens in actuali voluntatis exercitio, quod dicitur voluntarium formale; quo pacto omnes actus quos voluntas elicit vel imperat, dicuntur voluntarij : aliud quod se habet ut terminus & effectus prædicti exercitij, & voluntarium terminativè appellatur; quomodo habitus vitij aut virtutis, ex præcedentibus actibus voluntatis causati, voluntarij dici possunt.

23. Notandum secundò, peccatum dupliciter sumi posse : primò pro actu qui fit contra legem Dei, & peccatum actuale appellatur, ratione cujus homo dicitur peccans : secundò pro eo quod relinquitur transacto actu peccati, ratione cujus homo verè & formaliter dicitur & est peccator; quod vocari solet peccatum habituale, non quòd revera habitus sit, sed quia habet esse per modum permanentis, est enim macula ipsa, quæ in privatione nitoris gratiæ consistit, de qua disputatione sequenti. Et hoc peccatum rursus dividitur in personale, quod resultat in anima ex peccato actuali propriâ voluntate commisso, & originale, quod ex voluntate capitis derivatur. Ex quo intelliges, non eodem modo omne peccatum esse voluntarium : actuale enim petit actualiter procedere à voluntate; habituale verò personale, non petit actualem voluntatis influxum, sed sufficit quod ab illa per actum proprium aliquando processerit, & talis actus retractatus aut dimissus non fuerit : ad originale verò, cùm non sit propria voluntate commissum (aliàs non originale, sed personale peccatũ esset) non exigitur quòd sit voluntarium parvulis taliter quod ab illis per actum proprium processerit, sed sufficit quòd illis competat ex vi actus voluntatis alienæ, capitis scilicet, quæ tamen illorum voluntas aliquo modo reputatur.

Notandum tertiò, aliquid posse dici alteri voluntarium dupliciter, physicè scilicet, & in ordine ad propriam ipsius voluntatem, & moraliter, in ordine ad voluntatem alterius, in quo propria voluntas moraliter continetur : sic voluntas curatoris vel tutoris, moraliter censetur esse voluntas pupilli aut minoris, ut constat ex *L. Cum plures §. quæ bona fide, ff. de adminiſt. & peric. tutor.* Item voluntates filiorum impuberum censentur à jure contineri moraliter in voluntate patris, adeò ut is possit pro eis testari, non tantùm in bonis quæ ab ipso testatore accipiunt, sed in omnibus quæ aliunde acquisierint : *L. Sed si plures §. ad substitutos, ff. de vulg. & pupill. substit.* His præmissis. 24.

Dico, peccatum originale ad posteros Adami descendens, ipsis esse voluntarium, non formaliter per modum exercitij, sed terminativè per modum effectûs; non quidem physicè ex ordine ad propriam uniuscujusque voluntatem, sed moraliter ex ordine ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates.

Prima pars est certa : quia de fide certum est peccatum originale esse verè & propriè peccatum, ut ex variis Scripturæ locis colligitur, in quibus peccatum & iniquitas absolutè & simpliciter appellatur. Daniel. 9. *Vt deleatur iniquitas, & finem accipiat peccatum*, id est originale, ut ex multis Rabbinorum collegit Galatinus lib. 9. de arcanis cap. 18. Joan. 1. *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccatum mundi*, id est originale peccatum, quod *mundi peccatum* appellatur, quia toti mundo, id est omnibus hominibus, commune est : qua etiam de causa, *peccatum conditionis humanæ* à D. Hieronymo appellatur. Item Levit. 12. puerpera jubetur offerre sacrificium pro peccato; quod de peccato originali plures ex SS. Patribus exponunt : Sed de ratione peccati est quod sit voluntarium, quia moralitas, quæ per bonitatem & malitiam dividitur, supra voluntarij rationem fundatur : Ergo peccatum originale debet voluntarium esse. Unde D. Augustinus lib. 1. retract. cap. 13. explicans quod aliquando dixerat, requiri scilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo esse peccatum, si non sit voluntarium, ait hoc etiam esse verum de peccato originali. Idem dicit lib. 2. de nuptiis & concupiscentia. 25.

Secunda verò pars, quæ asserit illud non esse 26.

voluntarium formaliter, seu per modum exercitij, sed terminativè tantùm, etiam liquet: ut enim diximus in secundo notabili, peccatum originale non est de genere peccati actualis, sed de genere habitualis; quippe quod non consistit in aliquo actu, vel actuali omissione à parvulis exercita, ut est per se notum, sed in termino & effectu in illis ex peccato Adami relicto: Atqui peccata habitualia solùm sunt voluntaria terminativè, tanquam effectus seu termini ex peccato actuali relicti: Ergo & peccatum originale. A

27. Dices: Peccatum originale est formaliter peccatum: Ergo & formaliter voluntarium, & non tantùm terminativè.

Sed nego consequentiam: licèt enim ratio voluntarij, utpotè moralitatis fundamentum, ad omne peccatum requiratur, non tamen est necesse utriusque denominationem eodem modo alicui convenire: ostendimus enim suprà disp. 3. art. 4. aliqua, quæ solùm denominantur voluntaria in causa, denominari peccata absolutè & in se, & aliqua quæ formaliter sunt peccata, solùm interpretativè voluntaria esse. B

28. Tertia denique pars, quæ dicit peccatum originale non esse voluntarium physicè parvulis, in ordine ad propriam ipsorum voluntatem, sed duntaxat moraliter per ordinem ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates, expressè docetur à D. Thoma hìc artic. 1. sic dicente: *Homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis: actus autem unius membri corporalis, putà manûs, non est voluntarius voluntate ipsius manûs, sed voluntate animæ, quæ primò movet membrum: unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundùm se, ut divisa à corpore, sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum.* Quibus verbis S. Doctor apertè declarat, quod sicut percussio facta per manum est voluntaria, non per voluntatem existentem in manu, sed per voluntatem totius suppositi, cujus manus est pars; ita peccatum originale à pueris contractum, habet esse voluntarium, non per voluntatem physicè in illis existentem, sed per voluntatem Adami, in quo velut in capite totius humanæ communitatis, omnium hominum voluntates moraliter continentur. C D

29. Advertendum est tamen, voluntatem Adami secundùm se sumptam, non sufficere, ut eâ sit nobis voluntarium peccatum originale; aliàs enim fieri non posset ut in Adamo non peccavissemus, nec esset major ratio, cur potiùs primum Adæ peccatum nobis imputaretur, quàm alia; sed insuper requiri ex parte Dei decretum, quo statuerit voluntatem Adæ esse habendam pro voluntate posterorum, quantùm ad conservationem vel amissionem justitiæ originalis. Ratio est, quia ut peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate Adami, non sufficit ut ille sit caput naturale, sed requiritur etiam ut sit caput morale: Sed ad hoc necessarium fuit prædictum Dei decretum; nam esse caput morale non habuit Adam ipso jure naturæ, sed divina institutione, qua tale decretum includit: Ergo &c. Præterea ex parte Adami necessarium fuit, ut illud decretum ipsi manifestaretur, alioquin invincibiliter ignorasset, se operari ut caput morale omnium hominum, subindeque non potuisset ut caput naturæ delinquere, sed solùm ut particularis persona. E

Confirmatur: Hoc ipso quod Adamus peccavit ut caput, gravius deliquit, quàm si ut particularis persona peccasset, sicut docet Divus Thomas 3. p. quæst. 1. art. 4. Atqui major hæc gravitas nequit ipsi imputari, nisi sit voluntaria, nec potest ipsi voluntaria esse, nisi sit ei nota talis circunstantia; si enim nullo modo sit prævisa vel cognita nequit ei imputari: Ergo ut delinqueret tanquam caput naturæ, necessarium fuit ut cognosceret Dei ordinationem, quâ fuit constitutus caput morale suæ posteritatis. 30.

Ex quo intelliges, pactum inter Deum & Adamum interessisse, ut si obediret, non tantùm ipse justitiâ originali potiretur, sed ex ipso ad omnes ejus posteros transiret; si verò peccaret, talem pro se & pro tota posteritate justitiam amitteret: nam ordinatio illa Dei de transfundenda aut non transfundenda justitia originali ex conditione adimpletionis divini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipso acceptata, habet rationem pacti, unde in Scriptura eo nomine appellatur, ut patet ex illo Oseæ 6. *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi prævaricati sunt omnes.* Quæ verba de prædicto pacto, quod in paradiso cum Adamo transgressi sumus, intelligunt Hieronymus, Cyrillus, Prosper, & alij super hunc locum, idque sonant verba illa, *ibi prævaricati sunt omnes*, scilicet in paradiso, ubi Adam prævaricatus est. 31.

§. II.

Solvuntur argumenta initio proposita.

EX dictis etiam habes solutionem argumentorum, quæ in ratione dubitandi initio articuli proposuimus. Ad primum enim respondetur peccatum originale, eo modo quo est voluntarium, esse à principio intrinseco cum cognitione: cùm autem non sit voluntarium nobis physicè & per actum propriæ voluntatis, sed moraliter tantùm, per ordinem ad voluntatem Adami, modo suprà explicato, non est necessarium ut procedat ex principio intrinseco proprio, & ex propria cognitione, sed satis est ut procedat à principio intrinseco Adæ, quod etiam est quodammodo intrinsecum nobis, eò quòd Adam sit principium naturæ humanæ, & caput nostrum, non solùm naturale, sed etiam morale. Unde 32.

Ad secundum dicendum est, voluntarium personale debere esse in potestate voluntatis propriæ illius cui voluntarium dicitur; voluntarium verò capitale, solùm debere esse in potestate voluntatis capitis continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cùm peccatum originale non sit parvulis voluntarium voluntate personæ, sed duntaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur quod sit in potestate illorum hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod fuerit in potestate Adami peccare vel non peccare. Solutio est D. Thomæ in 2. dist. 30. qu. 1. art. 2. ad 1. ubi sic ait: *Peccatum originale, cùm non sit vitium personæ ut persona est, sed quasi per accidens, inquantum persona* 33.

habet talem naturam, ideò non oportet quod sit in potestate hujusmodi personæ, hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est caput in natura illa.

34. Ad tertium dicatur, quod ut peccatum originale sit hominibus voluntarium voluntate capitis, non requiritur quod ipsi voluntatem & consensum suum quoad conservationem vel amissionem justitiæ originalis in Adamum transtulerint, sed sufficit quod Deus constituens illum caput nostrum naturale & morale, posuerit in illo omnium nostrum voluntates: nam cùm sit rerum omnium nostrarum supremus dominus & gubernator, magisque habeat in sua potestate voluntates nostras quàm nos ipsi, jure suo absque nostro consensu potuit statuere, ut voluntas Adæ esset voluntas nostra, quoad conservationem vel amissionem justitiæ originalis, non quidem quatenus personæ singulares sumus; nam sic quilibet habet propriam voluntatem, sed quatenus sumus partes & membra totius multitudinis hominum, à primo parente humanam naturam accipientium.

35. Potestque hoc confirmari & illustrari exemplo ex civilibus desumpto: videmus enim in rebus humanis & civilibus, quod princeps & legislator potest voluntates plurium in unam alicujus transferre, ita ut quicquid ab isto factum fuerit, ab illis etiam fieri & approbari censeatur; ut patet in pupillis & minoribus, quorum voluntates ex jussu principis, & legum dispositione, in voluntatem curatoris vel tutoris transferuntur, etiam illorum consensu inexpectato. Quod si in legislatore & principe creato hæc invenitur facultas, à fortiori concedenda est Deo supremo principi & legislatori, qui ex se majus & excellentius habet nostrarum voluntatum dominium, quàm quælibet humana potestas, & quàm nos ipsi, juxta illud D. Augustini de correp. & gratia cap. 14. *Magis habet Deus in potestate hominum voluntates, quàm ipsi suas.*

36. Advertè tamen hoc inter Deum & principem creatum intercedere discrimen, quòd Deus unam voluntatem ita potest cum alia unire, ut peccatum unius alteri imputetur, sicut de facto voluntates omnium hominum cum voluntate Adami ut capitis moraliter ita conjunxit, ut illius inobedientia & peccatum omnibus ejus posteris imputetur; in principe verò vel legislatore creato non est facultas uniendi alienas voluntates in ordine ad effectus ita intimos, sicut necesse est ad peccandum, sed solùm in ordine ad alios externos, qui humanæ potestati subduntur. Ratio verò hujus discriminis manifesta est: cùm enim peccatum non contingat nisi per aversionem ab ultimo fine, ille duntaxat potest unam voluntatem cum alia unire, taliter quod peccatum unius alteri imputetur, qui potest utramque ad prædictum finem ordinare, & circa talem ordinationem quicquid voluerit disponere; quod esse proprium solius Dei manifestè constat.

37. Quæres, an de potentia absoluta potuerit Adamus, vel quilibet alius constitui caput morale illorum, quorum non esset caput naturale, ita ut illorum voluntates in ejus voluntatem transferrentur, & consequenter in illo peccarent, quamvis extra causas existerent, quando caput delinqueret?

Respondeo affirmativè cum Magistro Herrera lib. 1. de conceptione cap. 8. §. 3. & Basilio Legionensi relect. 3. difficul. 2. contra Zumel hîc art. 1. Montesino art. 4. qu. 9. num. 140. ubi pro se refert Medinam & Curielem.

38. Probatur breviter: Non ideò in Adamo peccante peccavimus, atque ex illo peccatum contraximus, quia in illo fuimus ut in capite naturali, sed quia voluntates nostræ in ejus voluntatem fuerunt translatæ: Sed potuit Deus voluntates nostras in Adami voluntatem transferre, absque eo quod in illo ut in naturali capite physicè contineremur, etiamsi existeremus jam extra causas: Ergo potuit esse nostrum caput morale, quamvis caput nostrum naturale non esset, etiam respectu illorum qui jam extra causas existerent. Major constat ex dictis, Minor autem probatur. Ratio à priori cur Deus posterorum voluntates in Adami voluntatem transferre potuit, est supremum dominium quod habet in nostras voluntates: Sed Deus non minùs gauderet supremo dominio in ordine ad illos qui in Adamo physicè non continerentur, quàm respectu illorum qui physicè continentur: Ergo sicut potuit istorum consensum in Adami voluntatem transferre, ita potuit in eam transferre voluntates illorum qui in Adamo ut in capite naturali non continerentur, quamvis extra causas existerent.

39. Confirmatur: Ego ob dominium quod habeo supra proprios actus, possum consensum meum in alterius voluntatem transferre, ita ut quod ipse fecerit, à me factum censeatur, etsi in illo physicè non continear: Sed Deus magis habet in potestate voluntates hominum, quàm ipsi suas, ut supra ex Augustino diximus: Ergo absque præsuppositâ physica continentia, poterit unius consensum in alterius voluntatem transferre.

40. Dices primò: Augustinus Epist. 23. ad Bonifacium, rationem reddens cur parvulus trahat reatum ex Adamo quod expiationis gratiâ solvitur, non aliam assignat, nisi *quia unus erat cum illo, & in illo, quando quod traxit admissum est*: Ergo sentit necessarium esse, ad hoc ut unus in alio peccare dicatur, & ex illo trahat reatum, quòd in illo physicè & tanquam in capite naturali contineatur.

Sed facilè respondetur, Augustinum non assignasse rationem illius quod potuit contingere de potentia absoluta, sed solùm illius quod de facto contigit, & secundùm istum ordinem rerum, juxta quem non fuit Adamus constitutus caput morale, nisi respectu illorum quorum etiam fuit caput naturale: ex quo non sequitur Deum non potuisse aliter facere de potentia absoluta.

41. Dices secundò: Peccare in aliquo supponit esse in illo: Sed qui in Adamo physicè non continetur, non esset in illo, nec formaliter nec virtualiter: Ergo non posset in illo peccante peccare.

Respondeo distinguendo Majorem: Supponit esse in illo physicè vel moraliter, concedo Majorem: physicè semper, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: qui in Adamo physicè non contineretur, non esset in illo physicè, concedo, moraliter, nego. Nam sicut ego transferens meum consensum in alterius voluntatem, sum in illo moraliter, ita ut illo aliquid efficiente, à me factum existimetur, etsi in illo physicè non continear; ita Deo, ob supremum dominium quo gaudet, meum consensum transferente in alterius voluntatem, moraliter sum in illo, adeò ut quod ille præstiterit, à me factum reputetur.

42. Instabis: Ex hoc sequitur quod posset ali-

quis adultus peccare in capite, in quo ejus voluntas moraliter continetur, & simul propria voluntate tale peccatum detestari: quod videtur absurdum.

Sed negatur sequela: quia ut peccatum capitis adulto imputetur, necessarium est quod tale peccatum sit illi voluntarium moraliter; eo autem ipso quod propria voluntate capitis voluntati opponatur, & illius peccatum retractet, vel illi efficaciter resistat, peccatum capitis non est illi voluntarium moraliter, & consequenter non peccat in capite. Quod duplici exemplo declarari potest. Primum est in parvulis, qui in instanti conceptionis peccatum originale ex Adamo contrahunt; si tamen Deus alicui illorum auxilium præberet, quo in tali instanti eliceret actum efficacem dilectionis supernaturalis, Deumque super omnia diligeret, non contraheret peccatum originale, eò quòd per talem actum peccatum capitis, quatenus fuit suum, efficaciter retractaret, & consequenter impediret ne illud influxum moralem exerceret, peccatum originale in se transfundendo.

43. Aliud exemplum est: Si ego meum consensum in alium transferrem quoad percussionem alicujus v. g. & voluntatem meam non retractarem, illius percussio, mea reputaretur: si verò priusquam alter percussionem exequeretur, meum consensum retractarem, percussionemque efficaciter detestarer, illa mihi non imputaretur in foro interiori, nec mihi esset voluntaria moraliter. Idem cum proportione in casu proposito dicendum est: si enim adultus peccatum capitis, in quo ejus voluntas moraliter continetur, per actum propriæ voluntatis non retractet, & voluntati capitis non se opponat, ejus peccatum imputatur illi; secùs autem, si per actum propriæ voluntatis ei resistat, ejusque peccatum detestetur; tunc enim peccatum capitis non est illi voluntarium moraliter.

Articvlvs III.

Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?

44. Certvm est, peccatum originale per generationem & seminalem propagationem ab Adamo traduci in posteros; ut enim ait S. Thomas hîc qu. 81. art. 1. ad 2. *Per virutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio: ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quòd naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.* Unde Job. 14. dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Quibus verbis (ut advertit idem S. Doctor 4. contra gent. cap. 10.) denotatur quod ex immunditia humani seminis, aliqua immunditia (peccati scilicet originalis) ad hominem ex semine conceptum pervenit. Sed gravissima difficultas est, quomodo mediante semine, quod est substantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci possit in posteros, & productio gratiæ seu justitiæ originalis impediri.

45. Prima sententia docet in humano semine inesse aliquam qualitatem morbidam, aut infectionem realem ei superadditam, & ab Adamo derivatam, quæ peccatum originale causat, sicut in semine leprosi est quædam corruptio quâ est principium lepræ. Ita Gregorius, Richardus, Henricus & alij, qui talem qualitatem non ex peccato Adami, sed ex serpentis sibilo venenoso fuisse derivatam asserunt.

Verùm hæc sententia, seu potiùs delirium, à Theologis communiter rejicitur: tum quia talis qualitas videtur omnino fictitia & chimærica: tum etiam quia dato quod sibilus venenosus serpentis illam potuisset causare, eam solùm produxisset in Eva, cum qua serpens colloquium miscuit, non verò in Adamo, cum quo sermonem non habuit. Et dato quod in ipso qualitatem illam causasset, unde, quæso, potuisset tam fortes & validas obtinere radices, ut tot annorum curriculis firma perseveraret, nisi Deo speciali concursu illam conservante? quod nefas videtur divinæ providentiæ attribuere. Unde

Secunda sententia asserit in semine hominum in natura lapsa, secluså omni qualitate morbida superaddita, esse virtutem instrumentalem, seu qualitatem fluentem productivam peccati originalis, & derivatam ab Adamo tanquam à causa principali. Cui sententiæ favere videtur S. Thomas hîc qu. 83. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Peccatum originale fuit in Adamo, sicut in prima causa principali.... in semine autem corporali est peccatum originale, sicut in causa instrumentali.* Et quæst. 4. de malo art. 1. ad 9. agnoscit in semine intentionalem virtutem, ratione cujus in illo continetur peccatum originale, ad modum quo color est in aëre, & anima in semine.

Hic tamen dicendi modus difficilis apparet; 46.
Nam qualitas fluida, motioque intentionalis non possunt de novo existere, nisi etiam existat principium efficiens illarum: Sed modò Adamus & peccatum ejus actuale non existunt: Ergo Adamus per suum peccatum nequit esse causa efficiens qualitatis fluidæ vel motionis intentionalis in semine humano, quâ mediante peccatum originale in posteris producat.

Explicatur ampliùs: Vel qualitas illa fluida existeret habitualiter in semine, vel solùm tunc quando à generante deciditur, & generationi applicatur? Non primum, tum quia permanentia habitualis non convenit fluidæ qualitati; tum etiam quia jam incideretur in sententiam supra confutatam de qualitate morbida. Nec secundum, quia quando semen deciditur, Adamus non existit, nec peccatum illius, & consequenter nequit ab illo effici physicèque causari qualitas prædicta: Ergo talis qualitas & motio intentionalis sunt impossibiles.

Ut ergo vera sententia, & germana mens D. 47.
Thomæ percipiantur. Notandum est ex Ferrariensi 4. contra gent. cap. 5. Conrado hîc qu. 81. art. 1. Lirano super cap. 5. Epist. ad Roman. Salmanticensibus hîc disput. 14. dub. 3. §. 3. & Thoma Leonardi in libro quem nuper edidit de triplici statu naturæ, lib. 2. cap. 15. quod quia Adamo data fuit justitia originalis non pro se tantùm, sed sub eo pacto, ut si in innocentia permaneret, in omnes posteros, qui per seminalem propagationem ab eo descenderent, simul cum natura & per ipsum generationis actum illam propagaret, consequenter in semine ejus fuit virtus instrumentalis justitiæ originalis causativa, quæ per primum Adæ peccatum ab ipso fuit ablata, ut docet S. Thomas qu. 4. de malo art. 1. ad 9. cujus verba infra referemus. Unde sicut in statu innocentiæ duplex consideranda esset ratio in semine

Adami; una naturalis & quasi propria, secundùm quam esset instrumentum generationis in ordine ad naturam secundùm se communicandam; alia quasi supernaturalis, seu divinitus superaddita, secundùm quam se haberet ut instrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura justitiam originalem: ita post peccatum in eodem semine Adami, & posterorum ab ipso descendentium, duplex ratio seu munus reperitur; unum naturale, quatenus habet esse instrumentum generationis & propagationis naturæ; hæc enim ratio seu perfectio, sicut & alia naturalia, non sunt amissa per peccatum; aliud accidentale & extrinsecum, quatenus est instrumentum Adami peccantis ad communicandum defectum originalis justitiæ, in quo, ut infra dicemus, peccatum originale consistit. Primum ei convenit ratione suæ naturalis & positivæ perfectionis: secundum verò habet ex privatione supradictivigoris instrumentalis, justitiæ originalis productivi, causatâ ex peccato ipsius primi parentis. Videmus enim in causalitatibus hanc servari rationem, quod quicquid perfectionis in effectu reperitur, totum tribuitur perfectioni causæ, quicquid verò est defectûs & imperfectionis, in ejus defectum reducitur; sicut quicquid est vitalitatis, actualitatis, & motus in claudicatione, animæ & virtuti ejus motivæ tribuitur; quicquid autem est obliquitatis & defectûs, reducitur in tibiam claudam & infirmam. Quæ doctrina desumpta est ex D. Thoma loco citato de malo, ubi hæc scribit: *Ex peccato primi parentis destituta est caro ejus illâ virtute, ut ex ea posset decidi semen, per quod originalis justitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus; sicut dicimus intentionem coloris esse in aëre, & intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata.* Quibus verbis S. Doctor tria docet: Primum, in semine hominis fuisse in statu innocentiæ virtutem instrumentariam productivam justitiæ originalis, quâ in pœnam peccati primi parentis privatum & destitutum fuit. Secundum, in statu naturæ corruptæ semen, ut tali virtute destitutum, esse instrumentum quo Adam transfundit peccatum originale in posteros. Tertium, privationem virtutis productivæ naturæ cum justitia originali esse corruptionem & infectionem seminis, & veluti quandam virtutem intentionalem peccati originalis. Quare non parùm allucinantur illi, qui existimant S. Thomam in semine humano qualitatem fluentem peccati originalis productivam admittere; hoc enim ab ejus mente penitus alienum est, cùm expresè dicat loco citato: *Defectus hujus virtutis* (productivæ justitiæ originalis) *est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus &c.* Unde Caietanus hìc qu. 81. art. 1. sic ait: *Non oportetaliquam intentionalem qualitatem in semine fingere, quâ productiuum sit culpa: hoc enim nec somniavit Author; cùm culpa nihil entitatis sit, & concomitanter fiat, & sufficiens sit semen decisum à natura destituta justitiâ originali. Verba autem Auctoris in quæst. 4. de malo art. 1. ad 9. non significant oppositum, sed quòd privatio justitiæ originalis in semine, illo modo quo in semine salvatur, ex defectu spectat ad genus moris virtualiter, non quia est actu moralis, sed quia tendit ad tale peccatum; & sic ista privatio est quædam intentio mali moralis, & malum morale est in ea intentionaliter, sicut color in aëre, & anima in semine. Et tenet similitudo quoad hoc, quia intentio ordinatur ad illud cujus dicitur intentio; non quoad esse entia positiva, cùm hoc de privatione dici non possit, etiamsi fingendi detur licentia.*

Quæres, an semen humanum, ut descendens primordialiter ab Adamo, & ut carens prædicto vigore, seu virtute instrumentali productiva justitiæ originalis, dici possit causa instrumentalis physica peccati originalis? 48.

Respondeo affirmativè cum Salmanticensibus supra citatis: quia semen defectuosum ratione talis privationis continet peccatum originale, eo proportionali modo quo ratione naturalis virtutis continet naturam humanam, & sicut ratione vigoris contineret justitiam originalem, scilicet virtualiter. Cùm enim peccatum originale sit quid privativum, & in privatione justitiæ originalis consistat, ut infra dicemus, sufficit ad illius efficientiam vis ut ita dicamus privativa: nam si virtus positiva causæ continet perfectionem positivam effectûs, non est cur privatio virtutis causæ non contineat defectum privativum qui reperitur in effectu; cùm ubi affirmatio est causa affirmationis, negatio sit causa negationis.

Neque obstat quòd privatio justitiæ originalis, in qua peccatum originale consistit, sit major privatio, seu privatio majoris perfectionis, quàm privatio prædicti vigoris: quia sicut in positivis non requiritur quòd virtus instrumenti adæquet formaliter perfectionem effectûs (hoc enim soli causæ principali proprium est) ita in privativis non est necesse quod defectus instrumenti formaliter adæquet defectum in effectu productum. Unde sicut vigor ille residens in semine, licèt formaliter non adæquaret justitiam originalem, posset illam per modum instrumenti transfundere; sic defectus ejusdem vigoris, etiamsi formaliter sit minor quàm defectus ipsius justitiæ originalis, potest eum per modum instrumenti communicare; habet enim se, ut dicebamus, defectus vigoris ad justitiæ originalis defectum, sicut ipse vigor se haberet ad justitiam originalem. 49.

Non obest etiam huic continentiæ, semen esse quid corporeum & materiale, sicut neque id continentiæ justitiæ originalis obesset: nam licèt peccatum non possit esse in re ita materiali & corporea, formaliter tanquam in subjecto, aut tanquam in causa effectiva principali, benè tamen virtualiter, sicut in causa instrumentali, ut explicat D. Thomas hìc art. 1. ad 3. & in 1. dist. 30. qu. 1. art. 2. ad 4. his verbis: *Dicendum quod licèt semen non habeat in se infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute, sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu; est enim in semine virtus aliqua deficiens, per cujus defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quæ privatur illa impassibilitate & ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quæ est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.* 50.

Ad complementum hujus quæstionis placet hìc subnectere verba Augustini epist. 29. ad 51.

Hieronymum, ubi faceto Apologo disputationem istam concludit. *Cùm* (inquit) *aliquis ruiſſet in puteum, ubi aqua tantùm erat, quæ eum magis exciperet ne moreretur, quàm ſuffocaret ne loqueretur, acceſſit alius, & dixit ei, quomodo huc cecidiſti? At ille dixit, obſecro cogita quomodo hinc me liberes, & non quomodo huc ceciderim quæras.* Ita quoniam ex fide Catholica conſtat, de peccato originali tanquam de puteo infantis animam Chriſti gratiâ liberari; ſatis nobis eſſe debet, quod modum quo ſalva fiat noverimus, etiamſi nunquam quomodo in malum illud devenerit perfectè cognoſcamus.

ARTICVLVS IV.

An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo eſſet primum, traduxiſſet in poſteros culpam originalem?

52. PARTEM negativam tenent Alenſis 2. p. qu. 22. membro 3. art. 3. Catarinus opuſc. de peccato origin. parte ultimâ, Suarez de opere ſex dierum lib. 6. cap. 13. num. 8. Meratius diſp. 14. de peccatis ſect. 4. & 5. & alii Recentiores, exiſtimantes ex vi divinæ legis, & pacti cum Adamo initi, ſolum duntaxat peccatum comedendi de ligno vetito potuiſſe ad nos ex Adamo derivari; & hoc derivaturum fuiſſe, etiamſi non fuiſſet primum, ſed alia præceſſiſſent; atque adeò cauſalitatem peccati originalis nequaquam fuiſſe alligatam illi peccato, quia primo, ſed quia talis ſpeciei, ſcilicet gulæ.

§. I.

Sententia affirmans ut probabilior eligitur.

DICO tamen, primum Adami peccatum fuiſſe cauſam traductionis culpæ originalis, non quia tale, ſed quia primum: unde ſi quodvis aliud priùs commiſiſſet, totam humanam infeciſſet naturam. Ita communiter docent noſtri Thomiſtæ hîc, quos ſequuntur Durandus, Curiel, & alii.

53. Probatur primò ex D. Thoma in 2. diſt. 33. in fine in expoſitione litteræ ad ſecundam difficultatem, ubi ſic ait; *Dicendum quod hoc eſt per accidens quod* (peccatum gulæ) *tale nocumentum naturæ humanæ intulit; quia ſcilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit..... quodcumque autem aliud peccatum fuiſſet hoc modo primum, etiam ſimilem effectum habuiſſet, ſive fuiſſet peccatum operis, ſive voluntatis.* Quo nihil clarius & expreſſius in favorem noſtræ aſſertionis dici poteſt. Idem docet eadem diſt. qu. 1. art. 1. diſt. 21. qu. 2. art. 2. ad 2. ibidemque ad Annibal. art. 4. ad 2. Ad Rom. 5. lect. 3. De malo qu. 4. art. 8. & 2. 2. qu. 163. art. 3. ad 2.

54. Probatur ſecundò ratione ex locis citatis deſumptâ. Idcirco primum Adæ peccatum traducitur in poſteros, quia per illud primus homo amiſit juſtitiam originalem, quæ erat quoddam donum gratuitum, toti humanæ naturæ divinitùs in primo parente collatum: Sed per quodcumque aliud peccatum mortale, ſi fuiſſet primum, amiſiſſet primus homo juſtitiam originalem; nam juſtitia originalis, utpote includens ipſam gratiam ſanctificantem, erat incompoſſibilis cum quovis peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commiſſum, ſi fuiſſet primum, fuiſſet in poſteros traductum, ſubindeque fuiſſet cauſa originalis peccati.

55. Dices: Adamus per quodcumque mortale peccatum, ſi fuiſſet primum, amiſiſſet quidem pro ſe originalem juſtitiam, non tamen pro poſteris.

Sed contra: Eo ipſo quod Adamus per primum peccatum amiſiſſet juſtitiam originalem, amiſiſſet etiam vigorem ad eam communicandam poſteris, quia (ut dicebamus articulo præcedenti) talis vigor quaſi dimanabat ab ipſa juſtitia, & erat illi annexus: Ergo non ſolùm pro ſe, ſed etiam pro poſteris, per primum peccatum juſtitiam originalem amiſiſſet. Conſequentia manifeſta eſt: amittere enim juſtitiam originalem pro poſteris, eſt amittere vim ad eam poſteris communicandam.

§. II.

Solvuntur objectiones.

56. OBIICIES primò: Solum illud peccatum Adami derivaretur ad poſteros, quod eſſet capitale, id eſt, commiſſum ab eo ut capite totius naturæ: Sed nullum aliud, præter eſum ligni vetiti, eſſet capitale, ſed perſonale tantùm: Ergo nullum aliud, præter iſtud, etſi eſſet primum, ad poſteros Adami derivaretur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami non habebat eſſe capitale ex natura rei, quia videlicet erat caput naturale ſuæ poſteritatis, ſed ex vi pacti quo fuit conſtitutus caput morale illius, ut art. 2. oſtenſum eſt: Sed pactum ſolùm fuit initum cum Adamo in ordine ad impletionem aut tranſgreſſionem præcepti de non comedendo de ligno vetito: Ergo nullum aliud peccatum, præter eſum ligni vetiti, potuit eſſe capitale. Minor probatur: Pactum enim cum Adamo initum non aliunde colligitur, quàm ex verbis iſtis Dei ad Adamum Geneſ. 2. *De ligno ſcientiæ boni & mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris:* Sed hæc comminatio ſolùm reſpicit tranſgreſſionem illius præcepti poſitivi: Ergo pactum cum Adamo initum, hujus tantùm præcepti obſervantiæ aut tranſgreſſioni erat alligatum.

57. Reſpondeo conceſsâ Majori, negando Minorem. Ad illius probationem neganda eſt iterum Minor. Ad cujus probationem, diſtinguo Minorem: hæc comminatio ſolùm reſpicit tranſgreſſionem illius præcepti poſitivi, explicitè & formaliter, concedo Minorem: implicitè & virtualiter, nego Minorem: nam ut ait D. Thomas in 2. diſt. 33. in expoſitione textûs ſupra citata: *In hoc oſtenditur, quod etiam ſi alia peccata commiſiſſet, ſimilem pœnam ſuſtinuiſſet, quaſi à minori ad majus: gravius eſt enim præceptum præterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in ſe eſt malum, quàm præterire præceptum diſciplinæ, quo prohibetur quod non eſt malum, niſi quia prohibitum.*

58. Objicies ſecundò: Priùs Adam peccavit peccato ſuperbiæ, quàm gulæ, vel inobedientiæ; & tamen peccatum Adæ, quod tranſmittitur in poſteros, non eſt ſuperbiæ, ſed inobedientiæ, ut patet ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 5. *Perunius inobedientiam peccatores conſtituti ſunt*

multi; vel gulæ, ut docet Basilius homil. 1. de jejunio dicens: *Quia non jejunavimus, è paradiso excidimus*: Ergo primum Adæ peccatum non transmittitur in posteros. Antecedens verò passim docetur à SS. Patribus, & à D. Thoma 2. 2. qu. 163. art. 1. ubi asserit primum peccatum Adami fuisse superbiam, constatque tum ex suggestione serpentis, *Eritis sicut Dii scientes bonum & malum*: tum ex verbis illis Tobiæ morientis ad filium: *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas: in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio*. Quæ verba de primo peccato Adami, à quo omnis nostra perditio & peccatum ortum desumpsit, intelligunt S. Augustinus 14. de civit. cap. 13. D. Thomas loco citato, Abulensis in 3. cap. Genes. qu. 6. & plures alii. A B

59. Respondeo distinguendo Antecedens: Priùs Adam peccavit peccato superbiæ, priùs naturâ in genere causæ finalis, concedo Antecedens: priùs tempore, nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur hæc solutio: Primum Adæ peccatum fuit transgressio illius præcepti, *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas*, Genes. 2. licèt enim alia præcesserint interiora, præsertim peccatum superbiæ, quod, ut docet S. Thomas loco citato, fuit omnium primum, exterius tamen nullum aliud prædictâ transgressione prius fuit, & quæ præcesserunt interiora, se habent respectu illius sicut actus interior, vel motivum quo inductus est Adam ad transgressionem talis præcepti, cum qua efficiunt unum peccatum completum: nam ut ait D. Thomas loco citato: *Ad unum peccatum multi motus concurrere possunt*. Et hîc qu. 82. art. 2. ad 1. dicit: *In peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, & aliæ hujusmodi*. Deformitas tamen superbiæ fuit prior aliis prioritate naturæ, in genere causæ finalis, quia ex fine assimilationis ad Deum, indebito modo obtinendæ, Adam fuit motus ad comedendum de ligno vetito, & transgrediendum Dei præceptum. Unde semper verum manet, primum Adæ peccatum ad nos fuisse derivatum. C D

60. Dices: Saltem ex hac solutione sequitur non solam malitiam gulæ in illo peccato repertam, sed etiam malitiam superbiæ ad nos derivari: Atqui hoc est falsum: Ergo &c. Sequela patet, Minor autem probatur. Deus Genes. 3. incipiens exequi pœnam, peccato capitali Adami impositam, his verbis: *Maledicta terra in opere tuo, &c.* causamque reddens talis punitionis, non dixit Adamo, quia superbus fuisti, sed *quia audisti vocem uxoris tuæ, & comedisti*: At si malitia superbiæ, capitalis esset, & ad nos per originem transiret, executio pœnæ pariter illi responderet: Ergo cùm solùm malitia comestionis pro causa pœnæ assignetur, illa solùm capitalis fuit, & ad nos per originem transit. E

61. Respondeo concedendo sequelam Majoris, & negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quòd licèt Deus pro causa pœnæ Adamo infligendæ malitiam superbiæ non assignaverit, non sequitur ipsam talis pœnæ non fuisse causam, saltem partialem & inadæquatam: si enim talis pœna fuit inflicta pro malitia & deformitate comestionis, à fortiori pro malitia superbiæ, quæ gravior est, utpote jure naturæ prohibita, infligi debuit. Ratio autem cur Deus causam punitionis peccati Adæ reddens, solam comestionis malitiam expressit, & non alias in hoc peccato inclusas, ea fuisse videtur, quòd in comminatione cap. 2. facta, solùm explicata fuerat malitia comestionis, ut patet ex verbis illis, *In quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris*: comminatio autem hujus pœnæ ideò specialiter facta est pro transgressione illius præcepti, ut quia non erat de re secundùm se mala, intelligeretur per illam incurri mortem, quia prohibita erat.

62. Objicies tertiò: Justitia originalis non transiret in posteros ex fide & humilitate primi parentis, sed ex sola observantia præcepti de non comedendo de ligno prohibito: Ergo sola illius præcepti transgressio potuit derivari ad posteros, secundùm ordinem de facto institutum. Consequentia patet: nam sola illius præcepti transgressio derivatur ad posteros, ex cujus observantia nascerentur in justitia originali. Antecedens autem probatur: Etsi Adamus fidelis & humilis fuisset, & in peccatum superbiæ non incidisset, si tamen præceptum illud positivum de non comedendo de ligno vetito violasset, ejus posteri in justitia originali non fuissent nati, sed in peccato originali: Ergo nec ex fide, nec ex humilitate primi parentis, justitia originalis derivaretur in posteros.

63. Respondetur, quod sicut posteri Adami ex prima transgressione cujuscumque præcepti nascerentur in peccato, ut supra probatum est, ad hoc ut nascerentur in justitia originali, non sufficiebat hujus vel illius præcepti observantia, sed requirebatur observantia omnium, id est nullius præcepti transgressio: unde etsi Adamus legem illam positivam de non comedendo de ligno vetito observasset, si tamen totam legem non impleviſſet, sed aliquod ejus præceptum violasset, ejus posteri in originali justitia non fuissent nati.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

64. EX dictis inferes primò; non solùm pueros natos ex infidelibus contrahere peccatum originale, sed etiam natos ex fidelibus; nam filii etiam fidelium indigent baptismo: baptismus autem in remedium peccati originalis institutus est. Addo quod S. Joannes Baptista natus est ex parentibus fidelibus & sanctis; & tamen constat ex Evangelio illum fuisse sanctificatum in utero matris, subindeque in sua conceptione peccatum originale contraxisse.

65. Inferes secundò, solùm primum peccatum Adæ, non verò alia, vel ipsius, vel proximorum parentum, traduci in posteros. Ita D. Thomas art. 2.

Probatur prima pars: Illud solum peccatum per originem derivatur ad posteros, quod fuit capitale: Sed solùm primum peccatum Adæ fuit capitale: Ergo illud solùm per originem derivatur in posteros. Major patet ex supra dictis: Minor verò suadetur primò ratione D. Thomæ: Illud solum peccatum fuit capitale, quod corrupit naturam, illamque spoliavit dono communi, Adamo pro se, & pro tota sua posteritate commisso, nempe originali justitia: Sed solum primum peccatum Adami hoc præstitit; alia enim ejus peccata, vel proximorum parentum, illam supponebant per primum ejus-

dem Adæ peccatum deſtructam: Ergo ſolum primum peccatum Adami fuit capitale. Secundò probatur eadem Minor. Alii parentes non fuerunt inſtituti capita à Deo, & primus parens poſt primum peccatum hanc capitis dignitatem amiſit; aliàs enim, cùm tunc non poſſet in poſteros juſtitiam originalem transfundere, manſiſſet caput ſolùm in ordine ad malum, quod eſt inconveniens: Ergo ſolum primum Adæ peccatum fuit capitale.

66. Deinde ſecunda pars Corollarii ſuaderi poteſt, tum ex Anſelmo lib. de conceptu virgin. cap. 23. ſic dicente: *Quoniam nullus poſt Adam potuit filiis ſuis juſtitiam ſervare, nullam video rationem cur proximorum parentum peccata filiorum debeant animabus imputari:* Tum etiam ex illo Apoſtoli ad Roman. 5. *Vnius delicto multi mortui ſunt, & per inobedientiam unius peccatores conſtituti ſunt multi:* quæ verba ſtare non poſſent, ſi aliorum parentum peccata nobis nocerent, & ad poſteros tranſirent.

Nec obſtat id quod dicitur Exodi 20. nempe quòd Deus viſitat peccata parentum in filiis: hoc enim, ut ait S. Thomas infra qu. 87. art. 8. ad 1. *videtur referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii ſunt quædam res parentum, & ſucceſſores prædeceſſorum: vel ſi referatur ad pœnas ſpirituales, dicitur propter imitationem culpæ*, &c.

67. Inferes tertiò: quod ſi Adam non peccaſſet, peccante Cain, filii ejus non contraxiſſent peccatum originale: peccatum enim Cain non fuit capitale, ſed perſonale; cùm ſolus Adamus conſtitutus fuerit caput morale ſuæ poſteritatis, quantùm ad traductionem juſtitiæ, vel peccati originalis.

68. Dices: D. Thomas qu. 5. de malo artic. 4. ad 8. videtur oppoſitum expreſsè docere, ait enim: *Si aliquis ex poſteris Adam peccaſſet, eo non peccante, moreretur quidem propter ſuum peccatum actuale, ſicut Adam mortuus fuit: ſed poſteri ejus morerentur propter peccatum originale.*

Reſpondent aliqui, D. Thomam hîc art. 2. retractaſſe illam ſententiam. Sed meliùs reſpondetur ipſum loqui non ex vi legis de facto ſtatutæ à Deo, ſed ex vi alterius decreti, quod probabiliter autumat Deum in illa hypotheſi habiturum: nam ſatis probabile & veriſimile eſt, quòd decernente Deo non permittere peccatum in Adamo, & permittere in ejus filio, conſequenter decerneret talem filium Adami conſtituere caput morale ſuorum deſcendentium, cùm ratio capitis moralis potentiam ad transfundendum in poſteros peccatum, vel originalem juſtitiam, prout ipſi placuerit, importet: ſuppoſito autem hoc decreto, ſine dubio peccatum illius in iſtos deſcenderet.

69. Inferes quartò, omnes homines ex Adamo per ſeminalem propagationem derivatos, niſi habeant ſpeciale privilegium, peccatum originale contrahere: quia ut ar. 3. oſtendimus, peccatum originale, mediante ſemine vitiato, ſeu virtute traducendi juſtitiam originalem deſtituto, ab Adamo traducitur in poſteros. Dixi, *niſi habeant ſpeciale privilegium*, quia multi piè exiſtimant, Beatiſſimam Virginem ſpeciali privilegio à lege communi exemptam fuiſſe: Eccleſia tamen hoc adhuc non definivit, ſed liberam cuique facultatem reliquit tenendi in hac controverſia partem affirmativam, vel negativam, prout vel magis pium, vel magis probabile judicaverit. Hoc enim teſtantur Sixtus IV. in conſtitutione quæ incipit, *Grave nimis*, confirmata à Concilio Tridentino in ſeſſ. 5. Pius V. in Bulla cujus initium eſt, *Super ſpeculam*, data Romæ 1570. pridie Kalend. Decembris; Paulus V. in Bulla quæ incipit, *Regis pacifici*, edita die 6. Julii 1616. Gregorius XV. in conſtitut. quæ incipit: *Sanctiſſimus D. N.* edita 24. Maii 1622. Et in litteris ad Regem Catholicum, inſtantem & urgentem ut immaculatam conceptionem definire dignaretur, dicit: *Cùm nondum æterna ſapientia Eccleſiæ ſuæ tanti myſterii penetralia patefecerit, in Dei, Romanorumque Pontificum authoritate, debent fideles populi conquieſcere.* Unde graviter excedunt, & graves Eccleſiæ cenſuras incurrunt, qui alterutram ex his ſententiis, hæreſi vel errore notare audent.

70. Inferes quintò cum D. Thoma hîc artic. 4. quòd ſi aliquis miraculosè formaretur ex humana carne, ſicut Eva ex coſta Adæ, peccatum originale non contraheret: quia non deſcenderet ex Adamo per ſeminalem propagationem, nec eſſet in eo tanquam in principio activo, ſed materiali tantùm & paſſivo, vel ut ait D. Thomas hîc art. 4. ad 3. *Eſſet in Adam ſecundùm corpulentam ſubſtantiam, non ſecundùm ſeminalem rationem.* Unde in Tridentino ſeſſ. 6. cap. 3. ſic habetur: *Homines niſi ex ſemine Adæ propagati naſcerentur, non naſcerentur injuſti.* Idem dicendum eſt de eo qui ex ſemine ſolius mulieris formaretur: nam etſi quidam arbitrentur ſemen matris activè ad generationem concurrere, quia tamen minùs principaliter concurrit, non ſufficit ad contractionem peccati originalis: unde Chriſtus, qui non ex virili ſemine, ſed ex puriſſimis B. Virginis ſanguinibus fuit miraculosè conceptus, ex vi ſuæ generationis peccato originali caruit. Si autem quis ex ſolo ſemine viri, matrici mulieris abſentis, divinâ virtute, vel miniſterio dæmonum infuſo, formaretur, peccatum originale contraheret: quia ex Adamo per activam virtutem, in virili ſemine totaliter, vel ſaltem principaliter reſidentem, originem traheret.

71. Inferes ſextò: quod ſi Adam genuiſſet ante peccatum, proles non contraxiſſet peccatum originale. Idem exiſtimo dicendum, ſi ante peccatum habuiſſet cum Eva congreſſum, & poſtea ante fœtûs animationem peccaſſet. Ratio utriuſque eſt, quia illi ſolùm contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis ſeminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccavit: At in his caſibus proles non fuiſſet contenta in Adamo, quando actu peccavit, ratione virtutis ſeminalis, cùm puer fuiſſet natus vel conceptus, aut ſaltem ſemen deciſum ante peccatum Adami; unde tunc ſemen Adami nullam habuiſſet infectionem ad maculandam prolem, ſed potiùs vigorem ad juſtitiam originalem communicandam, ut patet ex dictis art. 3. Ergo &c. Eadem ratio convincit quòd ſi Adamus ante peccatum genuiſſet filium, deinde talis filius alios poſt Adami peccatum generaſſet, iſti Adami nepotes peccatum originale non contraxiſſent: quia non fuiſſent in lumbis ejus quando peccavit, ſed antecedenter ſolùm ad primum ejus peccatum, mediâ generatione parentis proximi, quam ſupponimus Adami peccatum præceſſiſſe; unde producti fuiſſent virtute ſeminis non infecti, ſed deciſi ab Adamo juſto ante peccatum, ſubindeque prædiți vigore ad juſtitiam originalem

lem communicandam. De quo videri poſſunt Salmanticenſes diſp. 14. dubio 6. §. 3.

72. Inferes ſeptimò, quòd ſi Eva peccaſſet, Adamo non peccante, filii ejus non contraherent originale peccatum, benè tamen è contra: quia ſcilicet Eva non fuit inſtituta caput morale humani generis, ſed ſolus Adam.

Dices: Præceptum de non comedendo, & comminatio mortis, non ſolùm Adamo, ſed etiam Evæ facta ſunt: Sed ex præcepto & comminatione ſuprà intulimus pactum Dei cum Adamo, quo fuit conſtitutus caput morale humani generis: Ergo uterque debet caput agnoſci diviſivè aut collectivè, & conſequenter ab utroque culpa originalis contrahitur. Unde B ſicut ad Roman. 5. dicitur: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, ita Eccle. 25. aſſeritur quòd *à muliere initium factum eſt peccati.*

Reſpondeò quòd licèt tam præceptum, quàm comminatio mortis Adamum & Evam reſpexerint, diverſimodè tamen; Evam quidem ut ſingularem perſonam, Adamum verò tanquam caput naturæ: unde à ſolo Adamo culpa originalis contrahitur, ſicut ab eo ſolo juſtitia originalis in ſtatu innocentiæ fuiſſet transfuſa in poſteros. Cùm verò dicitur quòd mulier eſt initium peccati, hoc intelligendum eſt per modum occaſionis & ſuaſionis, non verò per modum C principii transfuſionis, ut explicat D. Thomas 1. ad Corinth. 15. lect. 3. & in 4. diſt. 1. qu. 2. art. 2. quæſtiunc. 2. ad 1.

ARTICVLVS V.

In quo eſſentia peccati originalis conſiſtat?

73. ITA difficile eſt peccati originalis naturam comprehendere, ut ipſe Auguſtinus Doctorum aquila, cujus acies perſpicaciſſima ſecretiora divinæ gratiæ arcana penetravit, ad hujus difficultatis aſpectum caligare, & in hac quæſtione anceps dubiuſque hærere videatur: D nam in Epiſtola ad Hieronymum ſuam ignorantiam fateri non erubeſcens, ab illo petit edoceri, & libro de moribus Eccleſiæ cap. 22. dicit: *Hoc peccato antiquo nihil eſt ad prædicandum notius, nihil eſt ad intelligendum ſecretius.* Unde cùm, teſte Tertulliano lib. 2. de Nat. *Varietas opinionum veniat ex ignorantia veritatis*, non mirum, ſi in hujus difficultatis reſolutione Authores ita inter ſe dividantur, ut ferè tot ſint ſententiæ quot capita. Antequam eas referamus, & quid in hac materia probabilius, & menti S. Doctoris conformius ſit, declaremus, errores Hæreticorum hujus temporis breviter confutandi ſunt. Unde ſit

§. I.

Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur.

74. INTER errores, qui circa naturam peccati originalis his temporibus prodiere, primus & omnium abſurdiſſimus eſt error Matthiæ Flacii Illirici, Lutheranorum rigidorum Patris, qui in libello de peccato originis aſſerit illud non eſſe accidens ſuperadditum, ſed ipſam ſubſtantiam animæ rationalis, quæ tota ſubſtantialiter manſit ex peccato Adami corrupta. Hic error, ſeu potiùs delirium, ab omnibus rejicitur. Primò, quia incidit in Manichæorum hæreſim, qui peccatum ſubſtantiam quandam ſeu naturam eſſe aſſerebant. Secundò, quia ex illo ſequitur Deum eſſe authorem peccati originalis: cùm enim anima, utpote per creationem facta, ſolùm cauſetur à Deo, ſi ſeipſa, & non ratione alicujus ſuperadditi, ſit mala moraliter malitiâ originali, Deo talis malitia tribuenda erit. Tertiò, quia pugnat cum Tridentino ſeſſ. 5. canone 5. aſſerente per baptiſmum tolli totum id quod habet veram & propriam rationem peccati, cùm tamen per baptiſmum nihil ſubſtantiale animæ rationalis tollatur. Denique, quia Philoſophiæ principiis opponitur, ex quibus habetur animam rationalem immortalem & incorruptibilem eſſe.

Ex his confutatus manet ſecundus errorparùm à præcedenti diſtans, qui eſt Lutheri, Kemnitii, & aliorum hæreticorum, aſſerentium quod licèt peccatum originale non ſit ipſa anima rationalis, eſt tamen aliquid ſubſtantiale corporeum, ut cor, hepar, vel ipſum compoſitum, quod dicitur humana natura. De quo videri poteſt Bellarminus lib. 5. de amiſſione gratiæ cap. 2. 75.

Tertius eorumdem hæreticorum error, & ferè omnium qui Lutheri & Calvini ſemitis inceſſerunt, affirmat peccatum originale formaliter eſſe concupiſcentiam & fomitem, quæ nos ad malum inclinant. Qui error hoc uno argumento proſcribitur. Per baptiſmum tollitur in renatis quicquid habet veram & propriam rationem peccati, ut definitur in Tridentino ſeſſ. 5. can. 5. & conſtat ex verbis illis Apoſtoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis eſt in his qui ſunt renati in Chriſto Jeſu:* At concupiſcentia non tollitur per baptiſmum, ſed ad agonem in renatis relinquitur, ut ibidem ſancta Synodus docet, & colligitur ex D. Paulo ad Roman. 7. dicente, *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ* &c. Ergo eſſentia peccati originalis nequit formaliter in concupiſcentia conſiſtere. 76.

Hæc ratio probat, non ſolùm in baptizatis, ſed etiam in non baptizatis, concupiſcentiam non eſſe formaliter originale peccatum: nam ſi hoc tollitur per baptiſmum, & illa remanet, manifeſtum eſt, neque ante baptiſmum ipſam concupiſcentiam ſecundùm ſe fuiſſe peccatum originale formaliter.

Objiciunt in primis hæretici varia Apoſtoli teſtimonia, in quibus concupiſcentiam appellat peccatum: inter quæ iſtud ad Roman. 7. celebre eſt, *Jam non ego operor illud, ſed quod habitat in me peccatum*; id eſt concupiſcentia: Sed illa non poteſt eſſe peccatum actuale, cùm non ſit actus, ſed habitus: Ergo erit peccatum originale. 77.

Communis reſponſio eſt, Apoſtolum appellare concupiſcentiam peccatum, non quòd ſit E peccatum formaliter, ſed quia ex peccato eſt, ſcilicet originali, & ad peccatum inclinat, videlicet actuale; ſeu quod idem eſt, appellatur peccatum, quia eſt effectus peccati originalis, & cauſa peccati actualis. Ita Tridentinum ſeſſ. 5. can. 5. ubi ſic dicitur: *Hanc concupiſcentiam, quam aliquando Apoſtolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Eccleſiam Catholicam nunquam intellexiſſe peccatum appellari, quòd verè & propriè in renatis peccatum ſit, ſed quia ex peccato eſt, & ad peccatum inclinat.* Quam doctrinam deſumpſit Concilium ex Auguſtino 78.

lib. 1. retract. cap. 15. & lib. 1. de nuptiis cap. 23. ubi dicit concupiſcentiam vocari peccatum *quia peccato facta eſt, cùm jam in regeneratis non ſit ipſa peccatum; ſicut vocatur lingua locutio quam facit lingua, & manus vocatur ſcriptura quam facit manus. Itemque ſic vocatur peccatum, quia peccatum, ſi vincit, facit: ſicut vocatur frigus pigrum, non quòd à pigris fiat, ſed quòd pigros faciat.*

79. Sed contra hanc ſolutionem inſtabis ex eodem S. Doctore lib. 5. contra Julian. cap. 3. ubi ſic ait: *Sicut cæcitas cordis & peccatum eſt, quo in Deum non creditur, & pœna peccati quâ cor ſuperbum dignâ animadverſione punitur, & cauſa peccati, cùm aliquid mali cordis errore committitur: ita carnis concupiſcentia, adversùs* B *quam bonus concupiſcit ſpiritus, & peccatum eſt, quia ineſt illi inobedientia contra dominatum mentis, & pœna peccati eſt, quia reddita eſt meritis inobedientis, & cauſa peccati eſt, defectione conſentientis, vel contagione naſcentis.* Quibus verbis apertè docet concupiſcentiam eſſe in ſe peccatum, & non ſolùm cauſam vel effectum peccati.

80. Reſpondeo concupiſcentiam idcirco ab Auguſtino dici eſſe peccatum, & non ſolùm cauſam vel effectum peccati, quòd ſit vitium & infirmitas naturæ, prout à Deo fuit inſtituta, tollens primam illius integritatem & perfectionem; non autem quòd ſit propriè & formaliter peccatum aut offenſa Dei: ibi enim agebat C contra Pelagianos, aſſerentes concupiſcentiam non eſſe malam, nec vitium aut infirmitatem naturæ, ſed rem prorſus indifferentem; contra quos dicit eam eſſe malam, pœnamque peccati, ac vitium naturæ inſtitutæ à Deo.

Dices, Comparat Auguſtinus concupiſcentiam cum cœcitate cordis, quâ Deo non creditur: Sed hæc propriè & formaliter eſt peccatum: Ergo & concupiſcentia.

81. Reſpondeo primò: Etiamſi cœcitas cordis eſſet peccatum, non tamen ſequeretur concupiſcentiam apud Auguſtinum, eſſe peccatum; quandoquidem non eſt neceſſe, ut quæ inter ſe comparantur, per omnia & in omnibus conveniant, ſed ſatis eſt quòd in aliquo conveniant: quod in omnibus ferè cõparationibus repetitur. D

Reſpondeo ſecundò, ipſam cordis cœcitatem, niſi ſit aliquo pacto voluntaria, non eſſe propriè peccatum, ut conſtat in infidelibus negativè, qui nihil unquam de Evangelio audierunt, nec audire potuerunt, in quibus propterea ignorantia myſteriorum fidei prorſus eſt inculpabilis, ut docet S. Auguſtinus Epiſt. 105. dicens: *In illis qui non audierunt, neque potuerunt, pœna peccati eſt non credere, non autem peccatum.* Et S. Thomas 2. 2. qu. 10. art. 1. his verbis: *Si infidelitas accipiatur ſecundùm negationem puram, ſicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis* E *pœna, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis conſecuta eſt.*

82. Objicies ſecundò: Concupiſcentia eſt formaliter malum morale: Ergo eſt peccatum formaliter: Sed non perſonale, ut patet: Ergo originale. Antecedens, in quo eſt difficultas, ſuadetur primò. Id quod legi opponitur, eſt malum morale formaliter: Sed concupiſcentia opponitur legi, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *ſentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*: Ergo eſt malum morale formaliter. Secundò, Solum malum morale odio habetur à De[o], cùm nihil odio habeat eorum quæ fecerit, & omnia fecerit, præter peccatum ſeu malum morale: At Deus concupiſcentiam odio habet, ut docet Auguſtinus in illud Pſal. 45. *Malitiam autem non odivit*; quocirca etiam juſti illam odio proſequuntur, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *Quod odi malum illud facio*: Ergo concupiſcentia eſt formaliter malum morale. Probatur tertiò idem Antecedens: Solum malum morale ſubterfugit Dei cauſalitatem, juxta illud Joan. 1. *ſine ipſo factum eſt nihil*, id eſt, Auguſtino interprete, ſine ipſo factum eſt peccatum, quod nihil eſt: Sed concupiſcentia cauſalitatem Dei ſubterfugit; aliàs cùm illa ad peccatum inclinet, Deus illam cauſans, ad peccatum inſtigaret: Ergo eſt formaliter malum morale.

Reſpondeo, negando Antecedens, Ad cujus 83. primam probationem, diſtinguo Majorem: Id quod legi opponitur formaliter ratione ſui, eſt malum morale formaliter, concedo Majorem: quod legi opponitur tantùm cauſaliter, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: concupiſcentia opponitur legi, cauſaliter, concedo Minorem: formaliter, nego Minorem, & Conſequentiam.

Ad ſecundam probationem, nego Majorem: non enim ſolùm odio habetur à Deo quod eſt malum morale formaliter, ſed etiam quod eſt malum morale cauſaliter, id eſt cauſa malitiæ moralis, ut conſtat in habitu vitioſo, in materiali peccati, reduplicativè ut tale eſt, ſeu prout fundat malitiam moralem: utrumque enim odio habetur à Deo, & tamen in neutro malitia moralis reperitur formaliter, ſed cauſaliter tantùm aut fundamentaliter. Ex quo patet ſolutio ad tertiam probationem. Major enim pariter neganda eſt: habitus ſiquidem vitioſus, & materiale peccati, reduplicativè ut tale, ſeu prout fundat malitiam moralem, non cauſantur à Deo, & tamen non ſunt formaliter mala malitiâ morali, ſed cauſaliter tantùm vel fundamentaliter, ut dicebamus: unde licèt concupiſcentia accepta formaliter non cauſetur à Deo, non ſequitur eam eſſe formaliter malam malitiâ morali, ſed cauſaliter tantùm, quatenus inclinat ad peccatum, & eſt cauſa illius. Poteſt etiam dici mala & peccatum materialiter, quia ut docet D. Thomas hîc ar. 3. *Peccatum originale materialiter eſt concupiſcentia, formaliter verò defectus originalis juſtitiæ.*

Sed quæres, an ly *materialiter*, à D. Thoma propriè & in rigore uſurpetur, vel ſolùm largè & impropriè, quatenus id quod conſequenter & illativè ad peccatum originale ſe habet, quodammodo ejus materia dici poteſt?

Reſpondeo cum Salmanticenſibus hîc diſp. 84. 16. dub. 4. §. 3. concupiſcentiam, juxta doctrinam D. Thomæ, eſſe verè & propriè materiam originalis peccati, eoque modo quo in actuali actus exterior habet ſe ut materia, reſpectu interioris, vel converſio reſpectu averſionis. Ita enim expreſsè docet S. Doctor qu. 3. de malo art. 7. in corp. ubi ſic concludit: *Ignorantia & fomes ſunt materialia in originali peccato, ſicut converſio ad bonum commutabile in actuali.* Et qu. 4. art. 2. multoties id repetit tam in corpore quàm ad argumenta: in ſolutione verò ad 11. ſic ait: *Concupiſcentia poteſt dupliciter conſiderari: uno modo ſecundùm quod eſt in alio, & hoc modo concupiſcentia quæ eſt in patre ponitur cau-*

ſa originalis peccati, quod eſt in filio, & non eſt A *de eſſentia ejus, ſed præcedit ipſum: alio modo poteſt conſiderari ſecundùm quod eſt in eodem, & eſt cauſa per modum materiæ, quæ eſt de eſſentia rei. & præcedit quodammodo per modum materiæ, ſicut corpus præcedit animam in ordine cauſæ materialis.*

§. II.

Abſurdæ vel improbabiles quorumdam Catholicorum ſententiæ excluduntur.

85. PRÆTER errores manifeſtos §. præcedenti confutatos, ſunt quædam Catholicorum ſententiæ, quæ licèt hæreticæ non ſint, erro- B neæ tamen, aut errori proximæ cenſentur, vel ſaltem ut abſurdæ & improbabiles communiter à Theologis rejiciuntur. Hujuſmodi eſt ſententia illa de qualitate morbida, cauſata ex ſibilo ſerpentis, in qua Gregorius Ariminenſis, & quidam alii antiqui Theologi, eſſentiam peccati originalis conſtituunt, de qua ſupra art. 3.

Ejuſdem farinæ, ſeu furfuris eſt ſententia Alberti Pighii, & Ambroſii Catharini, qui nihil intrinſecum in parvulis agnoſcunt, in quo eſſentia peccati originalis conſiſtat: unde illud conſtituunt in peccato actuali Adami, prout extrinſecè parvulos peccatores denominat; indeque colligunt, peccatum originale non C multiplex, ſed unum numero, in omnibus parvulis eſſe. Eandem ſententiam tuetur Alphonſus S. Ineron ſuper cap. 5. Epiſtolæ ad Roman. diſp. 45. 46. & 47.

86. Illa tamen ut erronea communiter rejicitur, & Vazquez hîc diſp. 132. cap. 3. eam errori Pelagii negantis originale peccatum in parvulis annumerat. Et ſaltem negari non poteſt, quin ſit in fide periculoſa, & à prædicto errore parùm recedens; ideòque aboleri juſſa eſt in Indice expurgatorio, verbo *Ambroſius Catharinus*, poteſtque breviter confutari. Primò, quia Apoſtolus ad Roman. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum:* Sed hoc non po- D teſt verificari de peccato actuali Adami, cùm illud fuerit actus immanens: Ergo præter actuale Adami peccatum datur aliquid intrinſecum, ad poſteros ejus tranſiens, quo intrinſecè peccatores denominantur.

87. Secundò impugnatur prædicta ſententia: Tridentinum ſeſſ. 5. can. 3. docet peccatum originale per propagationem ab Adamo transfundi in poſteros, omnibus ineſſe, eſſeque omnibus proprium. Et ſeſſ. 6. cap. 3. ait quod *Homines, dum concipiuntur, propriam injuſtitiam contrahunt:* Sed peccatum quod fuit in Adamo nihil horum habet; neque enim ineſt ejus poſteris, aut eos afficit intrinſecè, ſed ſolùm extrinſecè & mora- E liter; neque eſt uniuſcujuſque proprium peccatum, ſed unum commune pro omnibus; neque eſt aliquid traductum per generationem tanquam per cauſam: Ergo juxta Tridentinum aliquid diſtinctum à peccato Adami debet admitti, in quo eſſentia peccati originalis conſiſtat.

88. Tertiò, Idem Concilium ibidem comparat peccatum & injuſtitiam quam ex Adamo per generationem accipimus, cum juſtitia & ſanctitate, quam à Chriſto Domino per baptiſmi regenerationem recipimus: Sed hæc eſt nobis intrinſeca, ineſtque unicuique juſtificato ſua propria ſanctitas, diſtincta à ſanctitate ipſius Chriſti: Ergo ſimiliter in unoquoque ex his qui ex Adamo propagantur, debet eſſe ſua propria injuſtitia, & peccatum intrinſecum, diſtinctum à peccato ipſius Adami.

89. Denique impugnatur: Pœna damni, quæ eſt carentia divinæ viſionis, & correſpondet culpæ originali, intrinſecè afficit omnes qui ante baptiſmum decedunt, neque eſt una pro omnibus, ſed ineſt ſingulis unicuique propria, ut eſt per ſe notum: Ergo & peccatum originale, aliàs non eſſet proportio inter culpam & pœnam.

90. Dices: Ad Roman. 5. dicitur, *Per inobedientiam unius peccatores conſtituti ſunt multi:* Sed conſtitui per aliquid, non denotat cauſam efficientem, ſed formalem: Ergo inobedientia actualis Adami, non effectivè, ſed formaliter conſtituit parvulos peccatores; & conſequenter in illa conſiſtit eſſentia culpæ originalis.

Reſpondeo quod licèt regulariter, ly *conſtitui per aliquid*, cauſam formalem ſignificet, non uſurpatur tamen ab Apoſtolo in ſenſu formali, ſed cauſali, ut ex verbis ſequentibus patet: *Sicut per inobedientiam unius peccatores conſtituti ſunt multi, ita & per unius obedientiam juſti conſtituuntur multi:* At per obedientiam Chriſti non conſtituimur juſti formaliter, ſed effectivè ſolùm, quatenùs Chriſti obedientia eſt cauſa meritoria juſtitiæ ſeu gratiæ juſtificantis nos formaliter, ut patet ex Tridentino ſeſſ. 6. can. 10. & 11. Ergo illa verba: *per inobedientiam unius*, non denotant cauſam formalem infectionis habitualis parvulorum, ſed duntaxat effectivam.

91. Tertia ſententia, quæ ut abſurda & improbabilis communiter rejicitur, aſſerit eſſentiam culpæ originalis in reatu pœnæ conſiſtere. Hanc docuerunt Roffenſis art. 2. contra Lutherum, Altiſiodorenſis tract. 28. cap. 2. & Durandus in 2. diſt. 30. qu. 3. illamque Vazquez diſp. 13. cap. 3. attribuit Auguſtino, & conatur oſtendere alienas ab ejus mente eſſe gloſſas aliquorum, qui in vero & ſano ſenſu mentem illius explicare voluerunt, de quo infra. Cæteris tamen Theologis improbabilis hæc ſententia viſa eſt: Nam nomine *reatus* intelligitur obligatio ad pœnam, vel condignitas pœnæ: Sed in neutro poteſt eſſentia culpæ originalis conſiſtere: Ergo non eſt in reatu conſtituenda. Minor probatur. Et in primis quòd in obligatione luendi pœnam conſiſtere nequeat, manifeſtum videtur: tum quia talis obligatio ſupponit culpam, cùm nemo obligetur ad pœnam, niſi quia habet culpam: tum etiam quia perſeverante culpâ, poteſt tolli obligatio ad pœnam, ſi Deus peccatori pœnam remittat, ut poteſt. Quòd verò eſſentia culpæ originalis in reatu accepto pro condignitate pœnæ conſiſtere nequeat, hac ratione ſuadetur. Condignitas pœnæ eſt proprietas conſequens culpam, ſicut condignitas præmii conſequitur bonitatem moralem actûs meritorii: Ergo eſſentia culpæ originalis conſiſtere nequit in reatu accepto pro condignitate pœnæ.

92. Dices primò: Dionyſius de divin. nomin. cap. 4. quem refert & ſequitur D. Thomas infra qu. 87. art. 1. ad 2. ait, *puniri non eſt malum, ſed fieri pœnâ dignum*: Ergo dignitas pœnæ eſt malitia moralis, ac proinde ſufficiens ut peccatum originale conſtituat in ratione peccati.

93. Reſpondeo quòd eſſe pœnâ dignum, eſt malum moraliter, non primariò & per modum eſſentiæ peccati, ſed ex conſequenti, ſecundariò, & per modum proprietatis malitiæ: ſicut enim bo-

num morale ſuas habet paſſiones, quæ non conſtituunt eſſentiam bonitatis moralis, ſed conſequuntur illam, inter quas numeratur dignitas præmii vel laudis, quæ conſequitur ad actum virtutis, ut docet D. Thomas ſupra qu. 21. art. 2. ita malum morale ſuis proprietatibus gaudet, & una ex illis eſt dignitas pœnæ. A

94. Dices ſecundò: D. Auguſtinus variis in locis docet concupiſcentiam in non baptizatis eſſe originale peccatum, non ratione ſui, ſed ratione reatûs, & idem eſſe tolli reatum, ac tolli peccatum originale, etſi maneat concupiſcentia, quia licèt maneat actu, tranſit reatu: Ergo ex mente Auguſtini peccatum originale in reatu conſiſtit.

95. Reſpondet Vazquez, ubi ſupra, Auguſtinum revera in ea fuiſſe ſententia: cùm enim (inquit) circa eſſentiam peccati originalis multoties ſuam ignorantiam fateatur, nihil mirum, ſi vir alioquin doctiſſimus, & ſanctiſſimus, difficultate rei oppreſſus, nihil aliud invenerit, in quo eſſentiam peccati originalis conſtitueret, quàm reatum illum, & in re difficili (ut loquitur Salas diſp. 11. ſect. 2.) probabiliter fuerit deceptus. B

96. Sed hæc reſponſio S. Doctori, & toti Eccleſiæ injurioſa videtur: Nam ſententia illa quæ peccati originalis eſſentiam in ſolo reatu & obligatione ad pœnam conſtituit, in Pelagianorum errorem incidit, ut fatetur ipſe Vazquez loco citato num. 14. & patet manifeſtè: Pelagiani enim non negabant in poſteris Adæ obligationem luendi pœnas, ſed ſolùm contendebant illam non oriri ex peccato parvulis proprio, ſeu in ipſis exiſtente, ſed ex peccato primi parentis; quod totum fatentur qui originalem culpam in ſola obligatione ad pœnam conſtituunt: Ergo ſi hanc ſententiam tenuit Auguſtinus, in Pelagianam hæreſim incidit, & verbis tantùm, non reipſa, originalem culpam in poſteris Adæ admiſit. Quod abſurdiſſimum eſt, nec ſolùm Auguſtino, ſed etiam toti Eccleſiæ injurioſum: cùm ſanctum illum Doctorem, ut præcipuum Pelagianæ hæreſis extirpatorem, ac invictiſſimum fidei athletam & Atlantem Eccleſia veneretur & laudet. C D

97. Hac ergo rejectâ ſolutione, reſponderi poteſt primò cum Montezino, Auguſtinum lib. 1. de nuptiis cap. 25. & 26. ubi prædictam inſinuavit ſententiam, non dixiſſe culpam originalem conſiſtere in reatu pœnæ, ſed in reatu abſolutè: reatus autem abſolutè ſumptus, eſt quid diverſum à reatu pœnæ, ſeu obligatione ad illam, & poteſt accipi pro eſſentia culpæ, in qua radicatur obligatio ad pœnam; ſicque de facto ſumitur à D. Thoma hîc qu. 81. art. 3. ad 2. aſſerente per baptiſmum tolli peccatum originale ſecundùm reatum, id eſt quantùm ad culpam: quo loquendi modo utitur Tridentinum ſeſſ. 5. can. 5. & in Scriptura ſacra ſæpè reatûs nomine culpa intelligitur, ut patet ex illo Exodi 32. *Percuſſit Deus populum pro reatu vituli*, id eſt pro culpa adorationis vituli. E

Secundò dici poteſt, quod ſi aliquando Auguſtinus in reatu pœnæ eſſentiam culpæ originalis conſtituit, non accepit reatum formaliter pro obligatione ad pœnam, ſed radicaliter & fundamentaliter, pro radice ſcilicet & fundamento talis obligationis, quæ eſt privatio juſtitiæ originalis, in qua, ut infra dicemus, eſſentia peccati originalis formaliter conſiſtit.

§. III.

Quorumdam recentiorum Thomiſtarum ſententia confutatur.

98. QVIDAM recentiores Thomiſtæ exiſtimant peccatum originale conſiſtere formaliter in converſione habituali ad creaturam, ſeu in habitu inclinante hominem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, cauſato in nobis ex peccato Adami. Ita docent Martinez hîc qu. 82. art. 1. dub. 1. concluſ. 4. Nuño 3. p. qu. 86. art. 2. dub. 2. & Magiſter Herrera lib. de concep. virginis cap. 15.

99. Hæc ſententia, licèt majorem probabilitatis ſpeciem præ ſe ferat, quàm præcedentes, gravioribuſque nitatur fundamentis, diſplicet nihilominus aliis D. Thomæ Diſcipulis. Primò, quia S. Doctor qu. 5. de malo ar. 2. ait: *In peccato originali non eſt converſio, ſed ſola averſio, vel aliquid averſioni reſpondens, ſcilicet deſtitutio animæ à juſtitia originali; & ideò peccato originali non debetur pœna ſenſûs, ſed ſolùm pœna damni, ſcilicet carentia viſionis divinæ.* Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, peccatum originale non poteſt conſiſtere in converſione habituali ad creaturam ut ultimum finem, cauſata in nobis ex peccato Adami.

100. Confirmatur: D. Thomas locis §. ſequenti citandis, nihil aliud in peccato originali agnoſcit, niſi pro materiali concupiſcentiam, & pro formali privationem originalis juſtitiæ: At ſi formaliter eſſet aliquid poſitivum, nimirum converſio habitualis ad bonum commutabile, aliquid aliud importaret, imò privatio originalis juſtitiæ, ejus eſſentiam & rationem formalem minimè ingrederetur: Ergo &c.

101. Secundò, Ex peccato Adami non poteſt reſultare in nobis aliqua qualitas, ſeu habitus inclinans animam in bonum commutabile ut in ultimum finem: Ergo in tali habitu, ſeu habituali converſione, peccatum originale conſiſtere nequit. Conſequentia manifeſta eſt, peccatum enim originale ex præterito Adami peccato transfunditur & derivatur in poſteros. Antecedens verò ſuadetur: Vel talis habitus derivaretur in nobis ex peccato Adami ut à cauſa efficiente phyſica, vel duntaxat ut à cauſa morali? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantùm ad primam partem. Si peccatum Adami eſſet cauſa phyſica transfuſionis hujuſmodi habitûs, inclinantis animam in bonum commutabile ut in ultimum finem, vel id haberet ex natura ſua, vel ex elevatione divina, vel ex vi pacti quo Deus Adamum conſtituit ſuæ poſteritatis caput? Sed ex nullo ex his capitibus id poteſt habere: Ergo non poteſt eſſe cauſa phyſica transfuſionis illius habitûs in poſteros. Major patet à ſufficienti enumeratione eorum, à quibus dictam cauſalitatem peccatum Adæ ſortiri poterat. Minor autem pro prima parte manifeſta videtur. Actus enim quo Adam peccavit, fuit immanens ex natura ſua: Ergo ſolùm habet ex illa, & attentis quæ illi ab intrinſeco competunt, poſſe terminum phyſicè in proprio ſubjecto producere; hæc enim eſt natura actûs immanentis.

102. Secunda etiam pars Minoris non minùs videtur perſpicua, quia aliàs transfuſio culpæ originalis Deo tribueretur, eſſetque ab illo ut authore ſpeciali; quòd non minùs ei repugnat

quàm esse causam peccati actualis. Sequela patet: Effectus enim proveniens ab aliquo ut elevato, attribuitur elevanti, ut in effectibus omnium instrumentorum videre licet: Ergo si peccatum Adami physicè efficienter ex elevatione divina ad peccati originalis, seu prædicti habitûs, in quo Adversarij peccatum originale formaliter consistere docent, transfusionem concurreret, Deo ut causæ speciali ejus transfusio tribueretur.

103. Tertia verò pars suadetur: Actus ille ex vi pacti non fuit immutatus physicè, sed ad summum moraliter: Ergo quoad physicum influxum æquè impotens mansit, suppositio pacto, ac erat ante pactum; transitus enim de non potente physicè in physicè potentem, cùm physicus & intrinsecus sit, physicam & intrinsecam variationem exposcit.

104. Ex hoc confutata manet solutio aliquorum, qui dicunt peccatum Adami habere quod sit causa illius habitûs, inclinantis animam in bonum commutabile, ex eo quod est peccatum capitis, habentis proinde vim infectivam totius naturæ. Nam peccatum Adami, ex eo quod fuerit peccatum capitis, nihil physicum habet, quod non haberet, si esset ab illo patratum ut à singulari persona: At hoc secundo modo peccatum ab ipso non haberet vim ad physicè producendum prædictum habitum in nobis: Ergo neque illum habet, licèt ab ipso ut à capite naturæ committatur.

105. Secundò probatur eadem prima pars Minoris principalis. Peccatum actuale Adami non existit modò physicè: Ergo nequit physicè efficienter influere in prædictum habitum ad bonum commutabile inclinantem, in quo Adversarij peccatum originale constituunt.

106. Dices, quod licèt peccatum Adami non existat formaliter in se, existit tamen virtualiter in semine corrupto, quod est instrumentum productivum naturæ, & peccati originalis consequentis naturam.

Sed contra: Illud peccatum nihil physicum produxit in semine, per quod in ratione instrumenti physicè in prædictum habitum influentis constitueretur: Ergo nequit virtualiter existere in semine. Consequentia patet, nam agens principale solùm existit virtualiter in alio, vel quando est virtus illius ex natura sua, sicut calor est virtus ignis, vel quando aliquid in illo producit, ratione cujus illud sibi subordinet: At semen ex natura sua non est virtus peccati Adami, sed solius naturæ humanæ: Ergo si in semen nihil physicum ex peccato Adami derivetur, non potest tale peccatum in eo virtualiter remanere. Antecedens autem probatur primò ex jam dictis: nam illud physicum nequit ex peccato Adami ex sua natura, & attentis illis quæ ab intrinseco tali peccato competunt, efficienter causari: cùm attentâ physicâ entitate illius, sit ejusdem rationis ac si capitale non esset; nec ex elevatione divina, neque ex vi pacti, ut jam ostendimus: Ergo nihil physicum ex illo potest derivari in semen &c. Secundò idem Antecedens suadetur ex dictis supra art. 3. Vel illud physicum per peccatum Adami productum in semine, esset qualitas morbida permanenter ipsi inhærens, ut voluerunt Gregorius, Richardus, & alij antiqui Theologi; vel qualitas fluida, seu motio intentionalis, semen subordinans peccato Adami ut causæ principali, sicut aliqui ex nostris Thomistis existimant? Neutrum dici potest, ut ibidem evidenti ratione monstravimus: Ergo ex peccato Adami nihil physicum potest produci in semine, per quod in ratione instrumenti physici ad producendum prædictum habitum, in quo Adversarij peccatum originale consistere docent, constituatur.

Dices, ex hac ratione sequi, quod etiam juxta 107.
nostram sententiam, constituentem peccatum originale in privatione, semen non possit per modum instrumenti physici ad ejus productionem concurrere, cujus oppositum supra art. 3. docuimus.

Sed negatur sequela, nam juxta sententiam constituentem peccatum originale in privatione, non requiritur ad ejus efficientiam superadditio alicujus virtutis positivæ in semine, sicut necessaria est juxta constituentem illud in habitu; sed sufficit vis quædam privativa, seu defectus vigoris ad communicandum justitiam originalem, quo pollebat in statu innocentiæ, ut ibidem declaravimus.

Secunda pars Minoris principalis, in qua dixi- 108.
mus, Adamum per suum peccatum non posse esse causam efficientem duntaxat moralem prædicti habitûs, ad bonum commutabile inclinantis (in quo Adversarij peccatum originale constituunt) breviter suadetur. Tum quia causa moralis non præbet ex vi sua sufficientem influxum in effectum, quo illum executioni mandet, sed tantùm ad id movet & excitat alienam voluntatem: constat autem Adamum non hoc modo ad peccatum originale, quod in nobis transmittitur, concurrere, cùm nulla sit alia voluntas quam moveat & excitet ad ejus productionem. Tum etiam quia causa moralis alicujus effectus semper debet habere comitem causam ejus physicam, nempe illam voluntatem quam allicit & movet ut illum executioni mandet: Ergo quicquid sit de causalitate morali Adami in nostrum peccatum, debet necessariò concedi aliqua causa physica, quæ ad illud executivè concurrat.

Hæc sententia magis confutabitur ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum habituale personale non consistere in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile ut in ultimum finem: si enim Adamus in sua propria voluntate non produxit talem habitum quando deliquit, neque illum producunt alij peccatores, non est cur ab ipso Adamo produci debeat in voluntate parvulorum, in quibus non plura requirenda sunt pro constituendo originali peccato, quàm in eodem Adamo & in reliquis pro constituendo habituali peccato personali, ut de se manifestum est.

§. IV.

Vera sententia explicatur; & authoritate D. Thomæ fulcitur.

LICET in hac quæstione difficile non sit alio- 109.
rum impugnare placita, & ostendere quid non sit originale peccatum, veram tamen proferre sententiam, & explicare quid illud sit, & in quo ejus ratio formalis consistat, difficillimum apparet, eò quòd hujus peccati natura obscurissima sit, & humanæ mentis aciem planè transcendat. Attamen ea opinio videtur probabilior, ac menti & doctrinæ D. Thomæ conformior, quæ docet rationem formalem constitutivam peccati originalis, esse privationem justitiæ ori-

ginalis, voluntariam nobis ex vi peccati Adami, non ut tollit omnes ejus effectus, ſed ut aufert præcipuè ipſius effectum primarium, communem tali juſtitiæ & gratiæ ſanctificanti, qui eſt ſanctificare & rectificare animam in ordine ad Deum. Ita communiter ſentiunt noſtri Thomiſtæ, & plures ex Recentioribus, favetque D. Anſelmus lib. de conceptu Virg. cap. 26. ubi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipſis infantibus per inobedientiam Adæ, niſi nuditatem juſtitiæ.* Sed præ omnibus hanc ſententiam clariſſimè docet S. Thomas hîc qu. 82. art. 3. ubi expreſsè dicit quod *privatio originalis juſtitiæ, per quam voluntas ſubdebatur Deo, eſt formale in peccato originali.* Et deinde ſic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem eſt concupiſcentia, formaliter verò eſt defectus originalis juſtitiæ.* Similia habet qu. 3. de malo art. 7. dicens: *In peccato originali eſt aliquid formale, ſcilicet carentia originalis juſtitiæ:* quod etiam repetit qu. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus aliis in locis, quæ brevitatis causâ prætermittimus.

110. Nec valet reſponſio Gregorij de Martinez, dicentis D. Thomam locis citatis non ſumere ly *formale*, pro conſtitutivo, ſed pro conſequenti & completivo, quemadmodum nos ipſum expoſuimus ſuprà diſp. 3. art. 1. §. 3. dum affirmat privationem & averſionem habere ſe formaliter in peccato actuali. Non valet, inquam, hæc interpretatio: Tum quia D. Thomas ita aſſignat pro formali peccati originalis privationem juſtitiæ originalis, ut nullius alterius formalis, neque in eiſdem locis, neque alibi, mentionem faciat: ſi autem ſentiret dari aliud conſtitutivum formale & primarium, ejus procul dubio expreſsè & formaliter aliquando meminiſſet. Tum etiam, quia locis citatis adæquatè explicat totum quod ad conſtitutionem peccati originalis concurrit, per privationem quam appellat formale, & per illud quod vocat materiale; & ideò ratio formalis conſtitutiva illius debet in uno ex iſtis duobus contineri: Sed non continetur in illo quod appellat materiale, ut patet; cùm nihil aliud ſit præter concupiſcentiam, quam omnes Catholici debent à formali peccati originalis excludere, ut §. 1. oſtendimus: Ergo includitur in eo quod appellat formale, quod eſt privatio juſtitiæ originalis.

111. Nec huic evaſioni favet id quod de peccato actuali ſubditur: nam pro hujus conſtitutivo habemus plura D. Thomæ teſtimonia, loco citato adducta, quibus expreſsè affirmat dari in peccato actuali malitiam poſitivam & contrariam, illudque ſpecificari in ratione peccati, per tendentiam poſitivam ad objectum diſſonum rationi & legi, cum quibus ſtare nequit quod conſtituatur per privationem; & ideò quando hanc appellat formale, jure optimo id exponimus de formali conſequenti & completivo: ſed pro peccato originali nullum eſt teſtimonium, in quo affirmet conſtitui per poſitivum, aut dari in eo aliquid aliud pro formali, præter privationem originalis juſtitiæ, imò in omnibus locis in quibus hanc quæſtionem pertractat, tale formale excludit: unde teſtimonia adducta non niſi de formali & primario ac eſſentiali conſtitutivo intelligi poſſunt.

112. Non valet etiam quod alij dicunt, nimirum D. Thomam locis citatis, ubi pro formali conſtitutivo peccati originalis, privationem juſtitiæ originalis aſſignat, non loqui de tali peccato ut peccatum eſt, & ut habet rationem mali moralis, ſed prout habet rationem mali ſimpliciter. Non inquam valet, nam manifeſtum eſt S. Doctorem locis citatis, & præſertim hîc tota quæſt. 82. agere de peccato originali ſecundùm ſibi propria, & ut culpa & malum morale eſt, ac inordinata diſpoſitio naturæ humanæ, ſpecialique ratione juſtitiæ originali oppoſitum, non verò ut eſt malum ſimpliciter, & prout cum aliis malis etiam non moralibus convenit.

§. V.

Rationes Theologicæ exponuntur.

113. PRÆTER teſtimonia jam adducta, plures ſunt rationes Theologicæ, quibus hæc ſententia ſuaderi poteſt. Prima eſt: Culpa originalis non eſt peccatum actuale, ſed habituale, cùm permaneat in anima pueri, donec per gratiam baptiſmalem deleatur: Atqui peccatum habituale non conſiſtit formaliter in poſitivo, ſed in privativo, nimirum in privatione gratiæ ſanctificantis, ut diſputatione ſequenti ex S. Thoma oſtendemus: Ergo & peccatum originale.

114. Secunda ratio: Peccatum originale formaliter & eſſentialiter conſiſtit in eo quod per ſe primò tollitur per baptiſmum; cùm hoc ſacramentum ad delendam culpam originalem inſtitutum ſit: Sed per baptiſmum per ſe primò tollitur privatio juſtitiæ originalis, quantùm ad effectum primarium, cùm per illud per ſe primò conferatur gratia habitualis, mentem Deo conjungens: Ergo peccatum originale conſiſtit formaliter in privatione juſtitiæ originalis, ut aufert effectum ipſius primarium communem tali juſtitiæ, & gratiæ ſanctificanti, qui eſt rectificare animam, & ipſam Deo ut ultimo fini conjungere.

115. Tertia ratio: Illud in unaquaque re ſe habet ut ratio conſtitutiva, à quo tanquam à radice & origine cætera ad illam pertinentia dimanant & conſequuntur: Sed à privatione juſtitiæ originalis, quantùm ad primum ejus effectum, conjunctionem ſcilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes ex peccato Adami ad nos transfuſæ per generationem: Ergo talis privatio eſt ratio conſtitutiva peccati originalis. Major patet, Minor probatur. Ex peccato Adami derivantur in poſteros fomes, ſeu concupiſcentia, & rebellio appetitus inferioris contra ſuperiorem, pœnalitates corporeæ, ut morbi, dolores, defatigatio corporis, neceſſitas moriendi, aliæque miſeriæ quas quotidie experimur, & quæ naturæ vulnera appellari ſolent, ut declarat S. Thomas infra qu. 85. art. 3. ubi docet quatuor eſſe vulnera naturæ ex peccato conſequentia, nempe infirmitatem, ignorantiam, malitiam, & concupiſcentiam: omnes autem illæ deordinationes & vulnera, ex privatione juſtitiæ originalis quantùm ad primum ejus effectum procedunt, ut ibidem explicat S. Doctor his verbis: *Per juſtitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, & ipſa ratio à Deo perficiebatur ei ſubjecta. Hæc autem originalis juſtitia ſubtracta eſt per peccatum primi parentis: & ideò omnes vires animæ remanent quodammodo deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipſa deſtitutio, vulneratio dicitur naturæ.* Idipſum fusè & eleganter exponit opuſc. 3. cap. 192. ubi ſic diſcurrit: *Quia dicti*

ſtatus (ſcilicet juſtitiæ originalis) *tum ordinata integritas tota cauſabatur ex ſubjectione humanæ voluntatis ad Deum, conſequens fuit, ut ſubductâ humanâ voluntate à ſubjectione divina, deperiret illa perfecta ſubjectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: unde conſequutum eſt, ut homo ſentiret in inferiori appetitu ſenſibili concupiſcentiæ, & iræ, & cæterarum paſſionum inordinatos motus, non ſecundùm ordinem rationis, ſed magis ei repugnantes, & eam plerumque obnubilantes, & quaſi perturbantes: & hæc eſt repugnantia carnis ad ſpiritum, de qua Scriptura loquitur &c.* Et cap. ſequenti: *Conſequutum eſt etiam ut in corpore ſentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret neceſſitatem moriendi, quaſi anima jam non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei præbendo; unde homo factus eſt paſſibilis & mortalis, non ſolùm quaſi potens pati & mori ut antea; ſed quaſi neceſſitatem habens ad patiendum & moriendum.* Quibus verbis S. Doctor apertè declarat, omnes deordinationes & miſerias per Adami peccatum ad nos transfuſas, ex privatione juſtitiæ originalis, quantùm ad primum & præcipuum ejus effectum, qui erat mentem Deo ut ultimo fini perfectè ſubjicere, veluti rivulos à fonte, & ramos à radice, procedere.

Idem dicendum de pœna damni peccato originali debita: nam pueri ratione privationis gratiæ, vel (quod idem eſt quoad præſens) originalis juſtitiæ, quantùm ad effectum primarium, ut ortæ ex Adami peccato, quovis alio ſecluſo, ſunt indigni gloriâ ſeu viſione beatificâ, & habent condignitatem ad pœnam damni, quæ in carentia divinæ viſionis conſiſtit: ſicut in ſtatu integritatis & innocentiæ juſtitia originalis eos feciſſet dignos vitâ æternâ per modum hæreditatis: unde cùm dignitas pœnæ ſit proprietas conſequens culpam, in privatione juſtitiæ originalis, quantùm ad primarium ejus effectum, peccati originalis eſſentia debet conſiſtere.

116. Quarta ratio: Privatio voluntaria gratiæ, ſeu originalis juſtitiæ ſecundùm effectum primarium, ut eſt in nobis voluntarius terminus peccati actualis Adami, habet quicquid requiritur ut ſit formaliter peccatum habituale: Ergo cùm non ſit peccatum perſonale, ut patet in pueris, qui ante omne perſonale delictum tali privatione maculantur, oportet ut ſit ipſum peccatum originale. Conſequentia manifeſta eſt, Antecedens probatur primò: quia talis privatio, ut ex Adami peccato orta, nihil eſt aliud niſi habitualis & voluntaria averſio à Deo fine ultimo & ſupernaturali; ſicut enim gratia ſanctificans eſt ipſa unio & converſio habitualis hominis ad Deum ut finem ſupernaturalem, ita ejus privatio, quatenus prædicto modo voluntaria, eſt habitualis averſio & ſeparatio ab illo: Sed peccatum mortale habituale, non eſt aliud quàm hujuſmodi averſio & ſeparatio, ut diſp. ſequenti patebit: Ergo talis privatio, ut ex Adami peccato orta, eſt formaliter peccatum habituale in parvulis. Secundò quia ſicut gratia eſt ſupernaturalis vita animæ, ejuſque cum Deo amicitia, ſanctitas, munditia, & decor; ita privatio voluntaria gratiæ eſt ejuſdem animæ mors, inimicitia cum Deo, iniquitas, immunditia, & macula, quod & nihil ampliùs peccatum habituale importat, ut ibidem oſtendemus.

117. Addo quod, peccatum habituale nihil eſt aliud quàm carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita: Sed privatio juſtitiæ originalis eſt carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita: Ergo in parvulis eſt peccatum habituale. Minor probatur: In primis enim hæc carentia eſt voluntaria voluntate primi parentis, in qua omnium poſterorum voluntates ut in capite continebantur; eſt etiam carentia juſtitiæ ſeu rectitudinis nobis debitæ, cùm Adamus ex lege & pacto cum Deo inito, juſtitiam originalem non ſibi ſoli, ſed etiam ut poſteris transfundendam acceperit: Ergo talis privatio eſt carentia voluntaria juſtitiæ ſeu rectitudinis habitualis animæ debita; ſubindeque habet omnia requiſita ad rationem peccati habitualis.

118. Ultima ratio: Peccatum originale non conſiſtit in peccato actuali Adami præterito, ut extrinſecè parvulos peccatores denominante, ſed eſt aliquid ex Adami peccato ad nos traductum, receptum in anima vel potentiis, & ab eis diſtinctum: At hoc non poteſt eſſe aliquid poſitivum, neque ex privationibus poteſt eſſe alia quàm privatio gratiæ, ſeu juſtitiæ originalis quoad effectum primarium: Ergo in tali privatione peccatum originale conſiſtit. Major ſupra §. 2. contra Pighium, Catharinum, & Salmeronem demonſtrata eſt. Minor etiam quoad primam partem patet ex ſupra dictis: oſtendimus enim peccatum originale non poſſe formaliter conſiſtere in concupiſcentia, neque in qualitate morbida ex ſibilo ſerpentis cauſata, neque in reatu pœnæ, nec denique in habitu animam ad bonum commutabile inclinante, ſeu in converſione habituali ad creaturam; vix autem aliud poſitivum, in quo conſiſtat, aſſignari vel imaginari poteſt. Probatur verò quantùm ad ſecundam: Tum quia ſola privatio juſtitiæ originalis eſt omnino prima, radixque & origo cæterarum, quæ ad peccatum originale ſpectant, ac proinde ipſa duntaxat poteſt illud conſtituere. Tum etiam quia eo proportionali modo debemus in peccato originali coordinare privationes ad illud pertinentes, quo coordinantur in originali juſtitia perfectiones quæ per tale peccatum auferuntur: Sed inter has ſola illa perfectio quæ reſidet in anima, & illam rectificat in ordine ad Deum, eſt prima & conſtitutiva eſſentiæ ipſius originalis juſtitiæ, cæteræ autem habent ſe vel materialiter, vel ut proprietates conſequentes: Ergo pariter in peccato originali privatio illius primæ perfectionis erit eſſentialis & conſtitutiva: reliquæ verò inde ſubſecutæ, vel materialiter, vel per modum proprietatis ad illud pertinebunt.

119. Addo quod, cùm peccatum originale ſit peccatum naturæ, in illa privatione conſiſtere debet, quæ priùs & immediatiùs ipſam naturam afficit: hæc autem eſt privatio juſtitiæ originalis ſecundùm effectum primarium; ſicut enim iſte effectus erat immediatè in eſſentia animæ, quæ eſt propria hominis natura, ita ejus privatio immediatè & primariò eandem naturam afficit: ipſa ergo erit propria & formalis ratio talis peccati conſtitutiva; reliquæ verò, quæ ſunt in voluntate & aliis potentiis, pertinebunt ad illud ſecundariò & ex conſequenti, ſicut ipſæ potentiæ pertinent ad naturam.

120. Dices cum Curiele, ex peccato Adami derivari in poſteros privationem habitualem conformitatis ad legem quam tranſgreſſus eſt, hancque privationem videri aptiorem omnibus aliis ad peccatum originale conſtituendum; quia cùm

de ratione peccati sit contrarietas & oppositio ad legem, omne peccatum debet constitui per aversionem ab illa; ita quidem ut si peccatum sit actuale, constituatur per aversionem actualem, quæ est privatio conformitatis in ipso actu; si verò sit habituale, sicut est originale, constituatur per habitualem aversionem, quæ est privatio conformitatis habitualis debitæ haberi à supposito.

121. Sed contra primò: Ex peccato Adami solùm derivatur in posteros privatio formæ debitæ ex vi pacti in paradiso initi: Sed ex vi talis pacti nulla alia forma erat debita, præter justitiam originalem, & perfectiones in ea inclusas: Ergo nullius alterius formæ seu habitûs privatio ex peccato Adami derivatur in posteros. Major patet, Minor probatur: Tum, quia Deus nihil promisit Adamo pro suis posteris, præter justitiam originalem, & perfectiones in ea inclusas. Tum etiam, quia sola illa forma seu perfectio erat debita parvulis, quam Adamus transfudisset cum natura, si non peccasset: Sed si non peccasset, nihil traduxisset in posteros, præter originalem justitiam, neque isti ab illo aliquid aliud hæreditassent: Ergo nihil aliud erat eis debitum.

122. Contra secundò: Sicut in nobis habitualis conformitas ad legem, non est aliqua forma, vel habitus distinctus à gratia & virtutibus, quæ manent in eo qui legem adimplet, & per quas est habitualiter dispositus, atque in præparatione animi ad eam servandam, quoties aliqua ejus præcepta occurrerint; ita nec in Adamo, si legem observasset, habitualis conformitas ad ipsam, fuisset alia forma vel habitus, quàm ipsa justitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea inclusæ, per quas ad legis observationem fuisset habitualiter dispositus: Ergo privatio habitualis conformitatis ad legem, nec in Adamo, nec in ejus posteris, aliud esse potest quàm privatio originalis justitiæ.

§. VI.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

123. OBIICIVNT in primis Adversarij quædam testimonia D. Thomæ, in quibus peccatum originale in aliquo positivo videtur constituere: nam hîc qu. 82 art 1. in corp. dicit quod peccatum originale est habitus, sicut ægritudo, & in solut. ad 1. inquit quod non est privatio pura, sed habitus corruptus: habitus autem ex ipso nomine aliquid positivum importat. Denique in eodem articulo, tum in corpore, tum ad argumenta, appellat peccatum originale langorem naturæ, qui etiam aliquid positivum sonare videtur.

124. Respondeo D. Thomam appellasse peccatum originale habitum similitudinariè & metaphoricè, quia habitui assimilatur, non solùm in eo quod habitualiter permanet, sed etiam quia cùm de ratione habitûs sit disponere benè vel malè in ordine ad naturam, ut ex ejus definitione constat, quicquid prædicto modo disponit, largè & impropriè dicitur habitus: unde cùm per privationem justitiæ originalis partes humanæ naturæ malè se habeant, sintque in ordine ad ipsam naturam pravè dispositæ, talis privatio à D. Thoma habitus appellatur. Cùm verò subdit, peccatum originale esse ægritudinem & langorem naturæ, loquitur in sensu causali, non formali, & intendit solùm quòd sicut sublatâ sanitate sequitur ægritudo corporalis, ita sublatâ justitiâ originali, & subjectione animæ ad Deum, quæ erat perfecta ejus sanitas, sequitur langor & inordinatio potentiarum animæ, & concupiscentia seu fomes peccati, quæ ad materiale peccati originalis pertinent, ut supra ex Divo Thoma vidimus.

125. Objiciunt secundò: Si peccatum originale in privatione justitiæ originalis consisteret, non tolleretur per baptismum: Sed hoc dici nequit, cùm hoc sacramentum ad tollendum originale peccatum institutum sit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Originalis justitia non restituitur per baptismum, quia post illum adhuc in nobis remanet concupiscentia, & vires inferiores rationi resistunt: Ergo si peccatum originale in talis justitiæ privatione consistat, sequitur illud non tolli per baptismum.

126. Respondeo cùm S. Thoma qu. 4. de malo art. 2. ad 2. *quod justitia originalis restituitur in baptismo, quantùm ad hoc quod superior pars animæ conjungitur Deo, per cujus privationem inerat reatus culpæ, sed non quantùm ad hoc quod rationi subjiciuntur inferiores vires: ex hujusmodi enim defectu est concupiscentia, quæ manet post baptismum.* Ex quo patet quàm ad mentem ipsius supra dixerimus, formale constitutivum peccati originalis esse privationem originalis justitiæ, non ut tollit omnes ejus effectus, sed ut aufert præcisè ipsius effectum primarium, communem tali justitiæ & gratiæ sanctificanti, qui est sanctificare animam, eamque Deo ut ultimo fini conjungere: nam talis effectus nobis per baptismum restituitur, cùm in ipso gratia habitualis nobis infundatur, per quam anima sanctificatur, & Deo ut fini ultimo habitualiter conjungitur.

127. Objicitur tertiò: Peccatum originale non solùm dicit aversionem à Deo ut ultimo fine, sed etiam conversionem ad bonum commutabile, tanquam ad finem ultimum: Atqui talis conversio est aliquid positivum: Ergo peccatum originale non consistit adæquatè in privatione gratiæ seu originalis justitiæ, sed ejus essentia seu ratio formalis ex positivo & privativo conflatur. Minor videtur certa, Major verò suaderur. Parvulus in peccato originali existens habet aliquem ultimum finem: Sed non habet Deum pro fine ultimo, cùm sit aversus ab illo: Ergo est conversus habitualiter ad creaturam tanquam ad ultimum finem.

Confirmatur: Non potest dari recessus à termino à quo, sine accessu ad terminum ad quem: Ergo neque aversio à Deo, sine conversione ad creaturam.

128. Respondeo primò, peccatum originale, adæquatè sumptum, tam aversionem à Deo ut ultimo fine, quàm conversionem ad bonum commutabile tanquam ad finem ultimum importare; cum hoc tamen discrimine, quòd aversio ad rationem ejus formalem spectat, conversio verò est extra totum formale originalis culpæ, & ad summum de materiali ad illam pertinet, sicut de concupiscentia supra dicebamus. Et in hoc sensu explicari potest S. Thomas, dum ait qu. 5. de malo artic. 2. quod in peccato originali non est conversio, sed sola aversio: non enim excludere intendit conversionem ad bonum commutabile à peccato originali adæquatè sumpto, sed solùm ab ejus quidditate & ratione formali.

Secun-

129. Secundò respondetur potest distinguendo Majorem: peccatum originale dicit conversionem ad bonum commutabile, formalem & positivam, nego Majorem: virtualem & interpretativam, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: conversio ad creaturam formalis & positiva, aliquid positivum est, concedo Minorem: virtualis & interpretativa, nego Minorem: hæc enim conversio licèt ad modum alicujus positivi concipiatur, tamen formaliter nihil est præter privationem; est enim sola aversio à Deo ut ultimo fine, quæ vocatur conversio interpretativa, quia præbet sufficiens fundamentum ut possimus interpretari voluntatem pueri in peccato originali existentis, & dicere eam magis ad creaturam quàm ad Deum esse affectam. Unde ad [illegible] obationem Majoris dicendum est, parvulum existentem in peccato originali, habere quidem Deum ut est primum existendi principium pro ultimo fine naturali (eo modo quo creaturæ irrationales in Deum ut ultimum finem ordinari dicuntur, inquantum aliquam ejus similitudinem & perfectionem participant) sed nullum habere ultimum finem moralem, nisi virtualiter & interpretativè, ut jam explicatum est.

130. Ad confirmationem dicatur, quòd licèt non possit dari recessus à termino à quo positivus, sine accessu ad terminum ad quem, benè tamen privativus, ut patet in Angelo, qui potest recedere ab uno loco, non accedendo ad alium, quia non recedit per motum positivum, sed per negationem operationis, quæ est ipsi ratio locandi, ut ostendimus in tractatu de Angelis: unde cùm aversio, quæ est de essentia peccati originalis, non sit positiva, sed tantùm privativa (est enim pura carentia subjectionis ad Deum tanquam ad ultimum finem) tale peccatum non importat conversionem ad creaturam, nisi virtualem & interpretativam.

Disp. 4. art. 1.

131. Objicitur quartò: Etsi primus parens non accepisset justitiam originalem in posteros transfundendam, filij ejus originale peccatum contraherent: Sed tunc peccatum originale non consisteret in privatione originalis justitiæ: Ergo nec modò in tali privatione culpa originalis consistit. Minor patet: tunc enim carentia justitiæ originalis non esset privatio, sed pura negatio, cùm in eo casu debita non esset talis justitia. Major verò suadetur: Etsi Adamus non accepisset justitiam originalem in posteros transfundendam, potuisset tamen caput illorum morale constitui; cùm hoc ex solo beneplacito divinæ voluntatis dependeat, & ex supremo dominio quod habet in nostras voluntates, ut supra docuimus; subindeque Deus tunc potuisset nos in Adamo ad observantiam alicujus præcepti obligare: Ergo, illo peccante, posteri ejus peccarent, & consequenter peccatum originale contraherent.

132. Respondeo quod si Adamus non accepisset justitiam originalem, vel aliam formam sibi conservandam, & in posteros traducendam, peccatum originale quod transfunderet in posteros, esset alterius essentiæ & rationis ac modò est; tunc enim cùm nihil intrinsecum ex ipso ad posteros posset traduci, quod haberet rationem peccati, culpa originalis in sola extrinseca denominatione, sumpta à peccato actuali Adami præterito & non retractato, formaliter consisteret: siquidem nunc talem denominationem à constitutione peccati originalis ideò rejicimus, quia ex Conciliis & SS. Patribus suprà citatis habemus tale peccatum esse aliquid manens in nobis, & intrinsecè nos afficiens; aut etiam, quia tam pro peccato originali, quàm pro aliis habitualibus constituendis, habemus de facto privationem gratiæ intrinsecam & voluntariam, in qua, ut supra ostendimus, omnia ad talem effectum constituendum requisita concurrunt: ubi autem pro aliquo effectu constituendo adest ratio intrinseca sufficiens, non licet ad denominationes extrinsecas recurrere.

133. Hæc solutio illustrari potest exemplo peccati habitualis personalis, quod ex actu peccaminoso resultat in anima, & in ea habitualiter permanet, donec per pœnitentiam retractetur, & per gratiam sanctificantem in justificatione infusam deleatur. Theologi enim communiùs docent, cum S. Thoma infra referendo, tale peccatum in privatione gratiæ sanctificantis formaliter consistere; & tamen si Deus hominem ad ordinem gratiæ non elevasset, sed in puris naturalibus ipsum condidisset, & ille tunc mortaliter peccasset, peccatum habituale ex actu illo peccaminoso resultans, non constitisset in privatione gratiæ, sed in denominatione extrinseca desumpta ex actu peccati præterito, vel in privatione naturalis rectitudinis rationis, aut in aliquo alio intrinseco vel extrinseco. Cur ergo pariter nobis non licebit asserere, quod si Adamus non accepisset justitiam originalem, vel aliam formam sibi conservandam, & in posteros traducendam, peccatum originale in illo casu, aut statu, foret alterius essentiæ & rationis ac modò est, & in sola extrinseca denominatione, sumpta à peccato actuali Adami præterito, formaliter consisteret?

134. Objicitur quintò: Peccatum nostrum originale debet esse ejusdem rationis, ejusdemque speciei cum peccato Adami; idem enim saltem specie peccatum quod ille commisit, in nos transfundit: Sed peccatum Adami consistebat in positivo: Ergo & peccatum originale quod in nos transfunditur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami fuit peccatum commissionis contra præceptum negativum non edendi de ligno vetito, aut non superbiendi: Sed peccatum commissionis in positivo consistit, ut suprà fusè ostendimus: Ergo & peccatum Adami.

Disp. 8. art. 1.

135. Respondeo distinguendo Majorem: peccatum nostrum originale debet esse ejusdem speciei cum peccato Adami, habituali concedo, actuali nego. Similiter distinguo Minorem: peccatum Adami actuale consistebat in positivo, concedo Minorem: peccatum habituale, nego Minorem, & Consequentiam. In Adamo igitur duplex fuit peccatum, unum actuale, quod fuit actus superbiæ, inobedientiæ, aut gulæ, à quo ipse Adamus dictus est peccans, & nos, prout eramus in illo, dicimur in eo peccasse: aliud verò habituale, quod fuit terminus talis actûs, denominavitque Adamum peccatorem. Primum quidem fuit positivum, sicut cætera peccata actualia; quoad secundum verò, non fuit pro formali, nisi privatio gratiæ vel originalis justitiæ, ut patebit ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum habituale in privatione gratiæ sanctificantis consistere. Unde quia peccatum nostrum originale non se habet per modum actûs, sed per modum termini, ut antea declaravimus, neque ab eo dicimur peccantes, sed peccatores, æquiparandum & assimilandum

potiùs est peccato habituali Adami, consistenti in privatione, quàm peccato ejus actuali, importanti de formali aliquid positivum.

136. Instabis: Peccatum habituale Adami erat ejusdem speciei cum actuali, aliàs transacto actu non mansisset idem peccatum secundùm speciem: Ergo si peccatum actuale Adami consistebat in positivo, idem dicendum erit de habituali; subindeque de peccato originali quod in nos transfunditur, cùm illud, ut jam dicebamus, peccato habituali Adami assimiletur.

137. Respondeo distinguendo Antecedens: erat ejusdem speciei in genere moris, concedo Antecedens: in esse physico, nego Antecedens, & Consequentiam. Explicatur solutio exemplo peccati commissionis & omissionis. Licèt enim peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris, ut supra ostendimus; quia tamen physicè aut metaphysicè loquendo plusquam specie inter se differunt, hujusmodi convenientia specifica in esse moris, non impedit quòd unum sit positivum, & aliud privativum. Ita similiter, quamvis peccatum originale, & peccatum actuale Adæ, & universaliter peccatum habituale & actuale ex quo relinquitur, sint ejusdem speciei in esse morali, & prudenti æstimatione hominum, tum quia habituale, cùm sit terminus actualis, reducitur ad illud; tum etiam quia sunt contra eandem legem, & ex eodem motivo procedunt; hoc tamen non obstat quominùs in esse physico specie & plusquam specie inter se differant, & unum in positivo, aliud in privativo consistat.

Disp. 3. art. 6.

§. VII.

Solvitur difficile argumentum.

138. OBIICIES ultimò: Privatio justitiæ originalis est pœna peccati originalis: Ergo in tali privatione nequit essentia culpæ originalis consistere. Antecedens expressè docetur à S. Thoma infrà quæst. 85. art. 5. ubi ait: *Subtractio originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ.* Item qu. 5. de malo art. 1. sic concludit: *Conveniens pœna peccati originalis est subtractio gratiæ, & per consequens visionis divinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur.* Ratio etiam id suadet: nihil enim est magis commune & decantatum, quàm quòd justitia originalis Adamo & ejus posteris ablata sit in pœnam peccati. Consequentia verò probatur: Pœna supponit in subjecto culpam, cùm idcirco pœna inducatur, quia subjectum est illâ dignum ratione culpæ; item pœna est à Deo, utpote simpliciter bona, & secundùm ordinem divinæ justitiæ & sapientiæ, non verò culpa, cùm sit mala moraliter: Ergo si privatio justitiæ originalis sit pœna peccati originalis, non potest esse ipsa culpa originalis formaliter, seu ratio formalis constitutiva illius.

139. Hoc argumentum valde torquet & exercet Theologorum ingenia, unde ut ab illo se expediant, varias solutiones & dicendi modos excogitarunt. In primis aliqui negant absolutè Antecedens, & dicunt privationem justitiæ originalis esse duntaxat effectum peccati originalis, non verò pœnam illius.

Sed hæc solutio displicet: Primò quia manifestè repugnat doctrinæ D. Thomæ locis citatis. Secundò, quia supposito quod Deus statuerit conferre hominibus justitiam originalem, illosque ad ordinem supernaturalem per gratiam eveher[illegible], non potest illis justitiam vel gratiam auferr[illegible], nisi in pœnam alicujus peccati; sicut suppo[illegible]to quod alicui gratiam contulerit, non potest suspendere concursum ipsam conservantem, nisi propter indignitatem subjecti ratione culpæ: Ergo quòd Deus justitiam originalem vel gratiam non conferat, pœna est alicujus peccati. Tertiò, Non esse gratiæ vel justitiæ originalis in parvulis, est illis disconveniens & malum, & aliunde est à Deo: Ergo obtinet rationem pœnæ; omne namque malum quod est à Deo, cùm prout sic culpa esse non possit, necessariò habet rationem pœnæ. Denique, dato, & non concesso, quòd privatio gratiæ aut justitiæ originalis sit effe[illegible], & non pœna originalis peccati, non solvitur difficultas argumenti propositi; cùm effectus culpæ non minùs eam præsupponat, quàm pœna illi debita. Unde

140. Respondent alij, privationem gratiæ aut justitiæ originalis in parvulis esse pœnam, non quidem culpæ originalis ipsis intrinsecæ, cùm sit eâ posterior, sed peccati originalis originantis, nempe peccati actualis, quo Adamus in persona omnium deliquit; unde tale peccatum præsupponit, & non constituit. Ita Vazquez hîc disp. 132. c. 10.

Sed hæc etiam solutio communiter rejicitur, quia negari non debet esse intrinsecè in pueris peccato originali infectis pœnæ condignitatem; non enim propter solum peccatum actuale, quod Adamus commisit, sed etiam propter originale, quod ad eos traduxit, excluduntur à regno Dei, & privantur gratiâ & originali justitiâ; quamvis hujusmodi pœnæ utrique peccato diversimodè correspondeant, peccato scilicet actuali Adæ tanquam demerito, peccato verò originali sicut termino ejusdem peccati actualis, in quo ipsius demeritum virtualiter permanet.

141. His ergo solutionibus rejectis, dicendum est, privationem justitiæ originalis, quantùm ad primarium ejus effectum, qui est subjicere mentem Deo ut ultimo fini, non esse pœnam peccati originalis, sed potiùs rationem formalem constitutivam illius; quantùm verò ad alios effectus secundarios, qui sunt subjectio corporis ad animam, & appetitus inferioris ad superiorem, esse illius pœnam; ex privatione enim horum effectuum justitiæ originalis, oriuntur in homine concupiscentia, fomes peccati, necessitas moriendi, morbi, & aliæ hujus vitæ pœnalitates, quæ sunt pœnæ peccati originalis, & effectus illius. Vel ut dicunt Salmanticenses: privatio gratiæ seu justitiæ originalis potest considerari dupliciter; primò inquantum est mala Deo, & tollit subjectionem ipsi debitam; secundò ut est mala homini, & quatenus tollit perfectionem ipsi promissam & debitam, illumque in seipso perficientem: quemadmodum ipsa gratia sanctificans, quæ tali privationi opponitur, potest considerari vel ut est bonum hominis, & quædam forma dans ejus animæ maximam perfectionem, scilicet participationem divinæ naturæ, quâ redditur in seipsa bona, sancta, perfecta, & veluti deiformis; vel ut est bonum Dei, & quatenus animam Deo ut sponso tradit, & ut ultimo fini subjicit. Si privatio gratiæ aut justitiæ originalis primo modo spectetur, habet rationem culpæ, cùm fit aversio moralis & volùntaria à Deo ut fine ultimo: si secundo modo, habet rationem pœnæ, cùm sit mala & disconveniens homini, & à Deo ordinata contra deordinationem & deformitatem culpæ.

Nec obſtat quod illæ formalitates non realiter, A ſed virtualiter tantùm inter ſe diſt. guantur: quia ut ait D. Thomas qu. 1. de malo art. 4. ad 1. *Idem ſecundùm diverſa poteſt eſſe culpa & pœna, non tamen ſecundùm idem.*

142. Dices primò: Culpa non eſt à Deo: Sed privatio juſtitiæ originalis, ut ſubjicientis mentem Deo ut ultimo fini, ab ipſo cauſatur: Ergo non habet rationem culpæ. Minor probatur: Iuſtitia originalis, ut ſubjiciens mentem hominis Deo ut ultimo fini, eſt habitus pendens à Deo in fieri & conſervari: Ergo carentia illius eſt à Deo ſubtrahente auxilium, quo producatur vel conſervetur.

143. Reſpondeo quod quamvis carentia juſtitiæ originalis ut ſubjicientis mentem Deo, phyſicè B ſumpta, ſeu ut proveniens ex ſubtractione auxilij divini, ſit à Deo, quia ſub hac ratione eſt tantùm pœna, cùm propter culpam Deus ſubtrahat tale auxilium; carentia tamen juſtitiæ originalis ut ſubjicientis mentem Deo, moraliter ſpectata, & ut volita voluntate capitis, ſub qua tantùm ratione poteſt dici culpa, non eſt à Deo, quia ut voluntaria ſequitur ad actum voluntatis Adami, non prout ille actus erat à Deo efficiente, ſed inquantum erat à voluntate Adæ deficiente.

144. Si dicas ſecundò, pœnam debere præſupponere culpam: reſpondetur quod etiam privatio phyſica juſtitiæ originalis, quæ eſt pœna peccati originalis, præſupponit eandem privationem ut C voluntariam, ſub qua formalitate habet rationem culpæ: priùs enim eſt noſtro modo intelligendi privationem illam voluntariam eſſe voluntate noſtri capitis, quàm illam infligi à Deo; ideò namque Deus nobis naſcentibus ſubtrahit auxilium juſtitiæ originalis productivum, quia voluntate primi parentis voluimus juſtitiâ originali privari.

145. Ex his inferes, ad rectè concipiendum totum culpæ originalis proceſſum, quatuor eſſe diſtinguenda ſigna ſeu inſtantia rationis. In primis enim concipere debemus puerum ſub debito habendi gratiam ex pacto in paradiſo inito inter Deum & Adamum. Deinde intelligere debe- D mus, peccatum Adami reſpicere hunc puerum tanquam membrum ipſius Adami, & cauſare in ipſo averſionem voluntariam à Deo ut ultimo fine, ſeu voluntariam privationem ſubjectionis debitæ ipſi Deo, in qua originalis culpa formaliter conſiſtit. Tertiò intelligendus eſt idem puer, ratione utriuſque peccati, tum Adami, tum proprij, indignus ut Deus ipſi gratiam promiſſam conferat, ſubindeque dignus ut denegetur ei ipſa gratia, quatenus eſt bona eidem puero, ordinaturque ad illum perficiendum. Denique intelligere debemus, Deum, utroque peccato ad punitionem pueri provocatum, denegare ſuum concurſum collativum gratiæ, & hac denega- E tione cauſare ipſius gratiæ privationem, non prout hæc privatio tollit ſubjectionem debitam Deo, ſed ut tollit perfectionem promiſſam & debitam puero, illumque in ſeipſo perficientem, quo pacto talis privatio habet rationem pœnæ.

146. Dices: In illo ſecundo inſtanti, ſeu ſigno rationis, in quo intelligimus peccatum actuale Adami cauſare in puero privationem ſubjectionis ad Deum, etiam intelligimus Deum ut negantem concurſum collativum gratiæ, atque adeò ut punientem puerum per talem negationem; aliàs deberemus tunc concipere Deum gratiam infundentem: Ergo tam citò concipimus puerum affici privatione gratiæ ut pœnâ, quàm affici privatione illius ut culpâ.

Reſpondeo in tali ſigno nihil concipi de Deo, 147. ſed ab eo præſcindi; unde neque concipimus illum ut negantem concurſum gratiæ, neque ut illam influentem, ſed ſolùm concipimus id quod ex parte pueri ſe tenet, & quod ex peccato Adami accepit; quod verò propter hoc Deus deneget gratiam, & hac denegatione ſeu privatione puerum puniat, pertinet ad ſigna ſequentia.

ARTICVLVS VI.

In quo ſubjectetur originale peccatum?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur.

NOTANDVM primò, quod aliquid poteſt 148. eſſe in alio tripliciter: vel ſicut in cauſa principali, ut filius in patre: vel ſicut in cauſa inſtrumentali, ut filius in ſemine patris: vel ſicut forma in ſubjecto, ut albedo in pariete, aut cœcitas in oculo, eo modo quo privatio dicitur habere ſubjectum.

Notandum ſecundò, peccatum originale poſ- 149. ſe conſiderari dupliciter, nempe formaliter & quoad eſſentiam culpæ, ſeu quantùm ad malitiam primariam & conſtitutivam; & effectivè quantùm ad proprietates, & effectus ex ipſo derivatos, qui in ipſo de materiali & ſecundariò importantur. His præmiſſis.

Dico primò, peccatum originale eſſe in Ada- 150. mo ſicut in cauſa principali, & in ſemine ſicut in cauſa inſtrumentali. Ita D. Thomas hîc qu. 83. art. 1. in corp. ubi ſic ait: *Peccatum originale omnium hominum fuit quidem in ipſo Adam ſicut in prima cauſa principali, ſecundùm illud Apoſtoli ad Roman. 5. In quo omnes peccaverunt. In ſemine autem corporali eſt peccatum originale ſicut in cauſa inſtrumentali, eò quòd per virtutem activam ſeminis traducitur peccatum originale in prolem ſimul cum natura humana.* Ex quibus ſufficienter probata manet noſtra concluſio. Unde

Dico ſecundò, peccatum originale priùs & im- 151. mediatiùs recipi in eſſentia animæ, quàm in ejus potentiis; imò ſi quoad eſſentiam & rationem formalem culpæ conſideretur, recipi in ſola eſſentia animæ; in potentiis verò ſolùm ratione proprietatum, vel effectuum ex ipſo procedentium inveniri.

Prima pars eſt D. Thomæ qu. 4. de malo art. 4. & hîc qu. 83. art. 2. ubi eam duplici ratione demonſtrat. Prima quam habet in corpore, ſic poteſt proponi. Peccatum originale per originem ſeu generationem ex Adamo traducitur in poſteros: Sed origo ſeu generatio priùs attingit animam ut terminum, quàm potentias illius: Ergo priùs hoc peccatum inhæret animæ, quàm ejus potentiis.

Hæc ratio D. Thomæ diſplicet Vazquezio: 152. Tum quia anima rationalis, cùm non educatur è ſinu materiæ, ſed à Deo immediatè procedat, non eſt terminus generationis, ſed creationis. Tum etiam, quia ſi peccatum originale, eò quòd per generationem traducatur, deberet eſſe priùs in eo quod immediatiùs generationem terminat, ſequeretur illud immediatè recipi in toto compoſito: hoc enim, & non anima, immediatè per generationem attingitur.

153. Sed hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infirmant, sed confirmant. Ad primum enim facilè respondetur, quod quamvis anima non terminet generationem ut terminus per illam productus, eam tamen terminat ut terminus per illam corpori unitus; aliàs homo non generaret hominem, si suâ actione nec effectivè, nec unitivè animam rationalem attingeret.

Ad secundum dicatur, D. Thomam non fecisse comparationem inter primò & secundò terminans generationem absolutè, sed inter subjecta quæ culpæ capacia sunt; & quia compositum secundùm se totum non est capax culpæ, sed secundùm partem principalem, quæ est anima rationalis, ut probavit art. 1. ubi carnem excludit à contractione culpæ originalis secundùm essentiam culpæ, ratio adducta probat peccatum originale recipi immediatè in essentia animæ, non verò in toto composito, vel in potentiis ejus. Unde sic proponi & illustrari potest ratio D. Thomæ. Inter partes hominis, quæ sunt culpæ capaces, illud priùs recipit in se culpam originalem, quod priùs per generationem corpori unitur: Sed priùs unitur corpori per generationem anima rationalis secundùm essentiam, quàm secundùm potentias; cùm inter corpus & animam nulla mediet potentia, inter potentias autem & corpus mediet anima ut subjectum & principium potentiarum: Ergo culpa originalis priùs & immediatiùs recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentiis.

154. Confirmatur: Parvulus qui concipitur, priùs naturâ intelligitur habere animam quàm potentias: Sed in illo priori anima est infecta peccato originali, cùm sit actu pars filij Adæ; unde si de potentia absoluta ab essentia animæ potentiæ non resultarent, ille parvulus non propterea à culpa originali esset immunis, sed eo ipso quod per generationem fieret membrum Adæ, tali peccato inficeretur: Ergo priùs naturâ peccatum originale recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentiis.

155. Secunda ratio D. Thomæ sumitur ex resp. ad 2. & sic potest formari. Idem est subjectum privationis, & formæ quâ privat, nam v. g. cœcitas est in oculo, in quo subjectatur potentia visiva: Sed anima est immediatum subjectum formæ, quâ privat peccatum originale, nimirum originalis justitiæ: Ergo & peccati originalis. Minor probatur: nam ut ibidem ait S. Doctor, *Originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ, erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quàm potentiæ.* Addo quod justitia originalis, ut supra dicebamus, essentialiter & in recto gratiam sanctificantem importabat: Sed gratia sanctificans in essentia animæ immediatè recipitur: Ergo & originalis justitia.

156. Ex quo probata manet secunda pars conclusionis: Nam gratia habitualis secundùm suam essentiam solùm in anima residet, in potentiis autem secundùm proprietates & virtutes ab ipsa dimanantes existit: Ergo pariter essentia culpæ originalis in essentia animæ recipitur; in potentiis autem, ratione proprietatum, vel effectuum ex ipsa procedentium invenitur.

157. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quamvis in justificatione infundantur gratia & dona, ut per illam anima exornetur, & per hæc eleventur potentiæ; essentia tamen formæ justificantis in gratia habituali animam exornante adæquatè consistit; aliàs forma nos justificans non esset una, sed multiplex, contra id quod definit Tridentinum sess. 6. cap. 7. ubi ait quod *unica causa formalis nostræ justificationis est justitia Dei, non quâ ipse justus est, sed quâ nos justos facit &c.* Ergo pariter, quamvis anima & potentiæ inficiantur per culpam originalem, essentia tamen illius adæquatè in animæ infectione consistit; infectiones autem seu deordinationes potentiarum, secundariò tantùm ad illam veluti ejus proprietates pertinent.

§. II.

Solvuntur objectiones.

158. OBJICIES primò contra primam partem hujus conclusionis, cum Scoto in 2. dist. 32. Anima secundùm se non est susceptiva culpæ, sed solùm mediâ voluntate: Ergo culpa originalis priùs & immediatiùs non recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentiis. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur: tum quia omne peccatum essentialiter est voluntarium: tum etiam quia dicit deformitatem à lege, quæ non potest inesse animæ, nisi mediâ voluntate, cùm non nisi illâ mediante, legis obligationi subesse possit.

159. Respondeo cum Cajetano, Antecedens esse verum de culpa actuali, non autem de habituali: cùm enim anima secundùm suam essentiam rationalis & spiritualis sit, & radix omnium actuum moralium, bonorum & malorum, non est cur ex hac parte repugnet illi esse immediatum subjectum alicujus quod sit moraliter malum: unde si est aliquod peccatum, quod in ipsa non possit immediatè subjectari, provenit non ex eo quod est culpa seu malitia moralis, sed ex eo quod est operatio, & ideò ablatâ ratione operationis à culpa, sicut aufertur in peccato habituali, sive originali, sive personali, nihil obstat quominus culpa immediatè subjectetur in essentia animæ. Ad primam probationem in contrariũ, dicendum est peccatum habituale esse voluntarium per modum termini, non per modum actûs: licèt autem id quod est voluntarium terminativè, debeat animæ competere mediâ voluntate propriâ, vel capitis, ut causa efficiente, non tamen mediâ voluntate concurrente in ratione subjecti. Ad secundam probationem eadem distinctione utendum est: quando enim dicitur quod deformitas à lege habitualiter permanens post peccatum, non ineat animæ nisi mediâ voluntate, hoc falsum est, si sensus sit nonineſſe nisi mediâ voluntate concurrente in ratione subjecti; verum autem, si intelligatur eam non in esse nisi mediâ voluntate ut causâ efficiente; ex eo enim quod voluntas deviet à divina lege per suum actum, resultat prædicta deformitas in anima permanens habitualiter.

160. Objicies secundò: Ex D. Thoma hîc qu. 82. art 3. *Privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Sed privatio justitiæ originalis, ut subjicientis voluntatem Deo, residet in voluntate: Ergo peccatum originale, quantùm ad formale, in voluntate residet, non verò in essentia animæ.

161. Respondeo D. Thomam non loqui hîc de subjectione formali voluntatis ad Deum ut ultimum finem, quæ est à charitate, sed de sub-

jectione primaria & radicali, quæ est à gratia sanctificante, existente in essentia animæ, indeque medio habitu charitatis influente voluntati rectitudinem, quâ illam Deo ut ultimo fini subjicit. Unde ibidem observat Caietanus, D. Thomam nunquam dixisse, quod formale peccati originalis sit privatio rectitudinis aût subjectionis voluntatis, sed dixit *esse privationem originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo*, ut insinuaret talem locutionem transitivam esse, & se loqui de subjectione causali & radicali voluntatis, quæ est à gratia sanctificante, non verò de proxima & formali, quæ est ab habitu charitatis: quapropter in aliis locis supra adductis, S. Doctor, loco voluntatis, ponit *mentem*, quæ primariò dicit ipsam animam.

Articulus VII.

An pueri cum solo originali decedentes subeant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex pœna damni tristitiam patiantur?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

162. Certum & indubitatum est apud Catholicos, infantes decedentes sine baptismo, & cum solo originali peccato ex hac vita migrantes, pœnâ damni, consistente in carentia visionis intuitivæ Dei, de facto puniri. Id enim apertè ex Scriptura colligitur, Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*: Et 1. ad Corinth. 2. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur*: id est, nemo à morte contracta per Adamum liberatur, nisi Christo ut capiti uniatur; quæ unio non fit nisi per baptismum, per quem Christo incorporamur, & membra ejus efficimur. Idem definivit Synodus Palæstina, seu Diospolitana, ut testatur S. August. lib. de gestis Pelagii cap. 8. & Epist. 106. Synodus etiam Carthaginensis & Milevitana apud eundem Epist. 90. & 92. & Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato origin. can. 4. & 5. Favent etiam SS. Patres, illi præcipuè qui restiterunt hæresi Pelagianæ, cujus unum ex præcipuis dogmatibus hoc erat: *Infantes, tametsi non baptizati, vitam æternam habent.* Denique id ratio suadet: Nam sine gratia gratum faciente nemo potest videre Deum: Atqui parvuli cum peccato originali decedentes, gratiâ gratum faciente prædiți non sunt, sed eâ in pœnam talis peccati privantur: Ergo puniuntur pœnâ damni, in carentia visionis intuitivæ Dei consistente. Minor est certa, Major probatur. Visio Dei est actus supernaturalis perfectus, imò & omnium perfectissimus: Sed actus supernaturalis non potest, connaturaliter saltem, elici sine natura ejusdem ordinis, ut in tractatu de gratia ostendemus: Ergo sine gratia gratum faciente, quæ est natura ordinis supernaturalis, & quæ in illo ordine gerit vices substantiæ, & principii radicalis actuum supernaturalium, nemo potest videre Deum.

163. In hoc, ut dixi, conveniunt omnes Catholici contra Pelagianos. Sed difficultas est & controversia inter Theologos, an parvuli cum solo originali peccato decedentes, præter pœnam illam damni, in carentia visionis Dei consistentem, pœnam aliquam sensûs patiantur, aut saltem an ipsa pœna damni, quam patiuntur, sit illis causa alicujus mœstitiæ vel doloris? In cujus difficultatis resolutione quatuor invenio diversas Authorum sententias.

164. Prima asserit parvulos decedentes sine baptismo, & cum solo peccato originali ex hac vita migrantes, non solùm in perpetuum Dei visione privari, sed etiam pœnâ ignis æterni puniri, minùs tamen quàm adultos damnatos, eò quòd leviori culpâ adstringantur. Ita docent Gregorius Ariminensis in 2. dist. 30. & 31. Driedo lib. 1. de gratia & lib. arbit. tract. 3. cap. 2. & probabile reputat Albertus magnus in summa tract. 18. Pro hac etiam sententia acriter pugnat Florentius Conrius Minorita, in tractatu edito ad calcem libri Jansenii, *De statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita, secundum mentem B. Augustini*, & ab eodem Jansenio approbato atque laudato lib. 2. de statu naturæ lapsæ cap. 25. in fine. Quo in tractatu contendit Author ille oppositam sententiam, quam à quingentis ferè annis omnes ferè amplectuntur Theologi, esse Pelagianam, & peccatum originale penitùs evacuare.

165. Secunda docet parvulos in peccato originali decedentes, nullâ quidem pœnâ sensûs forè plectendos, aliquam tamen tristitiam de amissione suæ beatitudinis habituros; quæ tristitia pertinet ad ipsam pœnam damni. Hanc tenent Abulensis super cap. 25. Matth. qu. 666. & 671. Bellarminus tomo 1. lib. 6. de amissione gratiæ & statu peccati, cap. 6. & 7. Valentia tomo 2. disp. 6. qu. 17. puncto 4. & probabilem censent Soto, Zumel, Curiel, & alii.

166. Tertia existimat quòd illi parvuli privantur quidem in pœnam peccati originalis beatitudine supernaturali, in clara Dei visione consistente, non tamen beatitudine naturali, sita in cognitione & dilectione Dei ut Authoris naturæ; & addit quod post diem judicii illi super faciem terræ veluti in paradiso quodam terrestri habitabunt, pleni sapientiâ, & virtutibus moralibus instructi, & quod Angelorum consortio, ac visitationibus, ex quibus magnum percipient solatium, sæpè fruentur. Ita Catharinus libro de statu parvulorum decedentium sine baptismo, Albertus Campensis controv. 1. de peccato origin. proximè ad finem, Hieronymus Savanarola in libro de triumpho crucis. Eamque sententiam probabilem putant Salmeron in cap. 5. ad Roman. disput. 48. Salas, & alii ex Recentioribus.

167. Ultima & vera sententia defendit parvulos in peccato originali decedentes, pœnâ quidem damni, in carentia notitiæ intuitivæ Dei, naturalisque beatitudinis consistente, puniri; non tamen pœnâ sensûs, aut interiore dolore seu tristitia, ex carentia boni amissi causatâ. Hanc quoad omnes partes tenent communiter Scholastici cum Magistro in 2. dist. 33. & D. Thoma ibidem qu. 1. art. 1. & 2. & ad Annibal. dist. 34. qu. unic. art. 4. & qu. 5. de malo art. 2. Unde sit

§. II.

Prima ſententia reijcitur teſtimoniis Scripturæ & Sanctorum Patrum.

DIco primò: Parvuli cum ſolo originali decedentes non ſubibunt pœnam gehennæ, & combuſtionis æternæ.

168. Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Apocal. 18. de Babylone mittenda in ſtagnum ignis: *Quantùm ſe glorificauit, & in deliciis fuit, tantùm date illis tormentum & luctum:* Sed parvuli nunquam ſe glorificaverunt, nec deliciosè vixerunt: Ergo non pertinent ad Babylonem, quæ ſola mittenda eſt in ſtagnum ignis. Item Marci 9. de his, de quibus dicitur, *ignis eorum non extinguetur*, dicitur quoque quod *vermis eorum non moritur:* Ergo non torquebit eos ignis, quos non torquebit vermis, ſeu remorſus conſcientiæ: At parvuli, qui nunquam peccaverunt, nihil habent quod eorum conſcientiam remordeat: Ergo nec eos torquebit ignis.

169. Probatur ſecundò ex Innocentio III. in cap. *Majorem* extra de baptiſmo & ejus effectu, ubi dicitur, quod *pœna originalis peccati eſt carentia viſionis Dei; actualis verò peccati pœna, gehennæ perpetuæ cruciatus:* Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia viſionis Dei cum excluſione cruciatûs gehennæ; aliàs eædem pœnæ correſponderent peccato originali, quæ actuali. Eodem modo pœnam peccati originalis à pœnis actualibus diſtinguere videtur Eugenius IV. in litteris unionis Græcorum, cùm definit *Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel ſolo originali decedunt, deſcendere mox in infernum, pœnis tamen diſparibus puniendas*, diſparibus ſcilicet, pro diſparitate peccatorum, ita ut qui in peccato mortali actuali decedunt, puniantur carentiâ divinæ viſionis, atque inſuper pœnis ſenſibilibus ignis & aliorum ſuppliciorum, ſecundùm illud Pſal. 10. *Pluet ſuper peccatores laqueos: ignis, & ſulphur, & ſpiritus procellarum pars calicis eorum*; illi verò qui in ſolo originali decedunt, non patiantur pœnam aliquam ſenſibilem, ſed ſolam pœnam damni, videlicet carentiam divinæ viſionis: non enim intelligi poteſt de diſparitate pœnarum ſecundùm intenſionem; quia ſic etiam peccata actualia pœnis diſparibus puniuntur.

170. Nec te movere debet quod Pontifex ait, animas parvulorum, qui cum ſolo originali decedunt, in infernum deſcendere: nomine enim *inferni* exprimitur limbus infantium, ſicut & limbus Sanctorum Patrum ante paſſionem Chriſti defunctorum, juxta illud Geneſ. 37. quod Jacob mortem filii ſui Joſeph deplorans aiebat: *Deſcendam ad filium meum lugens in infernum.* Unde S. Thomas in 3. diſt. 22. qu. 2. art. 1. in reſponſione ad 2. quæſtionẽ, ſive ad 1. quæſtiunc, ait: *quod quadruplex eſt infernus damnatorum, unus in quo ſunt tenebræ & quantùm ad carentiam divinæ viſionis, & quantùm ad carentiam gratiæ, & eſt ibi pœna ſenſibilis, & hic infernus eſt locus damnatorum. Alius eſt infernus ſupra iſtum, in quo ſunt tenebræ, & propter carentiam divinæ viſionis, & propter carentiam gratiæ: ſed non eſt ibi pœna ſenſibilis; & dicitur limbus puerorum. Alius ſupra hunc eſt, in quo ſunt tenebræ quantùm ad carentiam divinæ viſionis, ſed non quantùm ad carentiam gratiæ: ſed eſt ibi pœna ſensûs, & dicitur purgatorium. Alius magis ſupra eſt, in quo eſt tenebra quantùm ad carentiam divinæ viſionis, ſed non quantùm ad carentiam gratiæ, nequeeſt ibi pœna ſenſibilis; & hic eſt infernus Sanctorum Patrum.*

171. Probatur tertiò concluſio ex SS. Patribus, qui apertè favent noſtræ ſententiæ. In primis enim Gregorius Nazianzenus (cujus, Auguſtino ipſo teſte, tanta fuit authoritas, ut quod ipſe dicit, tota Eccleſia cenſenda ſit ipſius ore pronuntiaſſe) orat. 40. in ſanctum lavacrum, ait *parvulos decedentes ſine baptiſmo, nec gloriam nec ſupplicia habituros.* Quod teſtimonium adeò clarum eſt, ut Nicetas, antiquus ejus commentator, in hanc orationem dicat *Nazianzeni verbis manifeſtum eſſe, quòd hujuſmodi infantes nullis pœnis torquebuntur.*

172. Deinde Author commentarii in Epiſt. Pauli, qui inſcribitur nomine Ambroſii, exponens illud ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors*, ſic habet: *Mors autem diſſolutio corporis eſt, cùm anima ſeparatur à corpore. Eſt & alia mors, quæ ſecunda dicitur, in gehenna, quam non peccato Adæ patimur, ſed ejus occaſione propriis peccatis acquiritur.* Ubi particula, *quam*, refertur ad vocem, *gehenna*, proximè antecedentem, ſenſuſque eſt, gehennam ſive cruciatum ignis æterni non incurri vi ſolius originalis peccati, ſed proprio cujuſque peccato. Nomen enim gehenna in Scriptura cruciatum illum ſignificat, deſumiturque ex Hebræo *Gehennon*, id eſt vallis Ennom, in qua valle filii Iſrael faciebant filios ſuos tranſire per ignem, id eſt comburi in manibus Idoli, tubis interim & tympanis perſtrepentibus, ne parentes eorum ejulatus audirent. Unde Jerem. 7. Dominus ait: *Ædificaverunt excelſa Topheth, quæ eſt in valle filii Ennom, ut incenderent filios ſuos & filias ſuas igni &c.*

173. Nec vim hujus teſtimonii effugit Conrius, reſpondens Auctorem illius commentarii faviſſe Pelagio, & peccatum originale cum illo negaſſe. Nam hic Author ſcripſit priuſquam Pelagii hæreſis naſceretur: ſiquidem explicans hæc verba 1. ad Timoth. 3. *In domo Dei, quæ eſt Eccleſia*, ſic ait: *Eſt quidem mundus totus domus Dei, ſed Dei domus ſpecialis eſt Eccleſia, cujus hodie rector eſt Damaſus:* Sed Damaſus fuit tertius ſummus Pontifex ante Innocentium I. ſub cujus pontificatu hæreſis Pelagii cœpit: Ergo non poteſt ille Author Pelagianus eſſe, & adhærere errori Pelagii; nec etiam peccatum originale negavit, cùm teſte Auguſtino lib. de peccat. meritis & remiſſ. nullus ante Pelagium evacuaverit vim peccati originalis, ſeu illud negaverit.

174. His adjungi poteſt Gregorius Niſſenus, qui in oratione de infantibus, qui immaturâ morte abripiuntur, habet hæc verba: *Immatura mors infantium demonſtrat neque in doloribus & mœſtitia futuros eſſe eos qui ſic vivere deſierunt:* Sed ſi illi pœnam gehennæ & combuſtionis æternæ ſubirent, eſſent in doloribus & mœſtitia: Ergo &c. Addi poteſt Chryſoſtomus in Panoplia Euthimii, quæ contexta eſt ferè ex ſolis ſententiis Chryſoſtomi: nam lib. 2. cap. 22. diſertè aſſeritur, infantes mortuos ſine baptiſmo non eſſe cruciandos pœnâ ignis. Denique D. Bernardus ſerm. 3. de reſurrect. ait: *Tolle propriam voluntatem, & non erit infernus, nihil ardebit in inferno præter propriam voluntatem:*

Atqui infantes eam nunquam habuerunt, cùm peccatum originale non ſit eis voluntarium voluntate propriâ, ſed tantùm alienâ. Ergo non ardebunt in inferno. A

175. Ex his ſanctorum Patrum teſtimoniis, & unanimi ferè Theologorum Scholaſticorum conſenſu, hoc argumentum efficax in favorem noſtræ ſententiæ poteſt deduci. Damnatio infantium ad ignem æternum, tam repugnans videtur clementiæ Dei, & rationi, ut non ſit aſſerenda, niſi evidenter ex divina traditione habeatur: Sed nullam fuiſſe talem traditionem manifeſtè oſtendunt teſtimonia Innocentii III. Eugenii IV. Nazianzeni, Niſſeni, Chryſoſtomi, & Bernardi jam adducta, nec non unanimis ferè conſenſus B Theologorum Scholaſticorum, qui à quingentis circiter annis ſcripſerunt: Ergo &c.

§. III.

Rationes Theologicæ expenduntur.

176. NON deſunt etiam rationes Theologicæ, quibus noſtræ concluſionis veritas ſuadetur. Prima & præcipua, quam D. Thomas locis citatis inſinuat, poteſt ſic proponi. Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna ſenſûs non eſt proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœnâ ſenſûs. Major patet, C Minor probatur primò: quia pœna ſenſûs contingit per paſſionem hujus particularis perſonæ; peccatum autem originale non eſt per voluntatem perſonæ, ſed per voluntatem naturæ: Atqui puniri per paſſionem perſonalem, non eſt proportionatum cum hoc quod eſt peccaſſe voluntate naturæ, & non perſonæ: Ergo pœna ſenſûs non eſt proportionata culpæ originali.

Secundò, Pœna ſenſûs correſpondet peccato ſecundùm converſionem ad bonum commutabile; licèt enim talis pœna etiam averſioni in peccato perſonali repertæ debeatur, hoc tamen provenit ex eo quod talis averſio non eſt pura averſio, ſed aliquid converſionis participat, D quia eſt voluntaria per actum propriæ voluntatis, & ratione hujus participationis debetur illi pœna ſenſûs: Sed in peccato originali non eſt converſio ad bonum commutabile etiam per participationem, cùm tale peccatum non ſit voluntarium per actum propriæ voluntatis, ſed ſolùm per voluntatem capitis: Ergo pœna ſenſûs non eſt proportionata culpæ originali.

Probatur tertiò: Pœna ſenſûs correſpondet culpæ pro delectatione quam cauſat, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum:* Sed in culpa originali nulla delectatio invenitur: Ergo pœna ſenſûs non reſpondet originali peccato, nec habet proportionem cum E illo.

177. Secunda ratio affertur à D. Thoma qu. 5. de malo art. 2. ubi ſic diſcurrit. Ad ea quæ ſunt naturæ ſuæ propria unaquæque perſona per ſeipſam immediatè ordinatur, non verò ad ea quæ ſunt ſupra ejus naturam; unde nihil eſt abſurdi, ſi aliquis patiatur detrimentum in his quæ ſunt ſupra naturam, propter peccatum quod quod non commiſit; ſed non eſſet juſtum quòd illud pateretur in his quæ ſunt naturæ ſuæ propria, propter peccatum alterius: Atqui gratia & viſio Dei ſunt ſupra naturam humanam; bona autem diſpoſitio & habitudo naturæ eſt aliquid ipſi proprium, & connaturaliter debitum: Ergo licèt juſtum & rationabile ſit, poſteros Adæ privari gratiâ & viſione beatificâ in pœnam originalis peccati, quamvis non ſit propria cujuſque voluntate commiſſum; injuſtum tamen & irrationabile videtur, eos combuſtione ignis æterni, quæ integritati naturæ, & bonæ ejus habitudini opponitur, propter illud peccatum puniri.

Tertia ratio: Illa culpa quæ non reddit vituperio & increpatione dignum, à fortiori non reddit dignum pœnâ aliquâ ſenſibili & poſitivâ, cùm hæc acerbior & durior ſit: Sed per originale peccatum nemo fit dignus reprehenſione & vituperio: Ergo nec pœnâ ſenſibili & poſitivâ, ſeu cruciatu ignis æterni. Major patet, Minor probatur ex Auguſtino lib. de duabus animabus cap. 11. ubi apertè docet, eum qui non fecit quod facere non poterat, non eſſe reprehenſione ullâ dignum, & ſubdit hoc ita eſſe cuilibet notum & pervium, ut *illud decantent & in montibus paſtores, & in theatris poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & magiſtri in ſcholis, & Antiſtites in ſacris locis, & in orbe terrarum genus humanum:* At infantes ita contraxerunt peccatum originale, ut non potuerint non contrahere: Ergo ex Auguſtino nullâ increpatione & reprehenſione ſunt digni. Unde inauditum eſt in Eccleſia, quemquam argui quòd naſcendo contraxerit peccatum originale.

Quarta ratio: Eccleſia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem & modum præſcriptum à divina juſtitia in punitione delictorum: Sed Eccleſia nullam pœnam poſitivam imponit pro peccato originali: Ergo nec divina juſtitia ullam ſenſibilem pœnam pro tali peccato taxavit.

§. IV.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

OBICIUNT in primis Adverſarii: Parvulis in extremo judicio dicetur illud Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum:* Sed nomine ignis pœna ſenſûs intelligitur: Ergo illam parvuli ſuſtinebunt.

Confirmatur primò: Apocal. 20 dicitur: *Vidi Thronum magnum & candidum, & ſedentem ſuper eum; & vidi mortuos magnos & puſillos, ſtantes in conſpectu throni, & libri aperti ſunt, & apertus eſt liber vitæ, & qui non eſt inventus in illo, miſſus eſt in ſtagnum ignis.* Sed parvulus non baptizatus non reperitur in libro vitæ: Ergo mittitur in ſtagnum ignis.

Confirmatur ſecundò: Matth. 15. Qui non congregantur in horreum ut triticum, id eſt non admittuntur in cœlum, ſunt zizania comburenda igne: Sed parvuli non baptizati non admittuntur in cœlum: Ergo igne inferni comburuntur.

Confirmatur tertiò: Parvuli ratione peccati originalis dicuntur in Scriptura *filii iræ:* Sed ira Dei, cùm ſit tantùm metaphorica & per effectum, nihil eſt aliùd quàm inflictio pœnæ; non quidem damni, cùm ſit mera privatio, ideòque propriè non infligatur; ſed pœnæ ſenſûs, quæ cùm ſit poſitivus aliquis cruciatus, propriè & per ſe infligitur: Ergo parvuli ratione peccati originalis pœnâ ſenſûs puniuntur.

Ad objectionem reſpondeo cum D. Thoma in 4. diſt. 47. qu. 1. art. 3. ad 3. quòd *Pueri ante*

perfectam ætatem decedentes, in judicio comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam Judicis. Sicut enim non peccaverunt in se, sed in suo capite, ita non oportet quòd judicentur in se, sed in suo capite. Unde verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem æternum*, non dirigentur ad omnes reprobos qui à sinistris Judicis erunt, sed solùm ad adultos; non potest enim ad parvulos spectare causa quæ ibi redditur: *Esurivi, & non dedistis mihi manducare: sitivi, & non dedistis mihi potum &c.* Quòd si aliquis contendat parvulos comparituros esse in judicio, non solùm ut gloriam Judicis videant, sed etiam ut judicentur, sicut insinuare videtur D. Thomas 2. ad Corinth. 5. lect. 5. verba illa Apostoli exponens, *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, & per consequens non solùm ad adultos, sed etiam ad parvulos, verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem æternum*, esse dirigenda: responderi poterit ad objectionem, negando Minorem, nempe quod nomine *ignis æterni* pœna sensûs determinatè intelligatur: nam, ut infra ostendemus, juxta phrasim Scripturæ, nomine *ignis*, quælibet pœna designatur; unde hoc nomine Christus pœnam damni pro parvulis, & pœnam damni & sensûs pro adultis significavit.

184. Ad primam confirmationem dicendum, locum illum Apocalipsis, objectum ab Adversariis, manifesto dolo ab illis mutilari: nam post verba in objectione adducta, hæc immediatè sequuntur, *Et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris, secundùm opera ipsorum &c.* Quæ verba manifestè demonstrant, Joannem loqui tantùm de adultis, secundùm opera sua bona vel mala judicandis, quando subdit, *Et qui non est inventus in illo* (libro vitæ) *missus est in stagnum ignis.* Nec obest quod ait, *magnos & pusillos*: nam ut rectè notat Cornelius in hunc locum, per *pusillos* intelligit non ætate aut staturâ, sed dignitate & gradu exiguos, id est viles & abjectos, ut sunt servi, rustici, ancillæ, &c.

185. Ad secundam confirmationem dicatur, zizania quæ comburentur igne, illa esse quæ creverunt usque ad messem, id est reprobos qui malè operati sunt usque ad mortem, inter quos non sunt infantes, qui nulla mala opera exercuerunt.

186. Ad tertiam respondeo Deum non tantùm iram suam ostendere infligendo pœnam sensibilem, sed etiam excludendo in æternum à suo regno. David enim 2. Regum 14. iram suam adversùs Absalonem maximè ostendit, cùm prohibuit ne ipsius conspectu frueretur: unde ipse Absalon dicebat amico suo Joab, *Quare veni de Gessur? melius erat ibi esse: obsecro ergo ut videam faciem Regis; quod si memor est iniquitatis meæ, interficiat me.* Item Reges hujus sæculi, nobiles à suo palatio excludendo, suam adversùs eos iracundiam satis superque manifestant: adeòque etiamsi parvuli, cum solo originali decedentes, non afficiantur pœnâ sensûs, possunt tamen dici *filii iræ*, propter privationem visionis, seu pœnam damni.

187. Objiciunt secundò Adversarii quædam testimonia SS. Patrum, quæ apertè militare videntur contra nostram sententiam: nam D. Augustinus serm. 14. de verbis Apostoli, affirmat parvulos sine baptismo decedentes ituros in ignem æternum, juxta sententiam Domini, Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum.* Similiter Author libri Hypognost. dicit quòd parvuli decedentes sine baptismo, experientur gehennam ignis. Item Fulgentius lib. de fide ad Petrum cap. 17. refertur in canone *firmissimè* de consecrat. dist. 4. hæc ait: *Firmissimè crede, & nullatenus dubites, non solùm homines ratione utentes, verùm etiam parvulos, si sine Sacramento baptismi de hoc sæculo transeunt, ignis æterni supplicio puniendos.* Denique D. Gregorius 8. moral. dicit de his quos à culpa originali Sacramenta non liberant: *Licèt ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt.* Et lib. 9. inquit quod *Judex ille districtus, ut suâ animadversione trucidat quos culpa propriæ actionis damnat; sic & illos in æternum percutit, quos reatus arbitrii non adducit.*

188. Respondeo primò, juxta phrasim Scripturæ & SS. Patrum, nomine *ignis* quamlibet pœnam significari, ut docet Augustinus qu. 9. in Jesue, & patet ex illo Psalmi 65. *Transivimus per ignem & aquam, & eduxisti nos in refrigerium:* Unde quando idem S. Doctor, & alii Patres, docent pueros sine baptismo decedentes torqueri, metaphoricè loquuntur, & nomine *ignis*, pœnam damni significant. Ita affirmant S. Thomas qu 5. de malo art. 2. ad 1. & in 2. dist. 33. qu. 2. art. 1. ad 1. & Glossa in cap. *nulla* de consecr. dist. 4. ubi non aliam pœnam assignans infantibus sine baptismo decedentibus, quàm tenebras, id est privationem visionis Dei, subdit: *Et hæc carentia est pœna ignis, de qua intelligendus est canon, firmissimè, desumptus ex Fulgentio.*

189. Hanc verò interpretationem esse legitimam, & menti SS. Patrum consonam, suaderi potest: Primò quia in his locis agebant contra Pelagianos, asserentes parvulos sine baptismo morientes esse quidem excludendos à regno cœlorum, non tamen à vita æterna, sed beatitudine esse donandos: unde intentum Augustini loco citato erat suadere, parvulos sine baptismo decedentes non pervenire ad æternam beatitudinem, sed ab ea excludi; quod sufficienter convincitur, nomine ignis, combustionis, & cruciatus intelligendo æternum supplicium, seu pœnam æternam damni, cum qua æterna fœlicitas nequit componi. Secundò quod SS. Patres adducti docent de pœna parvulorum sine baptismo decedentium, id asserunt pertinere ad fidem, ut constat ex loco citato Fulgentii, ubi ait, *Firmissimè crede, & nullatenus dubites &c.* Nullus autem sine manifesto errore asserere potest hoc esse fidei, quòd prædicti parvuli æternum cruciabuntur pœnâ sensûs, sive tormento ignis, sed solùm quòd sint damnati, & æternum puniendi pœnâ damni. Tertiò si D. Augustinus in rigore accipiatur, secum conciliari non poterit: nam aliis in locis, satis apertè docet parvulos nullam pœnam sensûs sustinere.

190. Respondeo secundò, Augustinum valde fuisse anxium & dubium in hac materia, & modò in unam, modò in alteram partem declinasse: quod patet, tum quia Epistola 28. ad Hieronymum suam hac in re hæsitationem & dubitationem manifestè declarat, his verbis: *Cùm ad pœnas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio:* Tum etiam quia disputans contra Pelagianos, virtualiter & per consequentiam asserit se non audere dicere, quòd parvuli non baptizati æterno igne puniantur; ait enim lib. 5. contra Julian. cap. 8. *Non dico parvulos sine Christi baptismo morientes, tantâ pœnâ esse plecten-*

plectendos, ut eis non naſci potiùs expediret. Et A paulò infra: *Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui ſolùm habent originale peccatum, in damnatione omnium leviſſima futuros? Quæ, qualis, & quanta erit, quamvis definire non poſſim, non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli eſſent, quàm ut ibi eſſent, potiùs expediret.* Quibus verbis non ſolùm ſuam hac in re dubitationem & anxietatem declarat, ſed etiam magis propendet & inclinat in noſtram ſententiam: docet enim hanc Chriſti Domini de proditore Juda ſententiam, *melius erat illi ſi natus non fuiſſet*, non poſſe parvulis accommodari: quod falſum eſſet, ſi illi pœnâ ignis torquerentur; nam licèt non eſſe ſecundùm ſe non ſit appetibile, utpo- B te pura boni privatio, benè tamen inquantum eſt alleviativum cruciatûs & pœnæ, ut docet D. Thomas in ſupplem. qu. 98. art. 3. Item ſubdit Auguſtinus, tales parvulos *eſſe in damnatione omnium leviſſima futuros*; quod non eſſet verum, ſi aliquam pœnam ſenſûs ſuſtinerent: è contra verò ſi à pœna ſenſûs immunes ſint, mitior procul dubio & tolerabilior erit eorum damnatio.

191. Addo quod idem S. Doctor lib. 3. de lib. arbit. cap. 23. ait quod *Sicut vita eſſe potuit media inter rectè factum atque peccatum, ita & poteſt dari ſententia Judicis media inter præmium atque ſupplicium:* Sed ſi parvuli paterentur pœnam damni & ſenſûs, illorum ſententia non eſſet media inter præmium & ſupplicium, ut de C ſe patet: Ergo ex mente Auguſtini, parvuli ſolâ pœnâ damni puniuntur.

192. Nec valet ſi dicas, ſententiam parvulorum ideò ab Auguſtino mediam inter præmium & ſupplicium conſtitui, quia mitiori pœnâ quàm adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos unus mitiùs alio punitur, & homines mitiori pœnâ quàm Dæmones regulariter loquendo ſunt puniendi; & tamen nemo dicet adultum mitiori pœnâ puniendum, vel auditurum mediam ſententiam inter præmium & ſupplicium. Ergo ſi parvuli pœnam ſenſûs & damni paterentur, malè Auguſtinus aſſereret mediam eſſe inter præmium & ſupplicium par- D vulorum ſententiam.

193. Objicies tertiò: Parvuli in hac vita puniuntur pœnâ ſenſûs: Ergo & in alia. Antecedens conſtat ipsâ experientiâ, quâ videmus parvulos in hanc lucem prodeuntes, morbis, doloribus, morti, aliiſque præſentis vitæ miſeriis eſſe obnoxios. Conſequentia verò probatur: Si parvuli pœnâ ſenſûs in hac vita punirentur, & poſt mortem eſſent ab illa immunes, ſequeretur eos eſſe melioris conditionis poſt mortem, quàm ante mortem: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud.

194. Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Parvuli E in hac vita puniuntur pœnâ ſenſûs, per accidens, concedo Antecedens: per ſe, nego Antecedens, & Conſequentiam.

Explicatur ſolutio: Mors & alii corporales defectus non ſunt pœna per ſe taxata pro culpa originali, ſed tantùm carentia originalis juſtitiæ, quæ immortalitatem & impaſſibilitatem præſtabat, ac proinde illâ ſublatâ, ſequuntur mors & ærumnæ temporales ſeu corporales, in virtute agentium naturalium: in alia autem vita nihil aget virtute naturæ, ſed ſecundùm ordinem divinæ juſtitiæ, ſive in animam, ſive in corpus: quare ut pœna ſenſibilis reſponderet in alia vita originali peccato, deberet hoc fieri ex ordinatione divina, prædictam pœnam taxante, & deſtinante per ſe ad illius punitionem. Unde ad probationem conſequentiæ, neganda eſt ſequela Majoris: licèt enim parvuli in hac vita corporales ærumnas ſuſtineant, & poſt mortem ſint ab illis immunes, non tamen ſequitur eos eſſe melioris conditionis poſt mortem, quàm ante mortem; quia melius eſt omnes ſuſtinere miſerias cum aptitudine ad videndum Deum, & illo fruendum, quàm omni calamitate poſitivâ carere, ſine hujuſmodi aptitudine.

Objicies quartò: Si tantùm pœna damni debetur originali peccato, ſequitur quod adul- 195.
tus, qui decedit ex hac vita cum peccato originali & actuali mortali, non meretur plus pœnæ, quàm ille qui moritur cum ſolo actuali mortali: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Per peccatum actuale mortale adultus incurrit totalem privationem viſionis beatæ: Ergo ſi peccato originali pœna tantùm damni, ſeu privatio viſionis beatæ, debeatur, non plus incurrit pœnæ, qui cum peccato originali & actuali mortali decedit, quàm qui moritur cum ſolo originali.

Reſpondeo morientem cum peccato originali 196.
& actuali ſimul, mereri plus pœnæ damni intenſivè quodammodo, quia meretur pœnam damni duplici titulo totali, & pœna damni intenditur moraliter, quando ex multiplici titulo tanquam cauſa totali debetur: quemadmodum, ut ait D. Thomas in 4. diſt. 18. qu. 2. ar. 3. in fine, magis excommunicatus eſt qui committit plura & diverſa peccata, quorum ſingulis annexa eſt major excommunicatio, quamvis quælibet major excommunicatio ſit totalis privatio bonorum communium Eccleſiæ.

Objicies ultimò: Veniale peccatum, quod 197.
levius eſt originali, in altera vita punitur pœnâ ſenſûs: Ergo multò magis originale eâdem pœnâ punietur.

Sed nego conſequentiam, & paritatem: nam peccatum veniale, quamvis ſit levius originali, eſt tamen voluntarium voluntate propriâ, & habet aliquam converſionem & delectationem inordinatam, ſecùs autem peccatum originale: unde cùm pœna ſenſûs correſpondeat propriæ voluntati, & converſioni ac delectationi inordinatæ, non mirùm ſi illud in altera vita pœna ſenſûs puniatur, iſtud verò ſolâ pœnâ damni.

§. IV.

Refellitur opinio Bellarmini.

DIco ſecundò, pueros cum originali ex hac vita migrantes, nullo affici dolore, vel triſtitia interiori, ob carentiam beatificæ viſionis. Ita D. Thomas locis ſupra citatis.

Probatur primò ex SS. Patribus: nam Grego- 198.
rius Niſſenus ſupra relatus ait, quod *immatura mors infantium demonſtrat neque in doloribus & mœſtitia futuros eſſe eos, qui ſic vivere deſierunt.* Et Auguſtinus loco ſupra citato aſſerit pœnam, quâ punitur originale peccatum, omnium mitiſſimam eſſe; quod eſſet falſum, ſi ratione beatitudinis amiſſæ parvuli dolorem & triſtitiam interiorem ſentirent: ut enim docet Chryſoſtomus homil. 24. in Matth. & homil. 47. ad populum Antioch. dolor quem damnati ſentiunt ob amiſſam beatitudinem, major eſt dolore ſenſibili ab igne inferni cauſato.

199. Confirmatur : Augustinus ibidem profitetur se non audere asserere, *parvulos sine baptismo morientes tantâ pœnâ esse plectendos, ut eis non nasci potiùs expediret :* Nam si illi ex amissâ beatitudine dolorem & mœstitiam interiorem sentirent, melius ipsis esset omnino non esse, cùm talis dolor non possit non esse gravis, imò teste Chrysostomo citato, major sit dolore sensibili per pœnam sensûs incusso : Ergo juxta doctrinam SS. Patrum, pueri cum originali ex hac vita migrantes, non afficiuntur dolore aut tristitiâ interiori, ob amissam beatitudinem.

200. Ratio etiam id suadet : nam ut discurrit D. Thomas in 2. dist. 83. qu. 2. art. 2. *Ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis, sed tantùm ex eo quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit. Sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non possit volare sicut avis, vel quia non est rex, vel imperator, cùm sibi non sit debitum ; affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Quia ergo omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur ; ideò si ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quòd vitam æternam haberent : quia neque eis debebatur ex principiis naturæ, cùm omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur : & ideò nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ ; imò magis gaudebunt de hoc quod participabunt multùm de divina bonitate, & perfectionibus naturalibus.*

201. Dices : Tales parvuli habuerunt ad ipsam beatitudinem, proportionem, & ordinationem in Adamo, in quo eorum voluntates interpretativè continebantur : Sed hoc sufficit ut de illius jactura doleant : Ergo hæc ratio D. Thomæ non convincit.

202. Confirmatur : Si quis patrimonio privetur ob parentis delictum, non minùs dolet, quàm si propriâ culpâ exhæredetur ; & tamen tunc patrimonium non fuit in illius potestate, sicut nec culpa parentis : Ergo amissio boni non existentis in subjecti potestate, dolorem rationabilem excitat.

203. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem : Sapientes enim, qui à passionibus non moventur, sed sola ratione ducuntur (cujusmodi erunt pueri illi) non dolent de amissione, vel de non adeptione bonorum, quæ sibi gratis promissa sunt, quando per ipsos non stat quominus ea recipiant ; reputant enim illa ac si promissa sibi non fuissent. Unde S. Thomas ibidem in 2. argum. *sed contra*, sic ait : *Recta ratio non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur ; propter quod Seneca probat, quod perturbatio in sapientem non cadit : Sed in pueris est ratio recta, nullo actuali peccato obliquata : Ergo non turbabuntur de hoc quod talem pœnam* (carentiam scilicet visionis Dei) *sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.*

204. Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam & paritatem : Ratio discriminis est, quia ad propriun patrimonium quilibet est ordinatus, habetque naturale jus ad illud, & ideò sive alienâ, sive propriâ culpâ, aliquis exhæredetur, rationabiliter dolet : ad gloriam autem habendam nullum jus præcessit in parvulis, vel si præcessit, dependebat omnino ab extrinseco ; & ideò amissam beatitudinem non possunt tristari rationabiliter.

Nec displicet quod aliqui Theologi addunt, nimirum admisceri ibi divinæ providentiæ suavitatem, quæ parvulos illos in suo statu sub tranquillitate conservat. Quam providentiæ suavitatem quotidie experimur : videmus enim pauperculos frusto panis contentos, & in rigida etiam hyeme, licèt seminudos & frigore algentes, alacres tamen & pacatos esse, dum vident nobiles ejusdem naturæ, divitiis & deliciis redundantes.

§. V.

Sententia Catharini confutatur.

205. DIco tertiò : Parvuli cum peccato originali decedentes, post diem judicii, non erunt beati beatitudine naturali.

Probatur primò conclusio : Beatitudo naturalis non est compossibilis cum aversione à Deo ut conditore naturæ ; sicut nec supernaturalis cum aversione à Deo ut authore supernaturali : Atqui parvuli ratione culpæ originalis sunt aversi à Deo, nedum ut authore gratiæ, sed etiam ut naturæ conditore ; tum quia una aversio sine alia nequit subsistere, ut frequentiùs Theologi docent ; tum etiam quia peccatum capitale Adami, quo parvuli sunt inquinati, utramque aversionem continebat, & consequenter utraque fuit per originem traducta : Ergo non sunt beati beatitudine naturali.

206. Dices : D. Thomas in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. ad 5. ait : *Quamvis pueri non baptizati sint separati à Deo, quantùm ad illam conjunctionem quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, imò ipsi conjunguntur per participationem naturalium bonorum, & ita de ipso gaudere poterunt naturali cognitione & dilectione :* Sed cum dilectione naturali non potest stare aversio à Deo ut conditore naturæ : Ergo parvuli ratione culpæ originalis non sunt aversi à Deo ut authore naturæ.

207. Respondeo D. Thomam non loqui de dilectione naturali amicabili, efficaci, & perfecta, quæ sola cum aversione à Deo ut authore naturæ incompossibilis est, sed de dilectione naturali, quæ fertur in Deum, prout est essendi naturale principium, quæ cum aversione à Deo ut fine ultimo naturali stare potest, ut patet in Dæmonibus, qui Deum, prout est essendi naturale principium, plusquam seipsos diligunt, sicut demonstrat D. Thomas 1. p. qu. 60. art. 5. & tamen ab ipso ut fine ultimo tam naturali quàm supernaturali aversi sunt.

208. Probatur secundò conclusio : Parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manebunt perpetuò inclusi in loco tenebroso, nempe in limbo, eique alligati : Sed cum tali detentione & alligatione stare non potest naturalis fœlicitas ; illa enim omnium bonorum naturalium aggregationem, & omnium malorum & incommoditatum exclusionem importat : Ergo illi parvuli non erunt naturali fœlicitate beati. Minor patet, Major autem probatur primò ex Augustino serm. 14. de verbis Apostoli, ubi expressè docet non esse locum medium inter regnum & infernum : Sed parvuli post judicium non

erunt in loco regni, scilicet in cœlo empyreo: Ergo erunt in inferno, seu in limbo, qui, ut supra annotavimus, nomine inferni in Scriptura & SS. Patribus nuncupatur.

208. Confirmatur ex concilio Florentino supra citato, asserente *animas eorum qui in solo peccato originali, vel mortali actuali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas*: Sed nulla est ratio cur ex eo loco post ultimum magni judicii diem liberandæ sint, cùm post hanc vitam non sit locus misericordiæ, sed justitiæ; & Eccli. 11. scriptum sit, *Ubicumque ceciderit lignum, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem, ibi erit*; quem locum Hieronymus in commentario, & alii communiter exponunt de hominibus, qui in eo statu perpetuò erunt, in quo illos mors invenerit: Ergo parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, post diem judicii in limbo manebunt inclusi, & huic tenebroso loco in perpetuum erunt alligati. Unde Anselmus lib. de conceptu Virgin. cap. 22. versùs finem, ait, *Post diem judicii nullus erit Angelus aut homo, nisi aut in regno Dei, aut in inferno.*

Secundò Major principalis suaderi potest ex communi doctrina Theologorum, asserentium quod post universale judicium omnia elementa suum situm naturalem possidebunt, ita ut ignis supra aërem, aër supra aquam, & hæc supra terram sit, terraque aquis omnino cooperta maneat. Cùm enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret terram, ut natura ejus postulare videbatur, ac deinde jussu Dei in locum unum congregata fuerit, ut supereesset locus in terra generationi animantium & plantarum, generatione istâ cessante cum motu corporum cœlestium, ratio ipsa & natura rerum postulat, ut aqua ad locum pristinum revertatur, totamque superficiem terræ cooperiat. Ergo infantes post universale judicium non habitabunt super faciem terræ, ut docent Adversarii (nisi in aquis ad instar piscium natare dicantur, quod ridiculum est) sed in loco subterraneo & tenebroso inclusi manebunt.

Tertiò probatur eadem Major: Ex communi Theologorum sententia judicium particulare cujuslibet, & judicium universale, eandem sententiam continent: Sed animæ parvulorum cum peccato originali decedentium, in particulari judicio destinantur ad limbum: Ergo post universale judicium in eodem loco manebunt.

209. Denique suaderi potest conclusio ex duplici inconvenienti & absurdo, quod sequitur ex Catharini sententia: Nam si verum esset quod ipse scribit, parvulos, cum originali peccato decedentes, post diem judicii non solùm carituros omni dolore, tum interno, tum externo, sed etiam fore beatos ac fœlices, & in quodam veluti terrestri paradiso perpetuò vitam acturos, plenos sapientiâ & virtutibus, suâ sorte optimè contentos, Deum toto corde diligentes & laudantes, Angelorum denique consortio & revelationibus sæpè fruentes; si hæc, inquam, vera essent, sequeretur in primis illos parvulos in universali judicio transituros de non beatis in beatos beatitudine naturali; cùm enim ante illud in tenebroso limbi carcere essent inclusi, beatitudine naturali, quæ cum detentione & alligatione ad hunc locum stare nequit, frui non poterant. Sequeretur deinde illos melioris conditionis esse, quia peccaverunt in Adamo, quàm si in puris naturalibus decessissent; non enim tanta bona debentur hominibus in puris naturalibus in infantia decedentibus: unde parvuli isti præmium & commodum ex peccato originali referrent: At hæc non solùm videntur absurda, sed etiam Pelagianorum errori affinia: Ergo &c.

§. VI.

Solvuntur objectiones.

210. OBJICIES primò: Parvuli ob culpam originalem nullâ tristitiâ afficiuntur, ut §. præcedenti ostendimus: Sed si in pœnam illius naturali fœlicitate privarentur, non possent non tristari de ejus privatione; cùm eam ut sibi possibilem cognoscerent: Ergo ob culpam originalem non privantur naturali beatitudine.

211. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam licèt demus quòd parvuli cognoscant naturalem beatitudinem, ut sibi possibilem, non tamen cognoscunt se fuisse ad illam ordinatos; cùm ordinatio ad æternam fœlicitatem naturalem non sit homini ab intrinseco debita, sed ex gratuita Dei voluntate proveniat: nullus autem, si sit rectæ rationis, affligitur ex hoc quod caret aliquâ perfectione sibi indebitâ, & ad quam ab intrinseco, & ex sua natura non est ordinatus, ut docet D. Thomas loco supra citato.

212. Objicies secundò: Deus in resurrectione, non obstante culpâ originali, concedet infantibus plura dona gratuita, ut immortalitatem, impassibilitatem, & quantitatem seu magnitudinem quam habituri essent, si ad adultam ætatem perveniissent: Ergo non denegabit illis naturalem beatitudinem.

Sed nego consequentiam, & paritatem: nam dona illa non sunt cum peccato originali incompossibilia, naturalis autem beatitudo cum illo stare non potest; quia, ut in prima probatione dicebamus, beatitudo naturalis importat conversionem in Deum, ut authorem naturæ, peccatum verò originale à Deo nedum ut authore gratiæ, sed etiam ut conditore naturæ avertit, ut ibidem ostendimus.

213. Objicies tertiò contra secundam probationem nostræ conclusionis: Si parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manerent post diem judicii perpetuò inclusi in limbo, eique alligati, pœnam sensûs paterentur: Sed hoc dici nequit, ut §. 2. fusè ostendimus: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: nam ut docuimus in tractatu de Angelis disp. 14. art. 2. pœna sensûs, quam dæmones & animæ separatæ patiuntur, est per alligationem ad ignem: Ergo si parvuli limbo alligati sint, pœnâ sensûs torquebuntur.

214. Respondeo primò negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: pœna sensûs, quam dæmones & animæ separatæ patiuntur, est per alligationem ad ignem, ut activè detinentem spirituales substantias, & occupantem contrariè, concedo Antecedens: solùm ut formaliter locantem, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam parvulorum animæ, etsi in limbo detineantur ut formaliter locante, non tamen contrariè occupantur ab illo ne Deum videant, nec activè detinentur à tali loco, sed à Deo negante concursum ad exeundum, & ideò non sustinent pœnam sensûs, quâ ab igne cruciantur Dæmones & animæ

adultorum, consistente non in hoc quod ignis A locet formaliter, sed in eo quod contrarie occupet, & activè detineat. Solutio est D. Thomæ qu. 26. de verit. art. 1. ad 11. ubi sic ait: *Dicendum quod in pueris propter defectum gratiæ est sola carentia divinæ visionis, sine aliquo contrario impediente activè; sed damnati in inferno non solùm privantur divinâ visione propter defectum gratiæ, sed impediuntur quasi per contrarium, per hoc quod circa pœnas corporales occupantur.* Ponderanda sunt illa verba, *sine aliquo contrario impediente activè*, quibus apertè indicatur, parvulorum animas non pati pœnam sensûs, quam damnati sustinent in inferno, quamvis detineâtur in limbo; quia locus iste non detinet activè animas parvulorum, ignis autem B activè detinet & contrariè occupat animas adultorum & dæmones. Ignis ergo cruciat, non quia locat (quod illi naturaliter convenit) sed quia activè detinet animas in se locatas, ut divinæ justitiæ instrumentum: limbus autem non torquet animas parvulorum, quia solùm habet illas locare, non activè detinere, nec occupare contrariè.

Secundò cum eodem S. Doctore ibidem in resp. ad 5. dici potest, quod etsi animæ parvulorum in peccato originali decedentium detineantur in limbo, eique alligentur, ex hoc tamen nullam pœnam sensûs patiuntur; quia non apprehendunt illum locum, & talem detentionem & alligationem, ut sibi disconvenientem, C & nocivam, subindeque ex illa non tristantur, nec ei reluctant: è contra verò Dæmones, & animæ adultorum, pœnam sensûs patiuntur ab igne tartareo cui alligantur, quia cùm talem alligationem apprehendant ut nocivam, & ipsorum libertati contrariam & disconvenientem, ex ea valde tristantur & affliguntur, ut eleganter explicat Caietanus tomo 3. opusc. in oratione de hac materia, habita coram Julio 11. Summo Pontifice.

§. VII.

Corollaria notatu digna.

215. EX dictis in hoc articulo habetur in primis, infantes cum peccato originali ex hac vita migrantes, nullâ pœnâ positivâ puniendos esse, sed tantùm pœnis privativis, carentiâ scilicet gloriæ, & beatitudinis naturalis, absque eo quod ex duplici illa privatione dolorem aliquem internum seu tristitiam patiantur. D

216. Habes etiam ex dictis, tales parvulos futuros quoad corpora integros, nec aliquâ perfectione corpori connaturaliter debitâ carituros, subindeque eos in generali resurrectione accepturos à Deo quantitatem seu magnitudinem, quam habituri essent, si ad adultam ætatem pervenissent, ut de omnibus etiam damnatis adultis docet D. Thomas in 4. dist. 44. qu. 3. art. 1. quæstiunc. 1. & probat ex eo quod corporum resurrectio est opus divinæ virtutis; Dei autem perfecta sunt opera. E

217. Colliges tertiò, illos parvulos post resurrectionem fore immortales & incorruptibiles, non quidem ab intrinseco, sed ab extrinseco, ratione divinæ providentiæ & justitiæ, quæ illorum resurrectionem ac reunionem animæ cum corpore ordinabit ad hoc ut totum suppositum, quod originalem culpam contraxit, pœnam æternam damni sustineat; ex hoc enim solo fine immortalitate donabuntur. Illis etiam competet impassibilitas, non ratione dotis, quâ corpora Beatorum fruentur, nec ex defectu potentiæ ad patiendum, ut docet D. Thomas qu. 5. de malo art. 2. ad 5. sed ex defectu exterioris agentis: nam post resurrectionem nullum corpus aget in alterum ad corruptionem inducendam, sed solùm erit actio ad puniendum ex ordinatione divinæ justitiæ, & quia parvulorum corporibus non debetur pœna sensibilis, nullum corpus aget in illa.

218. Inferes quartò, quod illi parvuli erunt impeccabiles, non ab intrinseco ratione alicujus supernaturalis doni, sed ab extrinseco, nempe ex Dei providentia, subtrahente concursum ad omne materiale peccati, ratione statûs in termino; in quo ut ait D. Thomas qu. 5. de malo art. 3. in corp. non mutatur voluntas à dispositione quam habuit in via, atque adeò cùm infantes mortui ante rationis usum, nullam inordinatam dispositionem actualem habuerint, ad suavem Dei providentiam spectat, ut non sinat illos post mortem in affectus inordinatos prorumpere.

219. Inferes quintò, quod animæ illorum parvulorum aliqua objecta naturalia cognoscent per species à Deo infusas in statu separationis: nam omnium cognitionem animabus illis denegare, improbabile censuit D. Thomas in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. in corp. Dei etiam ut conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt; non tamen adeò perfectam, quòd ad beatificandum illas beatitudine naturali sufficiat.

220. Inferes ultimò, quod illi parvuli Deum naturæ authorem diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim stare nequit cum aversione à Deo conditore naturæ, inclusa in peccato originali) sed dilectione quæ fertur in Deum prout est essendi naturale principium, ut antea exposuimus.

DISPVTATIO VIII.

De effectibus peccati.

Ad quæstionem 85. & duas sequentes.

POSTQVAM Divus Thomas egit per plures quæstiones de causis peccati, tam interioribus, quàm exterioribus, quæst. 85. & duabus sequentibus disputat de ejus effectibus, qui sunt diminutio boni naturalis, defectus naturales, macula, & reatus pœnæ: de quibus in hac disputatione nobis incumbit agendum.

ARTICVLVS PRIMVS.

An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum?

SVPPONO primò, naturæ rationali, ex eo 1. quod rationalis est, inditam esse non modò capacitatem, sed etiam inclinationem & propensionem ad bonum honestum, quod est bonum rationi consonum. Ratio est, quia unamquamque naturam consequitur per se inclinatio

ad bonum ipſi conſonum & proportionatum : A Sed naturæ rationali, quæ ratione regitur, per ſe conſonat bonum ipſius rationis, quod bonum honeſtum dicitur : Ergo naturæ rationali indita eſt inclinatio & propenſio ad bonum honeſtum.

2. Suppono ſecundò, inclinationem illam eſſe duplicem : unam remotam & radicalem, quæ eſt ipſa ſubſtantia animæ rationalis, ut habet rationem naturæ, & principii radicalis & mediati operationum rectarum : aliam proximam, quæ invenitur in potentiis quæ ab illa dimanant, ut principia proxima & immediata talium operationum. Hujuſmodi autem potentiæ ſunt præcipuè intellectus & voluntas : quamvis B etiam in ipſo appetitu ſenſitivo, ut participante aliquid rationis, ob conjunctionem quam habet cum parte rationali (juxta dicta diſp. 5. art. 2.) imperfectè talis inclinatio reperiatur ; unde ut ſit completa & perfecta, adduntur habitus virtutum moralium, qui in tali appetitu ſubjectantur.

3. Suppono tertiò, dupliciter fieri poſſe ut inclinatio alicujus potentiæ diminuatur : primò intrinſecè & ex parte ſubjecti, ſubtrahendo ab eo aliquid entitatis, vel intenſionis, ſicut diminuuntur habitus quando remittuntur : ſecundò extrinſecè & ex parte termini, integra manente ſubjecti entitate, quatenus ſuper- C venientibus aliquibus impedimentis, potentia removetur ab attingentia vel conſecutione termini in quem erat inclinata : quò enim potentia ratione impedimentorum magis fuerit ab aliquo actu impedita & remota, eò fit minor inclinatio & habilitas ejus ad talem actum. His præmiſſis

4. Dico primò, inclinationem naturalem hominis ad bonum honeſtum minui per peccatum, non quidem intrinſecè & quoad entitatem, ſed extrinſecè, ponendo ſcilicet obſtaculum & impedimentum, ne ita promptè & expeditè ad tale bonum perveniat. Ita D. Thomas hîc D art. 1. ubi ſic ait : *Cùm peccatum ſit contrarium virtuti, ex hoc ipſo quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod eſt inclinatio ad virtutem.* Et art. 2. loquens de inclinatione hominis ad bonum honeſtum, dicit quod *dupliciter intelligi poteſt ejus diminutio : uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini.* Et addit : *Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eò quòd peccatum non diminuit ipſam naturam, ut ſupra dictum eſt ; ſed diminuitur ſecundo modo, inquantum ſcilicet ponitur impedimentum per tingendi ad terminum.*

5. Probatur etiam concluſio ratione. Et in primis quòd inclinatio naturalis ad virtutem, ſeu ad bonum honeſtum, non minuatur intrinſecè E per peccatum, manifeſtum eſt ; cùm neque ſubſtantia animæ, neque ejus proprietates, intellectus & voluntas, poſſint diminui intrinſecè & quoad entitatem, utpote immortales & incorruptibiles. Quod verò minuatur extrinſecè & per appoſitionem impedimenti, non minùs evidens eſt, quia per peccatum acquiritur prava diſpoſitio inclinans ad bonum inhoneſtum : Sed iſta diſpoſitio eſt impedimentum ſeu obſtaculum, quo homo impeditur ne de facili feratur ad bonum honeſtum, & rationi conſonum : Ergo inclinatio naturalis ad bonum honeſtum, peccando minuitur extrinſecè, & per appoſitionem impedimenti.

Hæc ratio ſolùm procedit de peccato actuali, 6. quod in aliquo poſitivo conſiſtit. De originali verò, quod ſupra diximus in ſola juſtitiæ originalis privatione conſiſtere, poteſt ſic oſtendi. Peccatum originale, auferendo juſtitiam originalem, avertit hominem ab ultimo fine : Sed homo ſic averſus non eſt ita promptus ad rectè operandum : Ergo per peccatum originale minuitur promptitudo, habilitas, & inclinatio naturæ rationalis ad bonum honeſtum. Major patet, Minor probatur. Eodem modo ſe habet ultimus finis in operabilibus, quo prima principia in ſpeculativis, ut paſſim docent Ariſtoteles & D. Thomas : Sed intellectus carens aſſenſu præmiſſarum, non eſt ita habilis & promptus ad aſſentiendum concluſionibus, ſicut dum aſſenſu præmiſſarum inſtructus eſt, utpote cùm per illum ultimò compleatur ad aſſentiendum concluſioni : Ergo nec voluntas averſa ab ultimo fine, ita prompta & expedita eſt ad bonum honeſtum proſequendum, ſicut dum ultimo fini adhæret.

Confirmatur : Peccatum originale auferendo 7. juſtitiam originalem, cujus fræno potentiæ hominis ab inordinatis motibus compeſcebantur, & à malo prohibebantur, indirectè, & ſicut removens prohibens, cauſa eſt ut tales potentiæ effrænatè in ſua objecta tendant, & in motus illicitos prorumpant, maneantque proinde debilitatæ, & minùs habiles ad bonum honeſtum, ut docet D. Thomas ſupra quæſt. 82. art. 1. ad 3. ubi recenſet quatuor vulnera naturæ ex peccato originali cauſata, nimirum ignorantiam in intellectu, malitiam in voluntate, infirmitatem in irascibili, & concupiſcentiam in concupiſcibili ; de quibus egimus in tractatu de homine & variis ſtatibus naturæ humanæ, diſp. 4. ar. 2. ibique art. 3. oſtendimus, hominem in ſtatu naturæ lapſæ minores habere vires ad proſecutionem boni honeſti, quàm habuiſſet in ſtatu naturæ puræ, ſi in eo fuiſſet conditus : Ergo peccatum originale, indirectè ſaltem, & tanquam removens prohibens, minuit inclinationem naturalem hominis ad bonum honeſtum, & rationi conſonum.

Dico ſecundò : Per peccatum, ſive originale, 8. ſive actuale, non tollitur omnino inclinatio naturalis ad bonum honeſtum. Ita D. Thomas hîc art. 2. & omnes Catholici, contra Hæreticos hujus temporis, aſſerentes hominem per peccatum originale libertatem ad benè agendum, ſubindeque omnem ad bonum honeſtum & rationi conſonum inclinationem amiſiſſe, & ſolùm remanſiſſe potentem ad peccandum & malè agendum. Qui error in tractatu de actibus hu- *Diſp. 2. art. 2.* manis fusè impugnatus eſt, poteſtque adhuc magis confutari ratione D. Thomæ loco citato. Inclinatio ad bonum honeſtum, & rationi conſonum, homini convenit ex hoc ipſo quod rationalis eſt, & ad ipſam rationem ſequitur tanquam proprietas illius : At per peccatum non poteſt ab homine tolli quòd ſit rationalis, alioquin peccati capax non eſſet : Ergo nec naturalis ejus inclinatio ad bonum honeſtum totaliter deſtrui. Unde videmus quod nullus eſt homo quantumcumque barbarus & infidelis, etiamſi adhuc exiſtat in peccato originali, qui ex propria natura non inclinetur naturaliter ad aliquod bonum honeſtum, putà ad colendum parentes, ad educandos filios, ad diligendum amicos ; & qui non approbet virtutem, ac non

sentiat remorsum conscientiæ, quando quid inhonestum operatur.

Hinc sequitur quod in ipsis etiam damnatis maneat naturalis hæc ad bonum honestum inclinatio, quamvis ex defectu divini auxilij nunquam in actum reduci possit, ut docet S. Thomas hîc art. 2. ad 3. Talis enim inclinatio, ut dicebamus, quædam est creaturæ rationalis & intellectualis proprietas, quæ ipsam necessariò consequitur, divinæque imaginis radius, qui gehennæ igne comburi potest, sed non exuri, ut eleganter declarat D. Bernardus his verbis: *Ad imaginem & similitudinem factus est homo: imago in libertate, similitudo in virtutibus. Similitudo quidem perit: veruntamen in imagine pertransit homo. Imago siquidem in gehenna ipsa uri poterit, non exuri; ardere, sed non deleri. Hæc tunica inconsutilis non scinditur, & quocumque pervenerit anima, ibi erit.*

Serm. 1. de animant.

9. Potest etiam suaderi conclusio hac ratione, quam in eodem articulo insinuat S. Doctor. Licèt quando aliqua inclinatio minuitur intrinsecè & ex parte subjecti, possit totaliter corrumpi, quia cùm ejus entitas sit limitata, oportet quod per continuam subtractionem partium aliquotarum tandem tota destruatur; secùs tamen quandò minuitur solùm extrinsecè, & propter impedimenta quæ continuò superveniunt, quia nullum ex his impedimentis aufert aliquid entitatis: Sed inclinatio naturalis hominis ad bonum non minuitur per peccatum primo, sed secundo modo, ut præcedenti conclusione ostensum est: Ergo per illud non potest totaliter destrui.

Argumenta, quæ contra has conclusiones fieri solent, nullius sunt roboris, & ex principiis statutis facilè dilui possunt: ideòque prætermittuntur.

ARTICVLVS II.

Vtrum mors, morbi, & cæteræ aliæ miseriæ corporales, sint effectus peccati originalis?

10. RATIO dubitandi est primò: Quia mors est homini naturalis; provenit enim ex conditione materiæ appetentis alias formas, & hoc appetitu formæ habitæ insidiantis; unde homini conveniret in statu puræ naturæ, in quo nullum præcessisset peccatum: Sed quod naturaliter homini convenit, non est effectus vel pœna peccati: Ergo nec mors.

Secundò: Sublatâ causâ tollitur effectus: At sublato penitùs per baptismum originali peccato, adhuc remanent in homine moriendi necessitas, morbi, & aliæ miseriæ corporales: Ergo illa non sunt effectus aut pœnæ originalis peccati, sed conditiones naturales humanæ naturæ, quæ in ea esse non desiissent, etiamsi Adamus non peccasset.

Tertiò: Causa æqualis æqualem producit effectum: Sed culpa originalis est æqualis in omnibus Adæ posteris, & tamen morbi & cæteræ miseriæ corporales in ipsis non sunt æquales, ut experientiâ constat: Ergo illa non sunt effectus originalis peccati. His tamen non obstantibus.

11. Dico, mortem, & alias ærumnas quas patimur in hac vita, esse effectus seu pœnas originalis peccati. Ita docent omnes Catholici cum D. Thoma hîc art. 5. contra Pelagianos, qui ut referunt Augustinus lib. de hæres. cap. 8. & Alphonsus à Castro lib. 2. adversùs hæreses, verbo *Adam*, hæresi 4. asserebant Adamum mortuum fuisse non in pœnam peccati, sed ex necessitate naturæ. His adjungit Sixtus Senensis lib. 5. bibliothecæ sanctæ, annot. 36. & 52. Augustinum Chisami Episcopum, sentientem peccatum Adæ non intulisse homini corporis mortem, sed animi duntaxat; & Josephum lib. 1. antiquit. docentem primorum parentum delictum non intulisse illis necessitatem moriendi, sed vitæ brevitatem, & accelerationem senectutis ac mortis. Hoc præmisso.

12. Probatur primò conclusio ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem* (id est immortalem) *sed invidiâ diaboli mors intravit in mundum.* Et Eccli. 25. *A muliere factum est initium peccati, & per illam omnes morimur.* Idem sæpe docet Apostolus in Epist. ad Roman. nam cap. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors.* Et cap. 6. *Stipendia peccati mors.* Et cap. 8. *Corpus mortuum est propter peccatum.*

13. Probatur secundò ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. de peccato originali cap. 34. & sequentibus docet mortem, & alios defectus corporales, *in nos venire de damnatione peccati.* Et lib. 13. de civit. cap. 15. *Constat* (inquit) *inter Christianos veraciter Catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis mortem corporis, non lege naturæ, sed merito infligtam esse peccati.* Item Isidorus in lib. etymolog. docet quod mors à mordendo dicitur: quia cùm primus parens fructum vetitum momordit, per morsum mortem incurrit. Similia habet D. Julianus Archiep. Tolet. lib. 1. de orig. mortis cap. 4. *Mors* (inquit) *à morsu primi hominis est appellata: nam cùm primus humani generis parens lignum vetitum per inobedientiam contigit, per morsum mortem incurrit.*

14. Probatur tertiò ex Tridentino sess. 5. decreto de peccato origin. ubi expressè definitur primum parentem peccando, in se & in omnem suam posteritatem, mortem vel necessitatem moriendi invexisse. Idem priùs fuerat definitum in Millevitano can. 1. & in Arausicano 2. can. 2.

15. Denique suadetur conclusio ratione: Licèt mors, morbi, & aliæ miseriæ corporales naturaliter contingant homini, utpote ex quatuor elementis, subindeque quatuor primis qualitatibus contrariis inter se pugnantibus compositio; quia tamen justitia originalis, perfectè subjiciens & subordinans corpus animæ, hos defectus impediebat, non minùs quàm palus, qui navem in medio flumine constitutam retinet, ne in mare ad quod naturaliter tendit devolvatur: ideo sicuti qui palum auferret, causa esset per accidens, & tanquam removens prohibens, descensûs navis in mare; ita & peccatum originale, quod sustulit originalem justitiam, est causa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui sunt media ad illam.

16. Ex quo patet solutio ad primum argumentum in ratione dubitandi propositum: Esto enim concedamus mortem, & alios defectus corporales esse homini naturales ex parte corporis, ex quatuor elementis compositi, quia tamen per peccatum Adami jacturam fecimus illius doni gratuiti, quod mortem arcebat, tale peccatum dicitur causa mortis, & consequenter aliorum

defectuum qui ſunt media ad ipſam, ſi non per ſe, ſaltem per accidens, ut diximus. Unde in forma, conceſſa Majori, diſtinguo Minorem: quod naturaliter homini convenit, non eſt effectus aut pœna peccati, ſi non ſupponatur impeditum per gratiam, concedo Minorem: ſi impeditum ſupponatur, nego Minorem, & Conſequentiam.

17. Ad ſecundum reſpondeo veram eſſe Majorem de cauſa per ſe, falſam autem de cauſa per accidens: peccatum verò originale, ut diximus, non eſt cauſa per ſe mortis, & aliorum defectuum corporalium, ſed per accidens tantùm, & tanquam removens prohibens: unde illo dimiſſo in baptiſmo, poteſt perſeverare in homine neceſſitas moriendi, non reſtitutâ per illum originali juſtitiâ, quantùm ad effectum ejus ſecundarium, qui erat perfectè ſubjicere corpus animæ, illudque per talem ſubjectionem reddere impaſſibile & immortale.

18. Ad tertium ſimiliter diſtinguo Majorem: cauſa æqualis æqualem producit effectum, ſi ſit cauſa per ſe, concedo Majorem: ſi ſit cauſa tantùm per accidens, nego Majorem. Solutio eſt D. Thomæ hîc art. 5. ad 1. ubi ſic ait: *Dicendum quod æqualitas cauſæ perſe, cauſat æqualem effectum.... ſed æqualitas cauſæ removentis prohibens non oſtendit æqualitatem effectuum: ſi quis enim æquali impulſu divellat columnas, non ſequitur quod lapides ſuperpoſiti æqualiter moveantur, ſed ille velociùs movebitur, qui gravior erit ſecundùm proprietatem ſuæ naturæ cui relinquitur, remoto prohibente. Sic igitur remotâ originali juſtitiâ, natura corporis humani relicta eſt ſibi: & ſecundùm hoc, juxta diverſitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus ſubjacent, quorundam verò paucioribus, quamvis exiſtente originali peccato æquali.*

ARTICVLVS III.

Quid ſi macula peccati, ſeu peccatum habituale perſonale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes ſunt certa, & referuntur ſententiæ.

19. SVPPONO primò, ex peccato præterito relinqui quandam maculam in anima peccatoris, per quam habitualiter dicitur maculata, immunda, Deo inviſa, &c. Ita colligitur ex Scriptura, in qua peccatum frequentiſſimè appellatur macula, immunditia, ſordes, &c. Item juſtificatio, quâ homo transfertur à ſtatu peccati, ablutio & mundatio dicitur, ut patet ex illo Ezechiel. 36. *Effundam ſuper vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis veſtris.* Præterea, ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 1. macula in rebus ſpiritualibus dicitur ad ſimilitudinem maculæ in rebus corporalibus. Sicut ergo corpus aliquod maculari dicitur, quando ex contactu & commixtione alterius, nativum amittit ſplendorem ſeu nitorem, ut veſtis, cùm inficitur luto vel oleo: ita anima maculam ſpiritualem contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui eſt veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhærens, perdit nitorem & ſplendorem, quem habet ex refulgentia divini luminis, ſcilicet ſapientiæ & gratiæ, per quam ab benè & decenter agendum perficitur. Unde Auguſtinus (ab eodem S. Doctore opuſc. 61. cap. 13. relatus) ait quod *anima media inter Deum & creaturas, converſione ad Deum illuminatur, melioratur, & perficitur: converſione ad creaturas obtenebratur, deterioratur, & corrumpitur.*

Hanc rationem confirmat & magis illuſtrat S. Doctor hîc qu. 86. art. 1. reſp. ad 2. ex differentia quæ inter intellectum & voluntatem reperitur: Nam *actio intellectûs* (inquit) *perficitur ſecundùm quod res intelligibiles ſunt in intellectu per modum ipſius intellectûs, & ideò intellectus ex eis non inficitur, ſed magis perficitur. Sed actus voluntatis conſiſtit in motu ad ipſas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat: & ex hoc anima maculatur, quando inordinatè inhæret; ſecundùm illud Oſeæ 9. facti ſunt abominabiles, ſicut ea quæ dilexerunt.*

20. Suppono ſecundò, hanc maculam remanere in homine, donec peccatum à qua cauſatur fuerit remiſſum, & infuſa animæ gratia juſtificans, ut patet ex illo Ioſue 22. *Peccaſtis in Beelphegor, & uſque in præſentem diem macula hujus ſceleris in vobis permanet.*

21. Suppono tertiò, maculam peccati mortalis, de qua ſolùm agimus in præſenti, eſſe idem omnino quod peccatum habituale, & ſolo nomine diſtingui, quamvis inter hæc duo nomina unum altero magis vel minùs rem explicet: in hoc enim quod eſt exprimere Dei offenſam, adhuc per pœnitentiam non retractatam, videtur antecellere hoc nomen, *peccatum habituale:* in hoc verò quod eſt ſignificare turpitudinem & privationem nitoris debiti ſubjecto, videtur quod hoc nomen, *macula*, excedit. Ratio hujus ſuppoſitionis evidens eſt: nam eſſe maculatum & immundum coram Deo (quod eſt effectus formalis maculæ) nihil aliud eſt, quàm eſſe peccatis coinquinatum, & eſſe Deo injurioſum & offenſum; quod eſt effectus formalis peccati habitualis: ubi autem effectus formalis eſt idem, eadem debet eſſe forma vel quaſi forma tribuens talem effectum. Unde Theologi his temporibus maculam peccati, & peccatum habituale, pro eodem indifferenter uſurpant: apud antiquos verò complexum illud, *peccatum habituale*, non erat in uſu (ideoque apud S. Thomam nuſquam reperitur, nec Bergomenſis in ſua tabula aurea ejus mentionem facit) ſed nomen peccati ad ſolum actuale vel originale reſtringebant, & quod nos peccatum habituale dicimus, illi non niſi peccati maculam appellabant.

22. Suppono ultimò, peccatum habituale aliud eſſe originale, quod per generationem transfunditur, & reſultat in nobis ex peccato actuali Adami, quo Dei præceptum in paradiſo terreſtri violavit, de quo fusè egimus diſputatione præcedenti: aliud perſonale, quod reſultat ex peccato actuali à nobis commiſſo, & in nobis remanet, donec per contritionem & infuſionem gratiæ auferatur: & de iſto in præſenti diſputamus, & inquirimus quid illud ſit, ſive in quo formaliter conſiſtat?

23. Variè circa hoc opinantur Authores. Scotus in 4. diſt. 14. qu. 1. aſſerit maculam peccati conſiſtere in ordinatione paſſiva ad pœnam ut diſconvenienti animæ, ſeu in relatione rationis reſultante in anima, propter culpam commiſſam; quam dicit appellari maculam, reatum, & of-

fenſam, diverſa ratione: Nam quatenus reſpicit animam, & eſt illi diſconveniens, dicitur macula; quatenus refertur ad pœnam, appellatur reatus ſeu obligatio pœnæ; quatenus verò provenit ex actione divinæ voluntatis ordinantis peccatorem ad pœnam, vocatur offenſa. Scotum ſequuntur Gabriel, Major, Almaïnus, & alij Nominales, quamvis in modo explicandi talem doctrinam, nonnihil dividantur.

Alij docent cum Vazque hîc diſp. 139. cap. 5. hominem tranſacto actu peccati non denominari habitualiter peccatorem ab aliquo ſibi intrinſeco, ſed ab extrinſeco, nempe à peccato actuali præterito, quod etſi phyſicè tranſierit, moraliter tamen perſeverare cenſetur, donec per pœnitentiam retractetur, & per infuſionem gratiæ tollatur: unde illi Authores maculam peccati, ſeu peccatum habituale, in ſola denominatione extrinſeca, proveniente à peccato præterito non retractato, conſiſtere aſſeverant.

Alij verò illud ponunt in aliquo habitu, quo anima & voluntas manent converſæ habitualiter ad bonum commutabile ſicut ad finem ultimum, & à Deo averſæ. Ita Lorca, Martinez, Nuño, & alij, qui docent peccatum originale conſiſtere in converſione habituali ad creaturam: eodem enim modo, ſervatâ preportione, de peccato habituali perſonali philoſophandum exiſtimant.

Deniqne S. Thomas hîc art. 1. & 2. & alibi paſſim, aſſerit maculam peccati non eſſe aliquid poſitivum, ſed formaliter conſiſtere in privatione nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum actuale. Unde ſit

§. II.

Confutantur tres primæ ſententiæ, & quarta ſtatuitur.

24. DIco primò, maculam peccati non eſſe ordinationem paſſivam ad pœnam peccato debitam.

Probatur concluſio multipliciter. In primis enim priùs intelligitur in homine macula ex peccato relicta, quàm deputatio ad pœnam; ideò enim quis deputatur ad pœnam, quia eſt culpabilis ſeu peccator, & peccati maculâ infectus: Ergo deputatio ſeu ordinatio paſſiva ad pœnam non eſt ipſa macula peccati, ſed ipſam priùs ſaltem naturâ ſupponit. Unde D. Thomas in 2. diſt. 42. in expoſit. textûs ait *quod macula eſt medium inter actum peccati & reatum, quaſi effectus actûs, & fundamentum reatûs.*

Probatur ſecundò: Etſi Deus ſtatuiſſet nullam inferre pœnam peccato, adhuc eſſet anima poſt actum peccati maculata, immunda, & in ſtatu peccati: Ergo macula propriè non eſt ordinatio ad pœnam.

Tertiò: Damnati in inferno novas maculas contrahunt ex peccatis quæ ibi continuè committunt; & tamen cùm non ſint ampliùs in ſtatu demerendi, utpote in termino exiſtentes, non ordinantur à Deo ad novam pœnam: Ergo idem quod priùs.

Quartò: Remiſsâ culpâ, & ablatâ maculâ, adhuc remanere poteſt ordinatio ad pœnam, quia in juſtificatione non ſemper pœna omnino remittitur, ſed mutatur æterna in temporalem, juxta illud Auguſtini: *Ne culpa putaretur parva, ſi cùm ea finiretur & pœna, prolixiorem eſſe voluit pœnam, quàm culpam: temporaliter enim detinet pœna, quem jam reum ad damnationem non detinet culpa.* Ergo macula peccati non conſiſtit in ordinatione ad pœnam.

Denique macula apud omnes eſt de genere mali culpæ, cùm ſit ipſum habituale peccatum, atque adeò nequit ab aliquo Dei actu, ſive per modum effectûs, ſive per modum denominationis provenire: ordinatio verò paſſiva peccatoris ad pœnam, procul dubio eſt de genere boni; nam bonum & juſtum eſt peccatorem ad pœnam deſtinari, imò eſt effectus vel denominatio ipſius actus divini deſtinantis: igitur ratio maculæ conſiſtere nequit in tali ordinatione.

Hæ rationes adeò convincentes ſunt ad demonſtrandum peccatum habituale non conſiſtere in deputatione paſſiva ad pœnam, ut Scotiſtæ ſuum Magiſtrum interpretari conentur, & aſſerant ipſum per ordinem ſeu deputationem ad pœnam intelleXiſſe pœnæ condignitatem, & in ea collocaſſe eſſentiam peccati habitualis. Verùm hæc interpretatio non juvat, nec ſententiam Scoti probabiliorem reddit: Nam condignitas pœnæ eſt proprietas conſequens culpam, ſicut condignitas præmij conſequitur bonitatem moralem actus meritorij: Ergo eſſentia peccati habitualis conſiſtere nequit in reatu ſeu deputatione ad pœnam, accepta pro condignitate pœnæ. 25.

Confirmatur: Non ideò aliquis eſt peccator, quia eſt dignus pœnâ, ſed potiùs è contra dignus eſt pœnâ, quia eſt peccator: Ergo peccatum habituale non conſiſtit in condignitate pœnæ.

Dico ſecundò, maculam peccati, ſeu peccatum habituale, non eſſe ſolam denominationem extrinſecam, deſumptam à peccato actuali præterito.

Probatur primò: Peccatum habituale originale eſt aliquid nobis intrinſecum, & diſtinctum à peccato actuali Adami, atque ab eo derivatum, ut contra Pighium, & Catharinum diſputatione præcedenti oſtendimus: Ergo ſimiliter peccatum habituale perſonale erit aliquid nobis intrinſecum, diſtinctum à peccato actuali præterito, & non ſola denominatio extrinſeca ab illo petita. Conſequentia patet: Tum quia peccatum habituale perſonale non minùs debet eſſe intrinſecum, nec minùs afficere phyſicè peccatorem adultum, quàm peccatum habituale originale afficit parvulum: Tum etiam, quia ſi peccatum actuale Adami vim habet transfundendi in poſteros aliquid habituale intrinſecum, quod verè & propriè peccatum ſit, verèque & intrinſecè illos denominet peccatores, à fortiori relinquere debuit in Adamo aliquid habituale intrinſecum, per quod verè & propriè peccator diceretur: cùmque eadem ſit ratio de peccato actuali aliorum hominum, dicendum eſt ex eo aliquid intrinſecum derivari, quo peccatores denominantur, & quod macula peccati, ſeu peccatum habituale dicitur. 26.

Probatur ſecundò concluſio: Denominatio exprimens permanentiam & ſtatum, ſeu modum eſſendi fixum & quietum, non poteſt ſumi ab eo quod eſt tranſiens, & ſe habet per modum tendentiæ & motus; nam inter denominationem & formam denominantem debet eſſe proportio quantùm ad modum eſſendi: Sed denominatio injuſti & peccatoris dicit aliquid permanens, & fixum ac quietum; peccatum verò actuale eſt quid tranſiens, & dicit fluxum & tendentiam in aliud: Ergo denominatio peccatoris non ſumi- 27.

tur

tur ab actu peccati præterito, sed ex aliquo ter-
mino intrinseco ab ipso in anima peccatoris re-
licto, & in ipsa habitualiter permanente, donec
per gratiam justificantem tollatur.

28. Confirmatur à simili: Ita se habet quoad præ-
sens denominatio peccatoris & injusti ad for-
mam ex qua oritur, sicut opposita denominatio
justi & sancti ad formam unde sumitur: Sed hæc
secunda denominatio, ex eo quod exprimit sta-
tum subjecti, & modum essendi in illo fixum &
permanentem, nequit desumi ab aliqua opera-
tione vel actu secundo, quantumvis optimo &
perfecto, sed solùm à gratia justificante, quæ est
forma habitualis & permanens: Ergo neque illa
prima poterit ob eandem rationem desumi ab
actu pravo & peccaminoso, sed solùm ab aliqua
ratione, quæ sit habitualis & permanens, qualis
est gratiæ privatio.

29. Confirmatur ampliùs: Ab habitu vel forma
permanente non potest sumi immediatè deno-
minatio exprimens tendentiam & motum, uti est
denominatio peccantis, vel denominatio meren-
tis: Ergo neque ab eo quod est tendentia & mo-
tus, sicut sunt peccatum actuale, & actus chari-
tatis, sumi poterunt denominationes exprimen-
tes permanentiam & statum, uti exprimunt de-
nominatio peccatoris, & denominatio justi.

Dico tertiò, maculam peccati, seu peccatum
habituale, non esse habitum inclinantem volun-
tatem ad bonum commutabile ut ad ultimum
finem.

30. Probatur primò, ex D. Thoma in 4. dist. 18.
qu. 1. art. 2. in sed contra, ubi sic discurrit: *Ex
peccato non remanet positivè aliquid in anima,
nisi dispositio vel habitus, quæ consequuntur pec-
catum ex parte actûs, ex quo aliquid ponit: Sed
macula non est dispositio ex actu causata, nec ha-
bitus; quod patet ex hoc quod dispositio & habitus
possunt sine gratia destrui per contrariam consue-
tudinem.... macula autem sine gratia non aufer-
tur: Ergo macula non ponit aliquid positivè in
anima.* Addo quod per justificationem tollitur
omnino macula, & tamen non tolluntur omnino
pravæ dispositiones & habitus vitiosi: Ergo ma-
cula non est prava aliqua dispositio vel habitus.

31. Probatur secundò: Finis ultimus peccatoris
est bonum proprium & privatum ipsius, ut pate-
bit disputatione sequenti: At circa bonum pro-
prium & privatum nullus constituitur habitus,
cùm voluntas, utpote inclinatio totius suppositi,
sit circa tale bonum per seipsam sufficienter
Disp. 2. art. 3. determinata, ut in tractatu de virtutibus osten-
sum est: Ergo macula peccati non potest consi-
stere in habitu inclinante voluntatem ad bonum
commutabile ut ad ultimum finem.

32. Probatur tertiò: Habitus convertens voluntatem ad ultimum finem, debet illam sibi secundùm omnes inclinationes & affectus subjicere, eamque adæquatè & totaliter tali fini subordinare; cùm ratio ultimi finis sine tali subjectione & subordinatione salvari nequeat: Sed nullus habitus à voluntate productus potest id præstare, cùm sit minoris & inferioris virtutis quàm ipsa voluntas, sicut omnis effectus æquivocus est inferior suâ causâ: Ergo macula peccati non potest consistere in habitu à voluntate producto, ipsam inclinante seu convertente ad creaturam tanquam ad ultimum finem.

33. Confirmatur: Idcirco habitus charitatis po-
test convertere nostram voluntatem ad Deum
sicut ad finem ultimum, quia cùm non sit ejus
effectus, neque virtute aut actibus ejus acquisi-
tus, sed participatio voluntatis divinæ, & à Deo
infusus, est omnino superior ipsa voluntate,
quam convertit, & hac ratione potest eam sibi,
& Deo ut ultimo fini adæquatè subjicere: Ergo
cùm habitui malo hæc superioritas respectu vo-
luntatis peccantis nullo ex capite possit accide-
re, non est quo pacto eam plenè sibi subjiciat, &
ad creaturam tanquam ad finem ultimum incli-
net & convertat.

Denique suadetur conclusio: Habitus non 34.
generantur, nec destruuntur, nisi per plures actus
repetitos, ut communiter docent Philosophi:
Sed macula peccati per unicum actum peccami-
nosum causatur in anima, & per unicum chari-
tatis & contritionis actum deletur: Ergo non est
habitus.

Dico ultimò, maculam peccati mortalis, seu 35.
peccatum habituale, quatenus est morale, esse
privationem nitoris gratiæ sanctificantis, cum
respectu ad actum peccati præcedentem, à quo
causatur. Ita expressè docet S. Thomas variis in
locis: Nam hîc qu. 86. art. 1. ad 3. sic ait: *Ma-
cula non est aliquid positivè in anima, nec signi-
ficat privationem solam, sed significat privatiò-
nem quandam nitoris animæ in ordine ad suam
causam, quæ est peccatum: & ideò diversa pec-
cata diversas maculas inducunt. Et est simile de
umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicu-
jus corporis, & secundùm diversitatem corpo-
rum objectorum diversificantur umbræ.* Et in 4.
dist. 18. qu. 1. art. 2. *Ipsa macula* (inquit) *quan-
tùm in se est, nihil ponit de essentia sua nisi priva-
tionem gratiæ, sed ponit ut causam obstaculum pec-
cati, quod obstat ad gratiæ receptionem, & propter
hoc etiam macula, tenebra dicitur.* Item qu. 3. de
potent. art. 6. ad 23. sic habet: *Dicendum quod
macula in anima non ponit naturam aliquam, sed
solùm gratiæ privationem, tamen cum respectu ad
actum peccati præcedentem, qui hujus privationis
causa fuit, vel esse potuit.* Ex quibus locis non so-
lùm habemus quòd macula nihil positivum di-
cat, sed etiam quòd sit privatio gratiæ cum con-
notatione ad suam causam, scilicet peccatum
actuale præcedens: si enim esset privatio sine
prædicto ordine, cùm omnia peccata conveniant
ex parte aversionis & privationis gratiæ, seque-
retur quòd omnium peccatorum esset una macu-
la, quod est absurdum: tot enim sunt maculæ,
quot peccata actualia quæ committuntur, ut
infra dicemus.

Potest etiam suaderi conclusio ratione: Primò 36.
quia id quod primò & per se excluditur per justi-
cationem, est macula peccati, seu peccatum ha-
bituale; cùm justificatio impij sit remissio pecca-
torum, ut ostendit D. Thomas infra qu. 113. art.
1. Sed quod primò & per se per justificationem
excluditur, est privatio gratiæ, cùm ejus infusio
sit terminus ad quem justificationis, ut Theologi
docent in tractatu de gratia, unde S. Doctor ibi-
dem art. 2. ait quod *non posset intelligi remissio
culpæ, si non adesset infusio gratiæ:* Ergo macula
peccati, seu peccatum habituale, in privatione
nitoris gratiæ sanctificantis consistit.

Probatur secundò: Per illud homo constitui 37.
debet peccator & injustus habitualiter, cujus
oppositum constituit illum habitualiter sanctum
& justum; cùm denominationes oppositæ à for-
mis seu rationibus oppositis petendæ sint: Sed
gratia sanctificans immediatè constituit homi-
nem sanctum & justum habitualiter: Ergo ejus

privatio immediatè illum denominat & constituit peccatorem & injustum habitualiter; & per consequens in tali privatione ipsum peccatum habituale formaliter & immediatè consistit.

38. Tertiò: Eodem proportionali modo philosophari debemus de peccato habituali personali, sicut de originali: Sed peccatum habituale originale in privatione justitiæ originalis, ut voluntaria voluntate capitis, formaliter consistit, ut disputatione præcedenti vidimus: Ergo etiam peccatum habituale personale consistet in privatione gratiæ sanctificantis, ut voluntaria voluntate propria ejus qui illam habet.

39. Confirmatur: Sicut privatio originalis justitiæ habet quicquid requiritur ut sit formaliter peccatum habituale originale, ut ibidem ostendimus; ita & privationi gratiæ sanctificantis nihil deest ex his quæ requiruntur ut sit peccatum habituale personale; est enim habitualis & voluntaria aversio à Deo ut fine ultimo & supernaturali, sicut ipsa gratia sanctificans est unio & conversio habitualis ad Deum ut finem ultimum & supernaturalem: Ergo &c.

40. Denique probatur conclusio: Cùm peccatum habituale non consistat in deputatione ad pœnam, nec in denominatione extrinseca, desumpta à peccato actuali præterito, nec in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, ut præcedentibus conclusionibus ostensum est, vix aliud restat per quod constituatur, quàm privatio gratiæ sanctificantis.

41. Adverte autem, me dixisse in conclusione, *peccatum habituale, quatenus mortale est:* quia si loquamur de peccato habituali secundùm se, & abstrahendo à mortali, consistit in privatione conformitatis ad legem, seu rectitudinis rationis, talis enim privatio ex quocunque peccato in anima relinquitur; ex solo autem peccato mortali, privatio gratiæ sanctificantis causatur. Unde D. Thomas hîc art. 1. utriusque privationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem* (quo privatur per peccatum) *unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ab benè & decenter agendum.*

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

42. OBIICIES primò: D. Thomas infra quæst. 113. art. 1. docet justificationem impij non esse simplicem mutationem, sed motum à contrario in contrarium, atque adeò à positivo in positivum: Ergo censet peccatum habituale, quod est terminus à quo justificationis, esse aliquid positivum, & non solam privationem gratiæ sanctificantis. Unde qu. 28. de verit. art. 6. dicit quod *culpa aliquid ponit, & non solam absentiam gratiæ.*

Respondeo primò, D. Thomam non intendere, 43. terminum à quo justificationis esse propriè & rigorosè contrarium, ut contingit in aliis motibus strictè sumptis, putà calefactionis, aut dealbationis; sed largè & impropriè, ut dici solent contraria quælibet opposita, inter quæ cadit medium, sive utrumque sit positivum, sive unum positivum & alterum privativum.

Secundò responderi potest, concesso Antece- 44. dente, distinguendo Consequens: Ergo censet peccatum habituale esse quid positivum, secundùm id quod importat in recto, nego: secundùm illud quod dicit in obliquo & de connotato, concedo: nam sub hac ratione importat peccatum actuale præteritum, ex quo habituale ortum duxit; & rationem offensæ Deo illatæ per actum peccati, & non solam absentiam seu privationem gratiæ. Ex quo patet solutio ad aliud testimonium ex quæst. 28. de verit. desumptum.

Objicies secundò: Si quis offendat aliquem Re- 45. gem, post actum offensæ nihil aliud remanet quàm reatus, seu deputatio ad pœnam: Ergo similiter dum quis offendit Deum, post actum offensæ nihil remanet in peccatore quàm reatus pœnæ æternæ; & ita macula peccati nihil aliud erit quàm reatus seu deputatio ad pœnam æternam.

Respondeo concesso Antecedente, negando 46. Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia amicitia Regis nihil intrinsecum ponit in eo quem diligit, benè tamen amicitia Dei consistens in gratia & charitate: quare licèt dum quis offendit Regem, & amicitiam ejus amittit, nihil intrinsecum perdat, benè tamen qui offendit Deum, amittit enim habitum gratiæ & charitatis; subindeque per talem offensam in eo causatur gratiæ privatio, quæ macula animæ dicitur, & sic in peccatore post actum peccati, præter reatum pœnæ æternæ, macula peccati remanet. Unde inter propositiones Michaëlis Baij, à Pio V. & Gregorio XIII. damnatas, hæc erat 56. *In peccato duo sunt, actus, & reatus: transeunte autem actu, nihil remanet nisi reatus sive obligatio ad pœnam.*

Objicies tertiò: Homo transacto actu pecca- 47. ti, non solùm manet habitualiter aversus à Deo, sed etiam conversus habitualiter ad creaturam, seu ad bonum commutabile tanquam in ultimum finem: Sed hæc conversio fieri nequit nisi per habitum positivum moraliter malum: Ergo in peccatore, transacto actu peccati, remanet prava aliqua dispositio, seu habitus inclinans & convertens voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, in quo peccatum habituale consistit. Major est certa, nam homo semper habet aliquem finem ultimum, cui adhæret vel in actu vel in habitu: Ergo sicut existens in statu gratiæ, est habitualiter conversus in Deum ut in finem ultimum; ita existens in statu peccati mortalis, erit conversus ad creaturam, seu ad bonum commutabile, tanquam ad ultimum finem. Minor verò suadetur: nam talis conversio ex ipso nomine importat & exprimit quid positivum, sicut aversio privationem; ex eo autem quod est ad bonum commutabile tanquam ad finem ultimum, atque adeò perversa & peccaminosa, debet fieri per aliquid de genere mali; cùmque sit conversio habitualis, oportet ut positivum per quod fit, habeat rationem mali habitus.

Confirmatur: In voluntate peccatoris nihil 48. aliud excogitari potest pro constituenda tali conversione, nisi vel ipsa voluntatis natura, vel privatio habitûs charitatis, per quem erat antea in Deum ut ultimum finem conversa, vel aliquis habitus vitiosus & pravus: Sed non constituitur per primum, natura enim voluntatis eadem est sub gratia, & sub peccato, & sub conversione tum ad Deum, tum ad commutabile bonum, & ita nequit per seipsam ullam ex his conversionibus constituere. Neque per secundum, quia conversio, ut dicebamus, ex ipso

nomine importat quid positivum, ac proinde A per solam privationem nequit constitui: Ergo dicendum est tertium, videlicet constitui per habitum pravum & vitiosum.

49. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concedo quidem conversionem peccatoris ad bonum commutabile esse quid positivum, & malum moraliter: sed nego inde sequi eam debere fieri per habitum pravum & vitiosum; quia (ut supra annotavimus) finis ultimus peccatoris est bonum proprium & privatum ipsius; ad rationem autem communem boni proprij voluntas per seipsam est sufficienter determinata, sicut B quælibet alia potentia ad rationem communem sui objecti; & ita neque indiget habitu determinante seu inclinante erga tale bonum, neque est capax illius; ipsa quippe inclinatio essentialis præstat eminentiùs quicquid præstare posset habitus. Talis ergo conversio est ab inclinatione essentiali voluntatis (per quam ipsa est habitualiter conversa ad bonum proprium & privatum) non nudè & solitariè sumptâ, sed ut connotante privationem gratiæ & charitatis, per quam tale bonum redditur irreferibile ad Deum, subindeque habet rationem ultimi finis. Ex quo patet ad confirmationem: nam revera tam ipsa natura seu essentialis inclinatio voluntatis, quàm privatio charitatis & gratiæ, concurrunt in conversione habituali peccatoris in suum ultimum finem, unaquæque suo modo; quia totum positivum quod in tali conversione reperitur, est ab ipsa inclinatione voluntatis in bonum proprium & privatum; perversio verò illius conversionis tota est ex privatione charitatis & gratiæ, impediente relationem ad bonum divinum, & cogente sistere in ipso bono proprio tanquam in ultimo fine.

50. Objicies quartò: Peccatum actuale consistit in positiva tendentia ad objectum dissonum regulis morum, seu in actuali conversione ad bonum commutabile ut ad ultimum finem: Ergo D peccatum habituale ex actuali relictum & causatum, in simili tendentia, seu conversione habituali debet consistere. Antecedens patet ex dictis in 3. disp. art. 1. Consequentia verò manifesta videtur ex paritate rationis.

51. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: ideò enim peccatum actuale in tali tendentia seu conversione actuali formaliter consistit, quia primum quod in illo intelligitur est positiva tendentia in objectum prohibitum; privatio verò gratiæ aut rectitudinis actui debitæ, consequenter tantùm & secundariò ad illud se habet: primum autem quod intelligitur in peccatore, remanens transE acto actu peccati, non est habitualis tendentia in objectum prohibitum, seu conversio habitualis ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, sed privatio gratiæ & charitatis, ex qua (ut supra ostendimus) oritur tota perversitas quæ in habituali conversione ad bonum proprium & privatum reperitur.

52. Objicies quintò: Si quis in puris naturalibus peccaret, contraheret maculam: At tunc non esset privatio gratiæ, sed sola negatio, cùm in tali statu natura humana ad ordinem gratiæ non esset elevata: Ergo macula peccati, seu peccatum habituale, non consistit in privatione gratiæ.

53. Huic argumento in primis responderi potest, nullum esse inconveniens dicere, peccatum habituale in statu naturæ puræ fore alterius essentiæ & rationis quàm modò est, ac proinde habiturum aliud constitutivum, nempe privationem subjectionis seu conversionis habitualis in Deum ut ultimum finem naturalem.

54. Secundò dici potest, quòd sicut macula relicta ex secundo peccato mortali quod committitur, est privatio gratiæ, quia licèt per accidens tale peccatum eam non destruat, eò quòd eam non inveniat in subjecto, per se tamen & ex natura sua est destructivum illius; ita similiter macula quam contraheret homo constitutus in puris naturalibus, si peccaret mortaliter, posset dici privatio gratiæ, quia illam excluderet, si in subjecto inveniret, & à Deo ut fine supernaturali averteret, si hominem ad talem finem ordinatum reperiret.

55. Objicies ultimò: Si macula peccati esset privatio gratiæ, sequerentur plura inconvenientia. Primum esset, quòd macula peccati, seu peccatum habituale, nullius esset determinatæ speciei in genere moris, cùm privatio gratiæ secundùm se ad nullam determinatam speciem moris pertineat. Secundùm esset, quòd omnia peccata habitualia forent ejusdem rationis & speciei; privatio enim non aliter habet unitatem aut distinC ctionem, nisi juxta unitatem aut distinctionem formæ quâ privat: gratia autem sanctificans, non est, nec esse potest, nisi unius speciei, ut dicetur in tractatu de gratia. Tertium esset, quòd qui commisit gravius peccatum, non haberet majorem seu deteriorem maculam, quàm qui commisit minùs grave; quia qui commisit minùs grave, æquè privatur gratiâ, ac qui graviori se obstrinxit. Denique, cùm privatio gratiæ non sit nisi una in unoquoque peccatore, si peccatum habituale in ea consistat, unum tantùm erit in quolibet peccatore, etsi plura & diversa peccata actualia commiserit. *Disp. 2. art. 4. §. 3. corol 5.*

56. Ut solvatur hoc argumentum, & clarè ostendatur illa inconvenientia non sequi ex nostra D sententia, duo breviter præmittenda sunt. Primum est, quòd privatio gratiæ duplicem dicit respectum, nempe ad gratiam quâ privat, & ad actum peccaminosum à quo causatur. Secundum est, quòd talis privatio non constituit peccatum habituale, quatenus præcisè dicit ordinem ad formam quâ privat, sed quatenus addit respectum ad illum actum qui fuit ejus causa, ut expressè docet S. Thomas locis infrà referendis. Ex his clarè patebit prædicta inconvenientia non sequi ex nostra sententia. Unde

57. Ad primum negatur sequela: Licèt enim privatio gratiæ, secundùm se considerata, ad nullam determinatam speciem moris pertineat, si E tamen consideretur in ordine ad suam causam, sic reductivè pertinet ad speciem, ad quam spectat peccatum actuale à quo causatur, furti videlicet, mœchiæ, aut gulæ, &c.

58. Ad secundum nego pariter sequelam: quia etsi privatio gratiæ materialiter, & quasi in esse rei, unius tantùm sit speciei, formaliter tamen & in esse rationis constitutivæ peccati habitualis, multiplicatur, & distinguitur specie, juxta diversitatem specificam peccatorum actualium ex quibus resultat, ut docet S. Thomas hîc art. 1. ad 5. his verbis: *Dicendum quod macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum* (scilicet actuale) *& ideò di-*

versa peccata diversas maculas inducunt. Et est A *simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundùm diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.* Ex quo liquet tertium inconveniens non sequi ex nostra sententia: tantò enim macula peccati, ac privatio gratiæ, censetur deterior, quantò peccatum à quo causatur, gravius est, & magis contrarium charitati.

59. Ad ultimum etiam patet solutio, cùm enim peccatum habituale sit privatio gratiæ, ut dicit respectum ad actum à quo causatur, tot sunt peccata habitualia in homine, quot sunt peccata actualia mortalia, quamvis omnia eandem gratiam auferant, ut docet D. Thomas in 2. dist. 32. B qu. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Cùm omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quòd gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula, sed diversa, secundùm quod defectus gratiæ ad diversas causas refertur: unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens, est macula illius peccati, & sic de aliis.* Et in 4. dist. 18. qu. 1. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. *Quamvis* (inquit) *quantùm ad ipsam privationem gratiæ non differant maculæ peccatorum, differunt tamen quantùm ad causam ex qua macula consequitur, & secundùm hoc etiam quodlibet peccatum unam maculam addit, inquantum novum obstaculum gratiæ ponit.*

60. Ad complementum hujus quæstionis, quæres C in quo consistat macula peccati venialis?

Respondeo illam consistere in privatione fervoris charitatis, seu in diminutione charitatis, quoad habilitatem & expeditionem ad eliciendos suos actus, & imperandum aliis virtutibus. Ita colligitur ex D. Thoma in 4. dist. 16. qu. 2. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. ubi distinguens inter maculam culpæ mortalis & venialis, sic ait: *Dicendum quod macula potest esse dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis, & sic in veniali non manet aliqua macula, quia non tollit gratiam, quæ est animæ decor: alio modo per hoc quod pulchritudo quæ est gratiæ, impeditur ne exteriùs appareat, sicut per pulverem pulchritudo* D *faciei fœdatur; & talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiæ, ne in actibus exteriùs ostendatur.* Ex quo habetur, maculam peccati venialis non esse maculam simpliciter, sed tantùm secundùm quid: quia non fœdat animam simpliciter, neque tollit formam per quam inest ei pulchritudo, scilicet gratiam & charitatem, sed tantùm obnubilat & quasi tegit, ut minùs reluceat & splendescat in actibus; habetque se ad animam existentem in gratia, sicut ad faciem venustam pulvis, quo nonnihil sordescit, nec tamen ejus pulchritudo destruitur. Quo sensu di-
Serm. 4. Quadrages. xit S. Leo Papa: *Dum per varias actiones vitæ* E *hujus solicitudo distenditur, necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere.*

ARTICVLVS IV.

Vtrum peccatum non solùm maculam, sed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille consistat?

61. DIco primò, peccatum non solùm maculam causare in anima, sed etiam reatum pœnæ inducere. Conclusio est certa de fide: ex variis enim Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo Matth. 5. *Qui dixerit fratri, suo fatue, reus erit gehennæ ignis.* Ratio etiam illam suadet: Nam reatus pœnæ sic se habet in peccatis, ut dignitas præmij in bonis operibus: Sed naturali lumine constat, honestam operationem dignam esse præmio: Ergo & peccatum supplicio. Præterea ut discurrit D. Thomas hîc qu. 87. art. 6. Recta ratio postulat, ut quando ab aliquo ordo seu æqualitas justitiæ violata est, ab ipso reintegretur & restauretur: Sed qui peccat, transgreditur ordinem & æqualitatem divinæ justitiæ, plus voluntati suæ indulgendo quàm debeat: Ergo oportet ut hunc ordinem & æqualitatem restauret, & divinæ justitiæ satisfaciat per æqualitatem pœnæ, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm se glorificavit, & in deliciis fuit, tantùm date illi tormentum & luctum,* sicque peccatum debitum pœnæ, seu reatum inducit.

Dico secundò, peccatorem per peccatum tri- 62. plicem reatum pœnæ incurrere, juxta triplicem legem, in quam offendit. Primus nascitur, ex eo quod contra ordinem rectæ rationis nobis à natura insitum & præscriptum agat: secundus, ex eo quod agat contra legem humanam: tertius, quòd contra divinam. Primus, seu prima pœna, est remorsus conscientiæ, aut, ut loquuntur Theologi, synderesis, quæ nobis à natura impressa est, & nunquam in ea extinguitur; unde Seneca: *Conscientia est frænum ante peccatum, & flagellum post peccatum.* Cui etiam consonat illud Augustini: *In teipso est flagellum tuum, sic vindicatur in rebellem adversus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui noluit pacem habere cum Deo.* Secunda pœna est temporalis, quæ ab humano judice in hac vita infligitur. Tertia denique est æterna, cujus Deus est author, cùm ignem inferni, quo in æternum cruciantur peccatores, creaverit. Ita discurrit S. Doctor art. 1. ejusdem qu. 87.

Dico tertiò, reatum non esse ordinationem ad 63. pœnam, sed obligationem seu condignitatem ad pœnam sustinendam.

Probatur: Sicut honesta operatio priùs est digna præmio, quàm ad præmium ordinetur (ideò enim ad præmium ordinatur, quia est præmio proportionata, & eô digna) ita operatio mala, priusquam ordinetur ad supplicium, est digna pœnâ; imò ad illud non ordinatur, nisi quia est digna pœnâ, sicque reatum inducit: Ergo reatus non in ordinatione, seu deputatione ad pœnam, sed in obligatione, seu condignitate ad illam sustinendam formaliter consistit.

Confirmatur: Etsi Deus hominem, qui mor- 64. taliter delinquit, non destinaret ad pœnam (ut de lege absoluta potest) nihilominùs haberet condignitatem & demeritum respectu illius; quia condignitas ad pœnam oritur ex ipsa culpa veluti ejus proprietas: Ergo in condignitate pœnæ, non verò in ordinatione seu deputatione ad illam, reatus pœnæ consistit.

Confirmatur ampliùs: Ordinatio ad pœnam 65. est justa & bona, subindeque à Deo; reatus verò pœnæ est quid malum, & à Deo non est; non enim Deus facit hominem reum, aut pœnâ dignum: Ergo reatus non est ordinatio ad pœnam, sed condignitas seu demeritum illius.

In hoc conveniunt ferè omnes Theologi con- 66. tra Scotum, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tam maculam quàm reatum constituit in ordinatione ad pœnam, quam dicit posse considerari ut disconvenientem animæ, & sic esse ejus ma-

culam; vel ut deſtinationem ad pœnam, & ſic A
eſſe ejus reatum. Sed non conſtat apud illos quid ſit hujuſmodi reatus ſeu condignitas pœnæ: aliqui enim exiſtimant eſſe reſpectum realem: alii dicunt eſſe relationem rationis, quam intelligimus reſultare & fundari in macula in ordine ad pœnam: alii denique aſſerunt eſſe aliquid abſolutum, à peccato habituali diſtinctum. Nihilominus

67. Dico quartò: Reatus pœnæ neque eſt relatio realis, vel rationis, aut aliquid realiter à peccato habituali diſtinctum; neque etiam ipſum peccatum habituale ſecundùm ſuum conceptum primarium; ſed eſt quidam conceptus ejus ſecundarius, virtualiter diſtinctus & conſecutus; B ſicut in ſubſtantia creata ratio naturæ eſt conceptus virtualiter diſtinctus, & conſecutus ad rationem eſſentiæ, quæ eſt conceptus rei primarius. Ita docent Salmanticenſes hîc diſp 17. dubio 1. concluſ. 3. & probant diſcurrendo per ſingulas partes.

In primis ergo quòd talis reatus ſeu condignitas pœnæ non ſit relatio realis, patet: Tum quia reatus fundatur in peccato habituali; peccatum autem habituale, cùm ſit aliquid privativum, ut articulo præcedenti oſtendimus, nequit fundare relationem poſitivam & realem: Tum etiam quia relatio realis petit terminum realiter exiſtentem; terminus verò prædictæ relationis qui C deberet eſſe pœna, ſæpè non exiſtit: Ergo reatus pœnæ non poteſt eſſe relatio realis ad ipſam.

68. Quod autem non poſſit eſſe ſolus reſpectus rationis, facilè ſuaderi poteſt contra aliquos ex noſtris Thomiſtis, hac ratione. Denominatio realis debet provenire à forma reali, repugnat enim quod ens ſolius rationis talem denominationem tribuat: Sed denominatio reatûs, eſt denominatio realis; realiter enim peccator eſt reus pœnæ, & dignus ut puniatur, in quo reatus conſiſtit: Ergo forma vel ratio à quo ſumitur, debet eſſe realis.

69. Confirmatur: Relationes rationis non exiſtunt ante operationem intellectûs: Sed antecedenter D ad quamlibet operationem noſtri intellectûs peccator eſt dignus pœnâ, & habet condignitatem ad illam: Ergo talis condignitas non eſt relatio rationis.

70. Reſpondent Curiel, & alii, eſſe duplex genus relationum rationis: quædam enim ſunt per intellectum adinventæ & attributæ rebus, ut relatio generis, ſpeciei, & ſimiles; & iſtæ non denominant realiter, nec conveniunt rebus ante operationem intellectûs: aliæ verò ſunt, quæ non ex adinventione intellectûs, ſed ex quadam neceſſitate conſequuntur in rebus quas intelligimus; quo pacto ſe habent relatio Creatoris, & relatio Domini in Deo erga creaturas, rela- E tio æqualitatis inter Divinas Perſonas, & aliæ hujuſmodi; & iſtæ conveniunt rebus, & denominant illas antecedenter ad quamlibet operationem noſtri intellectûs: unde quia relatio rationis, in qua reatus pœnæ conſiſtit, eſt hujus ſecundi generis, poteſt tribuere denominationem realem, & convenire peccatori ante omnem operationem noſtri intellectûs.

71. Sed hanc ſolutionem & doctrinam rectè impugnant Salmanticenſes loco citato: nam vel ſermo eſt de relatione rationis ſecundùm ſuum eſſe formale, vel de fundamento talis relationis? Si hoc ſecundum, vera eſt prædicta doctrina, quia fundamentum relationis rationis non eſt ipſa relatio, neque ens rationis, ſed aliqua relatio realis in peccato habituali reperta. Si autem ſermo ſit de prædicta relatione pro formali, quo pacto eſt formaliter ens rationis, falsò dicitur talem relationem, quantumvis neceſſariò ad modum intelligendi conſequatur, non dependere ab operatione intellectûs, aut convenire rebus à parte rei, aut tribuere denominationem realem: eſt enim manifeſta implicantia, quòd ens ſolius rationis, cujuſcumque generis ſit, à parte rei exiſtat, aut à parte rei conveniat ſubjecto, vel illud denominet, aliàs tale ens rationis in nullo diſtingueretur ab ente reali.

Ex quibus manet etiam probatum aliud quod diximus, videlicet reatum pœnæ non eſſe aliquid realiter diſtinctum à peccato habituali: nam præter relationem realem aut rationis, nihil apparet quod poſſit ab illo realiter diſtingui.

Quod autem virtualiter ab illo diſtinguatur 72.
tanquam conceptus ejus ſecundarius (quæ eſt ultima pars concluſionis) patet: Tum quia ratio primaria peccati habitualis ſumitur per ordinem ad gratiam quâ privat, & ad peccatum actuale à quo cauſatur, ut articulo præcedenti declaravimus; è contra verò reatus ſumitur immediatè per ordinem ad pœnam ſine qua non poteſt intelligi: Tum etiam quia condignitas pœnæ ſupponit peccatum habituale ſeu maculam; priùs enim concipimus aliquem habere maculam peccati, quàm intelligamus eſſe pœnâ æternâ dignum. Unde de peccato habituali, ſicut de gratia habituali, proportione ſervatâ, philoſophandum eſt: quemadmodum enim primarium gratiæ habitualis munus eſt ſanctificare hominem, & reddere illum participem divinæ naturæ; ſecundarium verò eſt facere illum dignum vitâ æternâ: ita peccatum habituale duo habet munia inadæquata, quorum primum eſt maculare hominem, & reddere illum immundum & odibilem Deo; ſecundum autem eſt facere illum condignum pœnâ æternâ, & in iſto reatus pœnæ formaliter conſiſtit.

Ex quo intelliges aliqua Scripturæ teſtimonia 73.
in quibus peccatum, *reatus* appellatur, ut Exodi 32. *Percuſſit Dominus populum pro reatu vituli:* Et Deuteron. 21. *Auferetur ab eis reatus ſanguinis.* Hæc enim verificantur de peccato habituali, quantùm ad munus ejus ſecundarium, quod eſt facere hominem condignum pœnâ æternâ: aut per methonymiam cauſa nomine effectûs appellatur. Vel ut ait D. Thomas in 2. diſt. 42. qu. 1. art. 2. *Quia obligatio pœnæ quodammodo eſt media inter culpam & pœnam, ideò nomen medii tranſumitur ad extremum, ut interdum ipſa culpa, vel etiam pœna, reatus dicatur.*

Pro majori hujus difficultatis elucidatione, 74.
duo breviter hîc obſervanda ſunt. Primum eſt, quòd ſicut licèt privationes, negationes, & denominationes extrinſecæ conveniant rebus à parte rei, & ante omnem intellectûs operationem aut fictionem, adeòque non ſint entia rationis, ſed ad genus entis realis reducantur; quia tamen nullam ponunt entitatem in ſubjectis quibus attribuuntur, & intellectus noſter nihil concipere valet niſi ad modum entis, ideò cogitur, quoties circa illas verſatur, efformare aliquod ens rationis, ſub quo eas apprehendat: ita pariter etſi reatus ſeu condignitas ad pœnam peccato conveniat à parte rei, & ante omnem mentis operationem, quia tamen nequit aliter à nobis concipi, quàm ſub reſpectu & habitu-

dine ad pœnam, hinc est quod quotiescumque illam apprehendimus, relationem rationis effingimus: & hac fortè de causa aliqui ex nostris Thomistis docent talem reatum consistere in respectu rationis ad pœnam.

75. Secunda est, quod quando in hac ultima assertione diximus, reatum pœnæ non distingui realiter à culpa, hoc de reatu pœnæ æternæ, qui à culpa mortali separari nequit, intelligendum est: si enim loquamur de reatu pœnæ temporalis; cùm iste à culpa mortali separari possit, & illâ per infusionem gratiæ ablatâ, remanere, quousque vel per pœnitentiam in hac vita, vel per purgatorii ignem in futura, fiat integra satisfactio; manifestum est ipsum à culpa habituali realiter distingui; cùm evidens signum distinctionis realis inter aliqua sit separatio unius ab alio.

Si autem quæras à quo, sublatâ per infusionem gratiæ culpâ habituali, homo denominetur reus pœnæ temporalis? Respondeo illum reum & obligatum ad talem pœnam denominari à jure quod habet divina justitia ut obliget ad talem pœnam, quandiu ea non est totaliter soluta aut condonata. Idem cum proportione dicendum de reatu peccati venialis, supposito quod ex illo nulla relinquatur macula habitualis in anima, quæ talem reatum fundare possit, ut aliqui existimant: si autem aliqua macula ex eo in anima relinquatur (ut alii probabiliùs sentiunt, sicut patet ex dictis in fine articuli præcedentis) ipsa, ut connotans munus & effectum secundarium, habebit rationem reatûs; ut de macula peccati mortalis respectu reatûs pœnæ æternæ dictum est. Ex quo facilè solves quædam argumenta, quæ contra hanc ultimam assertionem fieri possent.

ARTICVLVS V.

An peccatum secundùm se, seu secundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit?

76. CERTVM & indubitatum est apud Theologos, peccatum posse habere rationem pœnæ secundùm aliquid, quod antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter se habet ad illud. Ex antecedentibus enim rationem pœnæ habent permissio ipsius peccati, & subtractio gratiæ & auxiliorum quibus vitandum erat: ex concomitantibus afflictio, molestia, lassitudo, & similia dispendia & incommoda, quæ sæpè illi admiscentur: denique ex consequentibus, damna & detrimentum in vita, honore, valetudine, divitiis, &c. quæ ex illo frequenter sequuntur. Unde solùm difficultas & controversia est, an peccatum secundùm se, seu secundùm suam deordinationem & malitiam intrinsecam, rationem pœnæ habere possit?

77. Affirmant D. Bonaventura in 2. dist. 36. art. 1. qu. 1. Scotus ibidem dist. 37. qu. unicâ, & ex Recentioribus Suarez hîc disp. 7. sect. 2. Valentia, & alii. Negant verò Discipuli D. Thomæ, Durandus, Curiel, & plures alii, cum quibus

Dico breviter, peccatum, quantùm ad suam malitiam & deordinationem, non posse habere

78. rationem pœnæ.

Probatur primò ex D. Thoma hîc quæst. 87. art. 2. ubi sic discurrit: *Peccatum per se considera-*

ratur secundùm quod egreditur à voluntate; sic enim habet rationem culpæ: de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem: unde manifestum est, quòd peccatum per se loquendo nullo modo potest esse pœna peccati. Simili discursu utitur in 2. dist. 36. qu. 1. art. 3. *Contingit* (inquit) *idem esse culpam & pœnam, non tamen secundùm eandem rationem, quia omnis pœna, inquantum pœna est, voluntati contraria invenitur: omnis autem culpa voluntarii rationem habet.* Quibus verbis S. Doctor rationem fundamentalem nostræ assertionis expressit: Nam de ratione pœnæ est quod sit quid malum & disconveniens patienti, subindeque repugnans ejus voluntati, quæ est inclinatio ad bonum proprii suppositi: Sed peccatum secundùm se consideratum, seu quatenùs habet annexam malitiam & deformitatem, est voluntarium, saltem per accidens & interpretativè; licèt enim peccatores peccando nollent hanc deformitatem incurrere, consideratis tamen omnibus circunstantiis, eam hîc & nunc interpretativè volunt & amant, si non per se & immediatè, saltem mediatè, & in aliquo bono utili aut delectabili, à lege aut à ratione prohibito, quod expressè volunr: Ergo peccatum secundùm se, & quantùm ad suam malitiam & deordinationem, non potest habere rationem pœnæ.

Dices: Mortificationes & afflictiones sponte 79.
susceptæ, non repugnant inclinationi voluntatis,
& tamen habent rationem pœnæ: Ergo non est
de conceptu & ratione pœnæ quod repugnet
voluntati.

Sed contra: Licèt tales mortificationes & afflictiones non repugnent voluntati actuali, sed sponte ab ea acceptentur, repugnant tamen inclinationi, quâ omnis voluntas in proprium bonum propendet; quod sufficit ad rationem pœnæ, ut docet D. Thomas qu. 1. de malo art. 4. Peccatum verò, licèt repugnet inclinationi morali quam voluntas habet ad bonum honestum, non tamen inclinationi physicæ & essentiali, quâ propendet in bonum proprii suppositi; quia in peccato reperiri potest bonitas aliqua utilis aut delectabilis, quæ parti sensitivæ, totique supposito sit conveniens.

Probatur secundò conclusio: De ratione pœ- 80.
næ est ut sit reparativa culpæ, seu boni honesti
destructi per illam: Sed peccatum secundùm
suam malitiam nullo modo reparat tale bonum,
sed potiùs illud destruit: Ergo quantùm ad illam nequit habere rationem pœnæ. Major patet: Pœna enim ex sua propria ratione, & ex justitiæ lege, ordinatur ad reparandam culpam, & ejus deordinationem reintegrandam; quia lex justitiæ postulat, ut quoties ordo justitiæ & rationis ab aliquo fuerit perversus, periculo seu impensis illius, adeòque per pœnam ab eo solutam, restituatur. Minor verò suadetur: Malitia moralis ex se tendit ad destructionem
boni honesti, & ad invertendum ordinem ra-
tionis, constitutivum talis boni, imò quælibet
talis malitia addit novam inversionem & destructionem hujus ordinis: Ergo non potest esse illius reparativa.

Tertiò probatur conclusio: Quælibet pœna 81.
justa est, & à Deo tanquam ab authore proficiscitur, ex Dionysio 3. de divin. nomin. Sed deformitas & deordinatio peccati est mala, & à Deo non procedit, sed à voluntate creata deficiente, & diformiter ad regulas morum ope-

rante : Ergo non potest habere rationem pœnæ. A

82. Dices primò, deformitatem peccati esse quidem malam in se, sed tamen ut per ordinationem justitiæ refertur ad puniendum ipsum peccatorem, eumque ad ordinem reducendum, esse bonam, & sic habere rationem pœnæ infligitæ à Deo.

Contra: Quod per se, & ex natura sua malum est, non potest ex bono fine honestari, ut patet in mendacio, furto, adulterio, & aliis actibus intrinsecè & ex sua natura malis: Sed deformitas peccati, cùm sit vel importet priuationem rectitudinis debitæ, naturâ suâ mala est, vt per se patet: Ergo ex ordinatione divinæ justitiæ, eam referentis ad punitionem peccato- B
ris, nequit esse bona.

83. Dices secundò, non requiri ad rationem pœnæ, quod sit à Deo positivè tanquam ab influente in illam, sed sufficere quod sit ab illo permissivè, tanquam à non impediente.

Sed contra: Si hoc sufficeret, nullum esset discrimen inter culpam & pœnam, & Deus tam culpæ quàm pœnæ author dici posset, cùm respectu culpæ se habeat permissivè: Debemus ergo ultra permissionem, seu non impeditionem, tribuere Deo alium modum concurrendi ad pœnam.

84. Dices tertiò cum Scoto: Licèt Deus non possit positivè causare peccatum ut est actio, seu C
quatenus egreditur effectivè à voluntate, benè tamen inquantum est passio, & recipitur in ipsa voluntate; unde quamvis priori modo non possit esse pœna, benè tamen posteriori, nam ut sic potest esse bonum: sicut passio Christi, ut recepta in ipso, erat bona, & à Deo intenta, ut pœna & satisfactio pro peccatis nostris; licèt inquantum erat actio Judæorum, esset pessima, & contra divinam voluntatem.

85. Contra primò: In actibus immanentibus, qui non identificant sibi motum propriè dictum, proindeque non sunt de prædicamento actionis, sed potiùs de prædicamento qualitatis, non D
datur passio prædicamentalis, quæ sit aliquid ab actione distinctum, sed ipsamet qualitas, quæ prout egreditur à potentia dicitur actio, ut recipitur in illa, & informat eam, habet modum passionis: Atqui peccatum formaliter sumptum est actio immanens, cùm sit actus voluntatis: Ergo in eo locum non habet prædicta distinctio.

86. Deinde, Non minùs repugnat Deo causare effectivè malitiam ut informantem subjectum, & habentem modum passionis, quàm ut est actio egrediens à principio, cùm causare effectivè malitiam ut informantem subjectum, nihil aliud sit quàm causare efficienter effectum formalem ipsius malitiæ, qui consistit in tali informatione, seu facere quod malitia tribuat sub- E
jecto talem effectum, reddatque illud malum, turpe, & peccaminosum: Ergo non minùs repugnat peccato, ut est passio, habere rationem pœnæ, quàm inquantum est actio egrediens à principio.

Nec valet exemplum de passione Christi, & peccato Judæorum, quia talis passio recepta in Christo, quamvis fuerit effectus illius peccati, non tamen fuit ipsum peccatum, aut ejus malitia, etiam provt ista consideratur per modum passionis, sed aliquid omnino diversum, & in subjecto distincto existens; passio quippe erat in Christi corpore, peccatum verò & malitia in Judæorum voluntate; unde non mirum quòd talis passio fuerit volita à Deo, sicut plura alia quæ sunt peccati effectus. Secùs autem passio, de qua in præsenti loquimur, quæ nullo modo est aliud ab actione & malitia peccati, & ab ejus effectu formali.

Ex dictis in prima probatione conclusionis in- 87.
feres, entitatem quæ subest malitiæ peccati, & se habet ut quid materiale respectu illius, non posse habere rationem pœnæ: nam ratio voluntarii priùs & magis entitati convenit quàm ipsi malitiæ; cùm illa per se & directè volita sit, ista verò per accidens tantùm & indirectè: Ergo si de ratione pœnæ sit esse involuntariam, seu voluntati repugnantem, manifestum est, entitatem physicam actûs peccaminosi non posse habere rationem pœnæ.

Objiciunt in primis Adversarii aliqua Scri- 88.
pturæ & SS. Patrum testimonia, quæ videntur militare contra nostram sententiam. Apostolus enim ad Roman. 1. de aliquibus peccatoribus, qui graviter deliquerant, dicit quod Deus propter illa peccata, *tradidit illos in desideria cordis eorum, in immunditiam &c.* Et inferiùs idem repetit, subdens: *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ.* Item Psal. 68. dicitur: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum:* Id est, permitte ut peccatores propter suam iniquitatem in alteram incidant: Ergo ex Scriptura unum peccatum potest esse pœna alterius. Unde Magister Sententiarum in 2. dist. 36. testimoniis Scripturæ & SS. Patrum ostendit crimina criminibus sæpè à Deo vindicari, & posteriora peccata esse pœnas priorum. Imò aliqui SS. Patres docent peccatum esse pœnam sui ipsius: Augustinus enim 2. Confess. cap. 12. ait: *Fussisti Domine, & sic est, ut pœna sua sit sibi omnis inordinatus animus.* Et in Psal. 75. *In teipso* (inquit) *est flagellum tuum, sic vindicatur in rebellem adversùs Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo.* Cui consonat illud Senecæ in Epistolis: *Maxima pœna peccantium est peccasse, & scelus in scelere supplicium est.* Et istud: *Nulla avaritia sine pœna est, quamvis sit saris ipsa pœnarum.*

Respondeo hæc & similia testimonia intelli- 89.
genda esse de peccatis, non quoad malitiam, neque etiam quoad entitatem actûs voluntatis, sed solùm quantùm ad alia quæ antecedunt, concomitantur, vel consequuntur: sufficit enim ad verificandas similes locutiones, quod aliquid peccati, sive antecedens, sive concomitans, sive consequens, habeat rationem pœnæ, & ordinetur à Deo ad malitiæ punitionem.

Objiciunt secundò: In peccato semper repe- 90.
ritur aliqua deformitas seu macula, quam voluntas nollet ullo modo recipere; quælibet enim creatura, quantùm in se est, vult non deformari & inquinari: Sed quod voluntas invita & renitens patitur, habet rationem pœnæ: Ergo peccatum ratione hujus deformitatis pœna est sui ipsius.

Respondeo deformitatem illam esse voluntariam per accidens & interpretativè: quod sufficit ut non habeat rationem pœnæ, sed culpæ; cùm ad pœnam necessariò requiratur ut ea sit prorsus involuntaria, & renitenti voluntati inferatur, ut ex supra dictis patet. 91.

Objicies tertiò: Peccatum habituale, sive originale, sive personale, habet simul rationem culpæ & pœnæ: Ergo & peccatum actuale. Antecedens quoad utramque partem supra à nobis 92.

oſtenſum eſt. Conſequentia verò liquet à paritate rationis: Nam ſicut peccatum habituale conſiſtit in privatione gratiæ ſanctificantis, ita & peccatum actuale in privatione rectitudinis debitæ actui: Sed nulla eſt ratio cur privatio rectitudinis non habeat ſimul rationem culpæ & pœnæ, ſecundùm diverſas formalitates, ſicut habet privatio gratiæ: Ergo &c.

93. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam. Ad cujus probationem dicendum eſt, inter privationem rectitudinis, & privationem gratiæ notabile eſſe diſcrimen: privatio enim rectitudinis ſolùm afficit actum, tollens ab eo debitam commenſurationem cum lege, & ita ſolùm eſt mala reſpectu ipſius actûs; quod genus mali pertinet ad culpam, & non ad pœnam: privatio verò gratiæ afficit ſuppoſitum etiam in ordine ad ſeipſum, & tollit ab eo formam perficientem in ordine ad ſe, eſtque proinde malum etiam ipſius ſuppoſiti, quod genus mali pertinet ad pœnam.

94. Hæc ſolutio & doctrina explicari & illuſtrari poteſt ex dictis diſp. præcedenti art. 5. §. 7. ubi cum Salmanticenſibus, in gratia ſanctificante duo munia diſtinximus, unum ſubjiciendi hominem Deo, ut ſit totus ipſius, & ab eo poſſideatur; aliud trahendi Deum ad hominem, mediâ participatione divinæ naturæ, ut homo per talem participationem in ſeipſo perficiatur: ex quibus illud prius pertinet ad bonum Dei; & hoc poſterius ad bonum hominis, ut ibidem explicuimus. Unde quia privatio gratiæ hæc duo munia aufert, conſequenter duo mala includit, nempe & malum Dei, prout tollit ſubjectionem ipſi debitam, & hoc modo habet rationem culpæ; & malum hominis, quatenus ab eo aufert formam, illum in ordine ad ſeipſum perficientem; & hoc pacto habet rationem pœnæ. Hæc autem diſtinctio non habet locum in privatione rectitudinis, quæ eſt malitia actualis: quia talis rectitudo ſolùm eſt perfectio actûs in ordine ad legem, non verò eſt forma perficiens ſuppoſitum in ordine ad ſe; ac proinde non poteſt eſſe malum pœnæ ſecundùm aliquid ſui, ſed tota debet ſpectare ad malum culpæ.

ARTICVLVS VI.

Vtrum peccatum mortale per ſe & ex malitia ſua intrinſeca reatum pœnæ æternæ inducat?

95. SVPPONIMVS ut certum de fide, pœnas damnatorum fore æternas, nullumque finem habituras, ſaltem de lege communi; atque adeò omne peccatum mortale, quod in hac vita per baptiſmum aut pœnitentiam non dimittitur, pœnâ æternâ in futura eſſe plectendum. Hæc ſuppoſitio eſt contra Origenem, qui lib. 1. Periarchon cap. 6. aſſeruit pœnas damnatorum non eſſe in æternum duraturas, ſed per Dei miſericordiam tandem aliquando finiendas. Et quamvis nonnulli eum ab hoc errore vindicent, ita tamen eum ſenſiſſe teſtantur Hieronymus in 1. & 2. cap. Epiſtolæ ad Epheſ. & Auguſtinus 1. de hæreſib. cap. 43. ubi ait: *Miſericordiorem fuiſſe Origenem quàm deceret, & tantò erraſſe deformiùs, quantò ſenſit hac in re* (id eſt, in pœna damnatorum) *clementiùs*. Et lib. 21. de civit. Dei cap. 17. *Hac in re miſericordior profectò fuit Origenes, qui & ipſum Diabolum atque Angelos ejus poſt graviora pro meritis atque diuturniora ſupplicia, ex illis cruciatibus eruendos, atque ſanctis Angelis ſociandos credidit. Sed illum & propter hoc, & propter alia nonnulla, & maximè propter alternantes ſine ceſſatione beatitudines ac miſerias, non immeritò reprobavit Eccleſia.* Epiphanius etiam in Epiſtola ad Joannem Conſtantinopol. Epiſcopum hæc de Origene ſcribit: *Quando complemus orationem, ſecundùm ritum myſteriorum, pro omnibus, & pro te quoque dicimus: Cuſtodi illum qui prædicat veritatem, ne Origenis erroribus in pravum ſenſum adducatur. Illud enim (doleam an rideam neſcio) doctor egregius Origenes audet docere, & aſſere, nititur, diabolum id rurſus futurum eſſe quod fuerat, & ad eandem redeturum dignitatem, & conſcenſurum regna cœlorum; ſicque gehennæ pœnarum æternam negat durationem.* Quod ex anilibus & fictitiis Platonis commentis (quem Tertullianus *Omnium hæreticorum condimentarium* appellat) deprompſiſſe videtur.

Hic error variis Scripturæ teſtimoniis refelli poteſt. Præcipuum eſt illud quod habetur Iſaiæ 66. ubi Propheta loquens de damnatis, ait: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Quo teſtimonio utitur Chriſtus Marci 9. ad perpetuitatem pœnæ damnatorum declarandam, ait enim: *Bonum eſt tibi debilem introire ad vitam, quàm duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur.* Nec valet quod dicebat Origenes, ignem quidem inferni fore æternum, ſed non combuſtionem aut cruciatum damnatorum per ipſum. Nam ut obſervat Auguſtinus lib. de fide & operib. cap. 15. Chriſtus hanc reſponſionem prævidens, ut eam excluderet, dixit Matth. 25. *Ibunt hi* (nempe damnati) *in ſupplicium æternum*; vel ut legit idem S. Doctor, *in combuſtionem æternam*. Quibus verbis apertè declarat non tantùm ignem inferni fore æternum, ſed etiam combuſtionem ſeu cruciatum damnatorum: unde Apoſtolus 2. ad Theſſalon. 1. ait, quod cùm in die judicii revelabitur Dominus Jeſus de cœlo, dabit vindictam in flamma ignis iis *qui non obediunt Evangelio, qui pœnas dabunt in interitu æternas à facie Domini, à gloria virtutis ejus.* Et Apocal. 14. de reprobis dicitur: *Cruciabuntur igne & ſulphure in ſæcula ſæculorum.*

96.

In hujus rei typum ignis fornacis Babylonicæ quadraginta novem cubitos ſupra fornacem aſcendebat, ut teſtatur Scriptura Daniel. 3. nunquam tamen ad quinquageſimum, qui eſt numerus Jubilei, perveniebat, ut per hoc ſignificaretur, ignis tartarei combuſtionem fore perpetuam, & damnatos nunquam veniam ſeu indulgentiam peccatorum conſecuturos. Unde egregiè Cyprianus: *Immortales miſeri vivent inter incendia, & inconſumptibiles flammæ nudum corpus allambent: ardebit purpuratus dives, neque erit qui æſtuanti linguæ ſtillam aquæ infundat; in proprio adipe frixæ libidines bullient, & inter ſartagines flammeas miſerabilia corpora cremabuntur, & omni tormento atrociùs deſperatio condemnatos affliget. Non miſerebitur ultra Deus, neque tunc audiet pœnitentes, ſera erit illa confeſſio, & cùm clauſa erit janua, fruſtra carentes oleo acclamabunt excluſi; nullum ibi*

97. *Serm. de aſcenſ. ad finē.*

ibi refrigerium, nullum remedium. Semel Chri- A *ſtus deſcendit ad inferos, ulteriùs non deſcendet, non ultra videbunt Deum in tenebris ſigillati, irregreſſibilis erit illa ſententia, & immutabile judicium, & ſtabit damnationis hujus immobile conſtitutum.*

98. Similia habet D. Gregorius lib. 15. moral. cap. 11. ad illud Job. 20. *Luet quæ fecit omnia, nec tamen conſumetur. Perſolvit* (inquit) *impius in tormento ea quæ hîc illicita ſervavit deſideria, & flammis ultricibus traditus, ſemper moritur, quia ſemper in morte ſervatur: non enim in morte conſumitur, quia ſi conſumeretur vita morientis, cum vita etiam pœna finiretur: ſed ut ſine fine crucietur, vivere ſine fine in pœna compellitur, ut cujus vita hîc mortua fuit in* B *culpa, illic ejus mors vivat in pœna.* Unde Propheta Regius Pſal. 48. loquens de damnatis, ait: *mors depaſcet eos.* Non enim mors eos eradicabit, vitam ex toto auferendo, ſed depaſcet, conſervando radicem vitæ, ut iterum pullulent, iterum & iterum, atque in æternum depaſcendi. Unde Bernardus: *Mors depaſcet eos, quia ſemper morientur ad vitam, & ſemper vivent ad mortem.*

Serm. 2. de verb Apoſtoli

99. Dices: D. Hieronymus dialog. contra Pelag. ait *Chriſtianos ſi in peccato præventi fuerint, ſalvandos eſſe poſt pœnas.* Ergo pœnæ damnatorum, ſaltem in his qui fuerunt Chriſtiani, non erunt æternæ.

Communis ſolutio eſt, D. Hieronymum non C dixiſſe hoc ex propria mente, & quaſi aſſerendo, ſed ex aliorum ſententia, & quaſi arguendo. Magis tamen placet reſponſio quam adhibet Marianus Victor in ſcholiis ad illum locum, num. 33. nempe S. Doctorem loqui de Chriſtianis qui in gratia decedunt: dicuntur autem in peccato præventi, quia moriuntur poſt peccata commiſſa, & non dimiſſa quoad pœnam, quam quidem luent in purgatorio, & poſtea ad cælos evolabunt.

100. Hæc ſuppoſitio, ut dixi, de lege communi & ordinaria intelligenda eſt: quia non repugnat aliquos per potentiam extraordinariam, & ſingulari quodam privilegio, ab inferis revocari, ut de Trajano Imperatore, precibus D. Gregorii, exiſtimant S. Thomas in 4. diſt. 45. D qu. 2. art. 2. quæſtiunc. 1. Abulenſis in 4. lib. Regum cap. 4. qu. 57. Vincentius Bellovacenſis in ſpeculo hiſtoriali lib. 22. cap. 22. Sixtus Senenſis lib. 6. Biblioth. annot. 47. Navarrus in Enchirid. cap. 22. & alii quos refert Alphonſus Ciaconius in libello ſive Apologia de hac re conſcripta, ubi veritatem hujus hiſtoriæ variis argumentis & teſtimoniis demonſtrare conatur. Eam tamen ut fabuloſam, & à quibuſdam perſonis, rigorem divinæ juſtitiæ extenuare volentibus, confictam, rejiciunt Bellarminus lib. 2. de purgat. cap. 8. & Baronius tomo 8. ad annum 604. dicens *riſu potiùs deſpicandam eſſe, quàm diſputatione ſeriâ confu-* E *tandam.* Addunt alii orationem pro mortuis, in qua hæc hiſtoria legitur, non eſſe Damaſceni, cui attribuitur, ſed incerti cujuſdam Authoris, nullius in Eccleſia authoritatis; præſertim cùm in ea multa fidei contraria extent. Sed quicquid ſit de veritate hujus hiſtoriæ, negari non poteſt, ex tanta multitudine mortuorum, quos Chriſtus Dominus, & Apoſtoli, aliique Sancti reſuſcitarunt, plurimos in peccato mortali obiiſſe, cùm non pauci fuerint idololatræ & infideles; atque adeò ex inferno, vel ex alio loco, ubi in tormentis detinebantur, fuiſſe revocatos, ſubindeque non repugnare aliquos ex ſpeciali privilegio, & potentia extraordinaria, à pœnis inferni liberari.

Unde ſolùm difficultas eſt, an peccatum mortale, de ſe & ex malitia ſua intrinſeca exigat pœnam æternam, vel ſolùm id ei conveniat per accidens, propter legem à Deo latam, quâ illud ſub pœna æterna prohibuit, vel ratione ſubjecti, quod quia in æternum erit privatum gratiâ, aut maculatum, in æternum punietur.

Ratio verò dubitandi eſt, quia pœna debet 101. eſſe proportionata culpæ, juxta illud Deuteron. 25. *Pro menſura peccati, erit & plagarum numerus:* Sed pœna æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali; illa enim perpetuò durat, iſta verò breviſſimo tempore committitur, imò in momento, & in ictu oculi, cùm committatur per conſenſum voluntatis, qui in inſtanti, ſecundùm Philoſophos, perficitur: Ergo pœna æterna videtur eſſe ultra demeritum ipſius peccati; ideoque Deum plus exigere in pœna, quàm commiſſum fuerit in culpa. Unde Gloſſa ordinaria ex Auguſtino deſumpta, exponens verſiculum Pſalm. 71. *Ex uſuris & iniquitate redimet animas eorum*, inquit, *uſuras eſſe peccata, quæ nobis cum magno fœnore pœnas pariunt*, & ſubdit: *Deus enim plus exigit in pœnis, quàm commiſſum fuerit in culpis.* Nihilominus

Dicendum eſt, peccatum mortale per ſe, & 102. ex malitia ſua intrinſeca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Hanc concluſionem probat D. Thomas hîc art. 3. egregio diſcurſu, qui ſic poteſt in forma proponi. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per ſe, & ex malitia ſua intrinſeca, inducit reatum pœnæ æternæ: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per ſe & ex malitia ſua intrinſeca reatum pœnæ æternæ inducit. Major patet: peccatum enim inducit reatum pœnæ ratione ſuæ inordinationis, ut art. 4. declaravimus; unde tandiu debet manere reatus pœnæ, quandiu remanet inordinatio culpæ, ſubindeque ſi iſta ſit irreparabilis & perpetua, ille quoque æternus & interminabilis erit. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic poteſt ſuaderi. Peccatum mortale avertit & deordinat hominem ab ultimo fine, ut patebit ex dicendis diſputatione ſequenti: Sed deordinatio ab ultimo fine ex ſua propria ratione, & ex parte peccatoris, eſt irreparabilis; quia ultimus finis in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculativis; error autem circa primum principium in ſpeculativis, irreparabilis eſt: Ergo &c. Ex qua ratione ſequitur, peccatum veniale de ſe reatum pœnæ temporalis ſolùm inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem; cùm talis deordinatio non ſit circa finem, ſed tantùm circa media, quæ proinde poteſt reparari ex recta intentione finis, ſicut error circa concluſiones corrigi poteſt ex recta cognitione principii. Une peccatum mortale ſe habet ut mors animæ deſtruens primum principium vitæ ſpiritualis, quod eſt gratia, & conjunctio ad Deum ultimum finem: peccatum autem veniale eſt veluti morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ ſpiritualis non deſtruit, ſed tantùm langorem & debilitatem ſpiritualem inducit.

Alias rationes adducit S. Doctor 3. contra gent. A cap. 144. quas fusè expendunt Salmanticenſes hîc diſp. 17. dubio 3. §. 3. ſed eas brevitatis causâ prætermittimus. Unde

103. Ad rationem dubitandi dicendum eſt, inter culpam & pœnam non requiri æqualitatem quoad omnia, præſertim quoad durationem: nam in judiciis humanis videmus pro breviſſimo delicto perpetuam vitæ privationem, aut perpetuum exilium ſæpe infligi: ſed ſufficere quod ſit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ; ita ut ſi iſta æterna ſit, & irreparabilis, ille quoque perpetuus & interminabilis eſſe debeat, ut antea expoſuimus.

104. Addo quod licèt actus peccati mortalis ſit tranſitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi eſt aliquo modo æterna, inquantum ille qui peccat, & qui voluptatem v. g. Deo præfert, ita affectus eſt, ut ſi ſemper viveret, in peccato ſemper vellet perſeverare, & tali voluptate perpetuò frui; juxta illud Gregorii Magni: *Peccator vellet ſine fine vivere, ut ſine fine poſſet peccare.* Unde etiam ex parte durationis aliqua reperitur proportio inter culpam mortalem, & pœnam æternam, inquantum affectus peccatoris erga bonum commutabile, in quo rationem ultimi finis conſtituit, virtualiter & æquivalenter æternus eſt. Quam rationem tangit D. Thomas 3. contra gent. cap. 144. ubi ſic diſcurrit: *Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur; quia ſicut homines vident ea quæ exteriùs aguntur, ita Deus inſpicit hominum corda. Qui autem propter aliquod bonum temporale averſus eſt ab ultimo fine, qui in æternum poſſideretur, præpoſuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, æternæ fruitioni ultimi finis; unde patet quod multò magis voluiſſet in æternum illo bono temporali frui: Ergo ſecundùm divinum judicium ita puniri debet, ac ſi æternaliter peccaviſſet. Nulli autem dubium eſt, quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, pœna æterna.*

4. Dialog. cap. 4.

Ad hanc rationem reducitur ea quam ex D. Gregorio idem S. Doctor adducit hîc art. 3. ad 1. dicens: *Juſtum eſt ſecundùm Gregorium quod qui in ſuo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in ſuo æterno peccaſſe, non ſecundùm continuationem actûs in tota hominis vita durantis, ſed quia ex hoc ipſo quod finem in peccato conſtituit; voluntatem habet in æternum peccandi.*

105. Ad locum Auguſtini deſumptum ex Gloſſa ordinaria ſuper hunc verſiculum pſalm. 71. *Ex uſuris & iniquitate redimet animas eorum*, dicendum eſt, Auguſtinum ſolùm intendere, quòd pœna quantùm ad acerbitatem doloris excedit culpam quoad delectationis jucunditatem; ſentiet enim damnatus acerbiſſimum & æternum dolorem, pro delectatione modica & breviſſima quam peccando percepit: non autem vult menſuram pœnæ, quam Deus infligit, quamvis graviſſima & longiſſima ſit, excedere demeritum culpæ, aut eſſe, ſecundùm juſtam appretiationem, majorem quàm illa mereatur.

ARTICVLVS VII.

An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœnâ æternâ puniatur?

CONSTAT ex dictis articulo præcedenti peccatum veniale per ſe non inducere reatum pœnæ æternæ; cùm non avertat hominem ab ultimo fine, nec ipſum privet gratiâ & charitate, quæ ſunt primum principium vitæ ſpiritualis. Sed difficultas eſt, & controverſia inter Theologos, an ſaltem per accidens, & ob conjunctionem quam in damnatis habet cum mortali, pœnâ æternâ puniatur? Quæ quæſtio in duplici caſu poteſt agitari, vel de peccato veniali remiſſo quoad culpam in hac vita, & remanente ſolùm in altera quoad pœnam, vel de illo manente in inferno quoad culpam, & quoad pœnam. Pro reſolutione, ab hoc ſecundo caſu incipiendo. 106.

Dico primò: Peccatum veniale non remiſſum quoad culpam in hac vita, & conjunctum mortali, per accidens punietur in inferno pœnâ in æternum duraturâ; quamvis aliàs pœna illi debita temporalis eſſet. Eſt contra Scotum in 4. diſt. 21. qu. 2. Almaïnum, Bellarminum tomo 2. lib. 4. de pœnit. cap. 1. & alios Recentiores.

Probatur primò ex D. Thoma quæſt. 7. de malo ar. 10. ubi in corpore ſic concludit: *Veniale peccatum non meretur pœnam æternam ex ſpecie ſua, neque ex parte inhærentiæ ad ſubjectum, per ſe loquendo, quia non privat gratiâ: ſed per accidens fit irremiſſibile peccato mortali conjunctum, inquantum eſt in ſubjecto privato gratiâ, & ſic per accidens punitur pœnâ æternâ.* Et qu. 5. art. 2. ad 8. ait: *Peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, æternâ pœnâ punitur, propter gratiæ carentiam: & ſimili modo eſſet, ſi quis decederet cum originali & veniali peccato.* Idem docet hîc art. 5. ad 3. 107.

Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali, quam S. Doctor locis citatis inſinuat. Peccata venialia in hac vita non remiſſa, non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Conſequentia manifeſta eſt, cùm enim reatus pœnæ ſit effectus culpæ, tandiu perſeverat, quandiu permanet culpa; unde ſi iſta in inferno nunquam deleatur, ille pariter nunquam remittetur. Antecedens verò, in quo eſt difficultas, probatur multipliciter. Primò, quia, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 82. art. 4. peccatum veniale remitti non poteſt ſine mortali cum quo eſt conjunctum: Sed conſtat damnatis non dimitti mortale quoad culpam: Ergo nec veniale. 108.

Secundò probatur Antecedens: Exiſtenti in termino non datur remiſſio peccati quoad culpam: Sed damnati ſunt in termino: Ergo peccata venialia non remittuntur ipſis quoad culpam.

Dices: Animæ exiſtentes in purgatorio ſunt in termino, cùm ſint extra ſtatum viæ; & tamen ipſis remittuntur peccata venialia quoad culpam, quæ in hac vita non fuerant plenè remiſſa. 106.

Sed contra: Animæ exiſtentes in purgatorio, ſecundùm quid ſunt in via, cùm non toraliter pervenerint ad ultimum terminum, & habeant

fidem & ſpem, quæ ſunt virtutes viatorum, non remanentes in patria : damnati verò ſunt ſimpliciter & totaliter in termino, cùm fidem non habeant, nec ſpem : Ergo licèt peccata venialia quoad culpam animabus in purgatorio exiſtentibus remittantur, non tamen animabus damnatorum.

110. Probatur tertiò idem Antecedens : Remiſſio cujuſcumque peccati non fit ſine aliqua applicatione meritorum Chriſti : Sed Chriſti merita non applicantur damnatis, quia non ſunt Chriſti membra, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 8. art. 3. nec pro illis ſub tali ſtatu exiſtentibus Chriſtus obtulit merita & paſſionem ſuam ; unde Eccleſia dicit quod *in inferno nulla eſt redemptio* : Ergo peccata venialia in hac vita non remiſſa, non remittuntur in inferno quantùm ad culpam.

Confirmatur : Infidelibus nullum remittitur peccatum veniale, cùm enim ſint extra Eccleſiam, & in peccato mortali propter ſuam infidelitatem, ſemper verſentur, Deus illis nullam remiſſionem applicat : Ergo multò minùs aliquam applicat damnatis.

111. Dices, pœnam debitam peccatis venialibus non remitti in inferno per ſatisfactionem, aut per meritorum Chriſti applicationem, cujus damnati ſunt incapaces ; benè tamen per ſatispaſſionem, ſeu per ſolutionem pœnæ illis debitæ, quæ cùm finita ſit, poteſt finito tempore ſolvi ; eo proportionali modo quo in purgatorio pœna peccatis venialibus nondum remiſſis debita, per ſatispaſſionem aliquam finitam perſolvitur ac remittitur.

Sed contra : Licèt remiſsâ culpâ veniali pœna per ſatispaſſionem ſolvi poſſit, culpa tamen remanente, pœna per ſatispaſſionem remitti nequit, præſertim ſi ſit affectus formalis aut virtualis ad culpam : Sed culpa venialis, in hac vita non dimiſſa, in damnatis ſemper remanet, ut jam oſtendimus ; imò cùm illi ſint obſtinati in malo, & diſplicentiam nullius peccati, quæ ſit actus moraliter bonus, habere poſſint, ſemper habent affectum formalem aut virtualem ad talem culpam : Ergo per ſatispaſſionem pœna illi debita remitti nequit, ſicut remittitur animabus in purgatorio exiſtentibus ; nam ut ait S. Thomas in 4. diſt. 21. qu. 1. art. 3. quæſtiunc. 1. *Culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, poſt hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium ; quia pœna illa aliqualiter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem quæ ſimul cum gratia ſtare poteſt.*

112. Dico ſecundò : Valde probabile eſt, peccatum, ſive mortale, ſive veniale, dimiſſum in hac vita quoad culpam, non puniri in inferno pœnâ æternâ, ſed duntaxat temporali. Ita docent aliqui ex noſtris Thomiſtis cum Durando in 4. diſt. 21. qu. 2. quos ſequitur illuſtriſſimus D. de Marinis, Archiepiſcopus Avenionenſis, hîc qu. 87. art. 5. cap. 1.

Probatur ex D. Thoma in 4. diſt. 22. quæſt. 1. art. 1. ad 5. ubi licèt in prima reſponſione inſinuet oppoſitam ſententiam, in ſecunda tamen quam magis approbat, apertè noſtram profitetur. Verba ejus ſunt : *Ad quintum dicendum quod* (damnatus) *pro illa parte pœnæ quæ ſibi dimiſſa eſt in confeſſione vel contritione, nunquam punietur, ſed pro reſidua, in æternum tamen, ut quidam dicunt, quia ratione fori in quo punitur, æterna pœna debetur : ſicut eſt in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœnâ temporali, & in inferno æternâ. Sed hoc non videtur ſimile, quia veniale ideò in inferno æternaliter punitur, quia ſemper manet, cùm non ſit ibi aliquid quod culpam delere poſſit ; ſed pœna ex hoc ipſo quod ſolvitur, expiatur. Et ideò alii dicunt, quod pœna, cujus eſt aliquis debitor poſt culpam remiſſam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc ſequitur quod ſit in inferno redemptio, quia pœna ſolvitur, non redimitur : nec eſt inconveniens quod quantùm ad aliquid accidentale pœna inferni minuatur uſque ad diem judicii, ſicut etiam augetur.* Quibus verbis S. Doctor concluſionem noſtram & docuit, & probavit. Ideò enim peccatum veniale, non remiſſum in hac vita quoad culpam, per ſatispaſſionem in inferno remitti non poteſt quantùm ad pœnam, quòd in inferno ſemper remaneat, & nunquam deleatur quantùm ad culpam, & remanente culpâ, reatus pœnæ deſinere nequeat, ut in præcedenti concluſione expoſuimus. Ergo ſi ſupponatur peccatum veniale aut mortale dimiſſum in hac vita quantùm ad culpam, non eſt cur per ſatispaſſionem condignam & æqualem pœna temporalis ipſi debita in inferno ſolvi non poſſit.

113. Dices, talem pœnam, licèt condignam & æqualem culpæ, non eſſe ſufficientem ; quia cùm ſit invita & involuntaria in damnatis, nequit Deo eſſe grata & acceptabilis.

Sed contra : Licèt ad meritum vel ſatisfactionem requiratur quod pœna quæ toleratur ſit voluntaria, ſeu ſpontaneè acceptata, non tamen ad ſatispaſſionem ; ad illam enim ſufficit æqualitas inter pœnam & culpam, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm ſe glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illis tormentum & luctum.* Unde etiam in humanis reus qui ſuſtinet pœnam à Judice taxatam & præſcriptam, ſolvit debitum juſtitiæ, licèt eam non ſpontaneè, ſed invitè patiatur.

114. Objicies primò contra primam concluſionem : Deus, ex communi Theologorum axiomate, punit citra condignum, & remunerat ultra condignum : At ſi in inferno pœnâ æternâ puniret peccata venialia, non remiſſa quoad culpam in hac vita, ea non citra, ſed ultra condignum puniret ; cùm pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur, ut articulo præcedenti oſtendimus : Ergo ea non punit in inferno pœnâ in æternum duraturâ.

115. Reſpondet Delugo diſp. 10. de pœnit. ſect. 2. Deum non punire in inferno peccata venialia ultra, ſed citra condignum, quia ita attemperat pœnam venialium in inferis, ut quæ futura erat temporalis, fiat quidem æterna, ſed cùm temporalis futura eſſet valdè intenſa, æterna fiat ita levis intenſione graduum, ut propter illam levitatem & tenuitatem intenſionis, etſi æterna, non excedat tamen temporalem, quæ futura erat valdè intenſa. Sed hæc ſolutio cùm ſit omnino voluntaria, & gratis excogitata, eadem facilitate rejicitur quâ aſſeritur. Unde

116. Meliùs & ſolidiùs reſpondetur, Deum non punire in inferno peccatum veniale ultra condignum : quia licèt ei per ſe debita non ſit pœna æterna, ipſi tamen debetur per accidens, ex mutatione ſtatûs, & conditione ſubjecti : dum enim eſt in ſubjecto privato gratiâ, & conjun-

gitur cum mortali, fit irremiſſibile; culpa autem per accidens irremiſſibilis, per accidens pœnam æternam de condigno meretur. Solutio eſt D. Thomæ loco in prima concluſione adducto.

117. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem. Unanimis Eccleſiæ conſenſus tradit in inferno non tantùm nullam eſſe redemptionem, ſed nec etiam ullam pœnarum mitigationem: At ſi peccata venialia & mortalia dimiſſa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœnâ æternâ, ſed duntaxat temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remiſſio & mitigatio, ut patet: nam quando pœna illa temporalis eſſet ſoluta, non tantam pœnam quantam antea experirentur: Ergo talia peccata in inferno pœnâ æternâ puniuntur. Minor eſt evidens, Major verò ſuadetur: tum quia damnati ſunt in termino qui eſt prorſus invariabilis; tum etiam quia diviti epuloni gutta aquæ ad linguæ ſuæ refrigerium ab Abrahamo denegata eſt; ut per hoc deſignaretur, nullum refrigerium, nullamque pœnarum mitigationem eſſe in inferis. Quare Auguſtinus in Pſal. 105. proponit hoc dubium, an pœnæ damnatorum aliquando mitigentur? Et reſpondet non ita mitigari, quaſi ea quam quiſque ſemel ſubiit fiat mitior, aut totaliter, aut per intervalla, quandoquidem dives ille, qui guttam aquæ petiit, eam non obtinuit. Hinc Theologi inferunt, nedum improbabilem, ſed etiam erroneam planè ac intolerabilem eſſe quorumdam Antiquorum opinionem, qui exiſtimant dæmones, & animas damnatas, in pervigilio Paſchæ, quod olim Chriſtiani precibus & ſacrificiis traducere ſolebant, à tormentis quieſcere. Quam ſententiam Aurelius Prudentius in hymno de novo lumine Paſchalis ſabbati, his verſibus expreſſit.

Sunt & Spiritibus ſæpè nocentibus
Pœnarum celebres ſub ſtyge feriæ:
Illâ nocte ſacer quâ rediit Deus
Stagnis ad ſuperos ex Acheronticis,
Marcent ſuppliciis tartara mitibus,
Exultatque ſui carceris otio
Vmbrarum populus, liber ab igne,
Nec fervent ſolito flumina ſulphure.

118. Reſpondeo ex D. Thoma loco in ſecunda concluſione relato, quod licèt pœna inferni non remittatur aut minuatur quantùm ad aliquid eſſentiale; quia pœna eſſentialis damnatorum eſt invariabilis, ſicut & gloria eſſentialis Beatorum, eò quòd utrique ſint in termino; benè tamen quantùm ad aliquid accidentale; nam ſicut pœna accidentalis damnatorum augetur, ita & poteſt diminui. Unde ad Auguſtinum dicendum eſt, vel ipſum locutum fuiſſe de pœna eſſentiali damnatorum, vel non reſpexiſſe ad hunc caſum particularem de peccatis venialibus aut mortalibus remiſſis in hac vita quantùm ad culpam, quando dixit eam, quam quiſque in inferis ſemel ſubiit pœnam, nunquam remitti, aut fieri mitiorem; ſed ſpectaſſe ſolùm communem legem & rationem peccatorum propter quæ damnati patiuntur, quæ ſunt præcipuè mortalia, & venialia, in vita non remiſſa quantùm ad culpam.

119. Objicies tertiò contra eandem concluſionem. D. Thomas in 4. diſt. 21. qu. 1. art. 2. quæſtiunc. 3. ait: *In illis qui damnantur non poteſt aliqua pœna dimitti, neque aliquis reatus tolli, cùm careant charitate, per quam & culpa purgatur, & reatus tollitur: & ideò culpa venialis in eis ſemper manebit, vel reatus ejus, etiamſi ante peccatum mortale veniale dimiſſum fuiſſet quantùm ad culpam, manente reatu; & propter hoc æternaliter damnati de venialibus punientur.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet peccatum veniale, dimiſſum in hac vita quoad culpam, puniri in inferno pœnâ æternâ.

Reſpondeo D. Thomam ibi quidem hanc ſententiam ut probabilem tenuiſſe, ſed poſtea diſtinctione ſequenti qu. 1. art. 1. ad 5. rem accuratiùs examinantem, noſtræ ſententiæ, ut veriori & probabiliori adhæſiſſe, ut patet ex verbis quæ in ſecunda concluſione retulimus.

ARTICVLVS III.

Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur?

DIco primò: Unicuique peccato mortali duplex pœna debetur, ſcilicet damni & ſenſûs.

Explicatur concluſio, & quid nomine pœnæ damni & ſenſûs intelligi debeat, breviter declaratur. 120. Per pœnam damni intelligitur amiſſio bonorum, quæ hominibus ex divina promiſſione debentur, inter quæ potiſſimum eſt ultima beatitudo, in clara Dei viſione conſiſtens, quæ eſt nobiliſſima hæreditas, & patrimonium filiorum Dei, ad quod adoptantur per gratiam: unde amiſſio hujus divinæ viſionis, quaſi per antonomaſiam *pœna damni* dicta eſt. Pœna autem ſenſûs vocatur, quæ inferendo aliquid diſconveniens & nocivum, ſive animæ, ſive corpori, torquet & affligit. Quia enim nocumenta afflictiva potiſſimùm ſenſibus percipiuntur, inde tota hæc pœna, ſive ad corpus, ſive ad animam ſpectet, *pœna ſenſûs* appellari ſolet. Hoc præmiſſo.

Poſſet probari concluſio ex multis Scripturæ teſtimoniis. 121. Sed ſufficiat ſententia extrema à Chriſto his verbis in die judicii pronuncianda: *Diſcedite maledicti in ignem æternum* &c. nam particula hæc, *diſcedite*, exprimit pœnam damni ſeu ſeparationis à Deo: hæc verò, *in ignem*, declarat pœnam ſenſûs, cauſandam præcipuè ex igne inferorum, agente in corpora, & in ſpiritus reprobos; denique ultima particula, *æternum*, perpetuam utriuſque pœnæ durationem deſignat.

Eandem veritatem ratione congruâ ſuadere nititur S. Doctor hîc art. 4. 122. Pœna (inquit) debet culpæ commenſurari: At in peccato lethali duo ſunt, nempe averſio à Deo ſummo & incommutabili bono, & converſio ad bonum creaturæ commutabile, ut ex illo Jeremiæ apertè innuitur: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem vivum, & foderunt ſibi ciſternas diſſipatas*: Ergo ut ſit proportio inter pœnam & culpam, duplex debet illi pœna à Deo infligi, nempe pœna damni, quæ averſioni reſpondet, & pœna ſenſûs, quæ converſioni inordinatæ commenſuratur. Unde Iſaiæ 14. dicitur: *Suſcepit impius de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis ſuis.* Et Apocal. 18. *Duplicate illi duplicia ſecundùm opera ejus.*

Dices: Juxta doctrinam ejuſdem D. Thomæ, 123. peccato eâ ratione debetur pœna ſenſûs, quia eſt voluntarium per propriam voluntatem;

ideòque pueri decedentes cum solo originali A ter est limitata & finita : Ergo & illa. Minor
puniuntur solum pœnâ damni, ut disputatione probatur : Duplex, ut supra annotavimus, in
præcedenti ostensum est : At in peccato mortali peccato mortali malitia reperitur, una privativa,
actuali non solùm est conversio voluntaria per quæ importat aversionem à Deo, & ab ejus lege;
propriam voluntatem, sed etiam aversio : Ergo alia positiva, quæ dicit conversionem ad bonum
pœna sensûs non solùm conversioni, sed etiam commutabile : Sed utraque est finita & limitata :
aversioni debetur. Item conversio in peccato Ergo &c. Major patet ex supra dictis, Minor ve-
mortali reperta, non utcumque conversio est, sed rò suadetur : Tum quia utraque est in subjecto fi-
conversio aversiva à Deo ; cùm secum trahat nito, scilicet in actu humano, vel in voluntate,
aversionem formalem : Ergo non sola aversio, quicquid autem in subjecto finito recipitur, li-
sed etiam conversio debet puniri perpetuâ sepa- mitatur & finitur per ipsum subjectum : Tum
ratione à Deo, in qua pœna damni consistit. etiam quia utraque habet terminum & specifica-

124. Propter hæc argumenta cum pluribus Thomi- B tivum finitum ; nam conversio specificatur à bo-
stis existimo, D. Thomam distribuisse prædictas no commutabili sicut à proprio objecto, quod
pœnas prædictis malitiis, solùm per quandam apud omnes est aliquid finitum ; aversio verò
analogiam & accommodationem : nam quia prout à conversione distinguitur, dicit privatio-
conversio est inordinata adhæsio voluntatis ad nem rectitudinis & perfectionis debitæ inesse
bona creata, tribuitur illi pœna sensûs, quæ in- actui, vel voluntati, ut per eam in Deum sicut
fligitur mediis creaturis : aversioni verò tribui- in finem convertatur ; unde ejus terminus &
tur pœna damni, quia utraque consistit in reces- mensura est ipsa conversio quâ privat, seu perfe-
su & separatione à Deo ; cùm tamen revera uni- ctio per quam debet fieri talis conversio, quam
cuique ex illis malitiis utraque hæc pœna simul perfectionem & conversionem constat esse sim-
correspondeat. Sicut in Divinis Potentia tribui- pliciter finitam.
tur Patri, Sapientia Filio, & Amor Spiritui San- Dices : In peccato mortali præter conversio- 129.
cto, quamvis hæc Attributa his tribus Personis nem datur alia ratio mali, nimirum ratio divinæ
communia sint. offensæ, quæ est infinitæ gravitatis, cùm sit con-

125. Dico secundò, utramque ex his pœnis esse C tra personam infinitæ dignitatis & magnitudi-
simpliciter finitam, quamvis pœna damni possit nis ; & ideò solus Christus, cujus opera fue-
dici infinita secundùm quid. runt valoris infiniti, potuit ad æqualitatem pro

Pro intelligentia & probatione hujus conclu- illa satisfacere, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 1.
sionis sciendum est, dupliciter posse aliquid dici art. 2. Ergo si debeat esse proportio inter mali-
infinitum : vel intrinsecè & formaliter, & hoc tiam peccati, & pœnam ipsi debitam, peccato
est infinitum simpliciter, quia in seipso habet in- mortali debetur pœna intrinsecè infinita.
tensionem & magnitudinem infinitam, sicut ha- Respondent aliqui concedendo totum : Existi- 130.
bent perfectiones divinæ, & valor operum Chri- mant enim peccatum mortale, quantùm est ex
sti Domini : vel extrinsecè & terminativè, eò se, promereri pœnam intensivè infinitam, licèt
quòd licèt in se finitum sit, respiciat tamen obje- de facto tali pœnâ non puniatur, quia non est
ctum vel terminum infinitum : sicut actus chari- possibilis, vel saltem homo non est capax illius ;
tatis, & visio beatifica, quæ licèt sint actus fini- ideoque ex Dei ordinatione commutata est in
tæ intensionis, habent tamen pro objecto infi- D pœnam æternam, ut infinitas durationis æqui-
nitam Dei perfectionem & bonitatem. Hoc præ- valeat intensioni infinitæ. Videturque hæc solu-
misso. tio desumi ex D. Thoma opuscul. 2. cap. 183. &

126. Probatur conclusio quoad utramque partem : in 4. dist. 46. qu. 1. art. 3. in corp. ubi ad proban-
Et primò de pœna damni, quæ importat duo, dum deberi peccato mortali pœnam æternam, sic
nempe privationem beatitudinis, quæ est clara discurrit sub finem : *Potest & alia ratio assignari*
Dei visio, & tristitiam de ejus amissione ex tali *quare pœna peccati mortalis sit æterna, quia per*
privatione consequentem, quæ tristitia, ut in- *illud circa Deum qui est infinitus peccatur ; unde*
fra patebit, reductivè ad pœnam damni pertinet : *cùm non possit esse pœna infinita per intensionem,*
quamvis autem utraque sit infinita secundùm *quia creatura non est capax alicujus qualitatis*
quid ; eò quòd prior privet nos Deo, qui est bo- *infinitæ, requiritur quod sit saltem duratione infi-*
num infinitum, & posterior sit de bono infinito *nita.* Hæc solutio probabilitate non caret, nec
amisso ; simpliciter tamen utraque est finita, quia per eam derogatur doctrinæ D. Thomæ hîc art.
illa non privat nos Deo ut est in seipso, sed ut 4. statuentis peccato mortali deberi pœnam so-
est participabilis à creatura per visionem fini- lùm infinitam secundùm quid : loquitur enim
tam ; ista verò non est de amissione Dei ut est in E de peccato ut est malum morale, non verò in-
se, sed de amissione participationis finitæ : præ- quantùm est offensa Dei ; vel de pœna quam
terquam quod sicut nulla creatura potest elicere peccatum in actu secundo meretur, seu quæ de
actum infinitè intensum, ita nec esse capax infi- facto illi ex divina lege correspondet ; non verò
nitæ tristitiæ. de illa ad quam ex vi suæ gravitatis habet pro-

127. Quod verò pœna sensûs sit intensivè finita, portionem, & quæ si esset possibilis, justè illi
facilius suaderi potest : Tum quia nulla qualitas, applicari posset.
aut res alia quæ possit habere rationem pœnæ, Respondent secundò Salmanticenses hîc disp. 131.
capax est augmenti aut intensionis infinitæ, ut 17. dubio 4. §. 2. concesso Antecedente, negan-
communiter docent Philosophi in 3. physico- do Consequentiam : Peccatum enim mortale
rum : Tùm etiam quia pœna sensûs in damnatis (inquiunt) dupliciter considerari potest, vel
inæqualis est, juxta diversa ipsorum demerita : quantùm ad rationem malitiæ moralis, vel quan-
quod autem est infinitum simpliciter, non susci- tùm ad rationem offensæ : sub prima ratione
pit majus aut minus. correspondet illi pœna, quæ ordinatur contra

128. Confirmatur conclusio quoad utramque par- turpitudinem & deordinationem malitiæ : secun-
tem : Debet esse proportio inter quantitatem do autem modo non respondet illi pœna, sed
pœnæ & quantitatem malitiæ : Sed hæc simplici- satisfactio & restitutio, ut docet D. Thomas

loco ultimò citato in ſolut. ad 6. ubi ait, quod *pœna propriè loquendo reſpondet culpæ ſecundùm inordinationem* (id eſt malitiam) *quæ in ipſa invenitur, non verò ſecundùm dignitatem ejus in quem peccatur*, ac proinde neque ſecundùm gravitatem offenſæ, quæ attenditur ſecundùm talem dignitatem. Unde quamvis peccatum in ratione offenſæ ſit infinitum ſimpliciter, ex hoc non habetur quod ipſi debeatur pœna infinitè intenſa, ſed ſolùm quod ſatisfactio exhibenda pro eo, ut ſit condigna & æqualis, debet eſſe infiniti valoris, ſubindeque quod ſolus Chriſtus potuit ad æqualitatem pro illo ſatisfacere. A

137. Advertendum tamen eſt, quod licèt offenſæ per ſe ſolùm correſpondeat ſatisfactio, tamen interdum per accidens contingit ei ſatisfieri per pœnam: vel quia ſæpiſſimè accidit quod eadem res ſit pœnalis & ſatisfactoria; vel quia offenſus putat ſufficienter ſibi ſatisfactum iri, ſi quod ipſe paſſus eſt videat ſuſtinere offendentem; vel denique quia debitore non valente alio modo ſatisfacere, expoſtulat offenſus pœnam loco ſatisfactionis. B

133. Quæres primò: Ad quam pœnam pertineat dolor ille, quem damnati ob amiſſam beatitudinem patiuntur, an ad pœnam ſenſûs, vel ad pœnam damni?

Reſpondeo cum Salmanticenſibus diſp. 18. dubio 1. hujuſmodi dolorem propriè & per ſe neque eſſe pœnam damni, neque pœnam ſenſûs, reductivè tamen ad pœnam damni pertinere. C

Probatur breviter: Dolor ſupponit pœnam; dolet enim quis de malo, ſeu de pœna quam patitur, & ideò dolet quia illam patitur, non verò ideò patitur quia dolet: Ergo non ipſe, ſed malum ex quo reſultat, habet rationem pœnæ, dolor autem eſt velut accidens conſequens ad pœnam, ſicut ad beatitudinem conſequitur gaudium. Sicut tamen gaudium, quamvis non ſit ipſa beatitudo, ad eam reducitur: ita & dolor, licèt non ſit pœna, reducitur ad illam pœnam ex qua conſurgit: unde cùm dolor, quem damnati ob amiſſam beatitudinem patiuntur, non reſultet ex aliquo nocivo pertinente ad pœnam ſenſûs, ſed ex carentia beatificæ viſionis, ad pœnam damni, non verò ad pœnam ſenſûs debet reduci. D

134. Quæres ſecundò: Quænam ex his duabus pœnis ſit gravior?

Reſpondeo pœnam damni multò graviorem eſſe pœnâ ſenſûs: Tum quia illa eſt quaſi eſſentialis, & ex adverſo opponitur viſioni beatificæ, quæ primum locum tenet in ipſo beatitudinis ſtatu; iſta verò quaſi accidentalis, & beatitudini accidentali oppoſita: Tum etiam quia pœna damni reſpondet averſioni à Deo, quæ graviorem habet malitiam, ſubindeque majorem meretur pœnam, quàm converſio ad creaturam, quam pœna ſenſûs conſequitur. Unde Chryſoſtomus homil. 47. ad populum Antioch. ſic ait: *Multi hominum gehennam tantùm formidant, ego autem illius gloriæ amiſſionem gehennâ multò majorem eſſe dico: ſi verò ſermone probari non poteſt, nihil mirandum; nec enim illorum novimus bonorum beatitudinem, ut miſeriam ex eorum privatione manifestè ſciamus.* E

135. Quæres tertiò: An in omnibus damnatis pœna damni æqualis ſit?

Reſpondeo negativè, quicquid in contrarium dicant Vazquez hîc diſp. 100. cap. 5. Granado, Salas, Azorius, & alij ex Recentioribus. Ratio eſt, quia inæqualitas ſupplicij pro peccatis inæqualibus non debet ſolùm attendi ſecundùm pœnam quaſi accidentalem, & ſecundariam, ſed etiam ſecundùm præcipuam & eſſentialem: ſicut inæqualitas peccati præcipuè attenditur ſecundùm malitiam ſibi eſſentialem, & inæqualitas præmij ſecundùm eſſentialem beatitudinem, quæ eſt viſio beatifica: Sed factâ collatione inter pœnam damni & pœnam ſenſûs, illa eſt præcipua & eſſentialis, hæc verò quaſi accidentalis & ſecundaria, ut ſupra dicebamus: Ergo etiam in illa, & non tantùm in iſta debet conſtitui inæqualitas.

Confirmatur primò: Ita ſe habet pœna damni in ratione ſupplicij ad condemnatos, ſicut viſio beatifica in ratione præmij ad beatos: At hæc non eſt æqualis, ſed major vel minor, juxta diverſitatem meritorum, ut omnes fatentur: Ergo neque illa debet eſſe æqualis, ſed major vel minor ſecundùm inæqualitatem peccatorum. 136.

Confirmatur ſecundò: Unus damnatus magis triſtatur de viſione Dei quàm alter: Ergo cùm non ſit deceptio quantùm ad hoc, oportet quod illa carentia ſit majus malum in unico quàm in altero. 137.

Confirmatur tertiò: Si ſupponamus duos adultos, in quorum uno fuerit remiſſum peccatum originale, & non in alio, decedere cum unico peccato mortali omnino æquali quantùm ad ſpeciem & circunſtantias, poſterior habens originale & mortale, gravius punitur quàm habens tantùm mortale, quis hoc neget? Sed non gravius punitur pœnâ ſenſûs, quia hæc non debetur peccato originali, ut diſputatione præcedenti oſtenſum eſt: Ergo pœna damni. 138.

Dices: Privatio totalis & in facto eſſe non ſuſcipit majus & minus, ut docet S. Thomas ſupra qu. 73. art. 1. & qu. 2. de malo art. 9. Sed pœna damni eſt privatio totalis & in facto eſſe; cùm nihil relinquat de forma oppoſita, ſcilicet de viſione beatifica, ſed eam totam auferat: Ergo non poteſt ſuſcipere majus & minus, nec per conſequens eſſe inæqualis in damnatis.

Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Privatio totalis & in facto eſſe non ſuſcipit magis & minus, extenſivè, concedo: intenſivè, nego: & conceſſa Minori, diſtinguo Conſequens diſtinctione Majoris. 139.

Explicatur ſolutio: Sicut forma poſitiva, v. g. ſcientia, non ſolùm creſcit & perficitur per hoc quod extendatur ad plures concluſiones, ſed etiam per hoc quod circa eandem concluſionem firmiùs inhæreat ſubjecto, & radicetur magis in illo; diciturque hoc augmentum intenſivum, illud verò extenſivum: ita poſſumus intelligere aliquam privationem dupliciter creſcere in propria ratione privationis & carentiæ; vel quaſi extenſivè, quia plus formæ aufert; vel quaſi intenſivè, quia auferendo eandem formam, magis quaſi radicatur & firmatur in ſubjecto, ſecuriuſque illud poſſidet. Ut ergo pœna damni in ratione privationis viſionis beatificæ dicatur intenſivè major in uno damnato quàm in alio, non requiritur quod plus in uno auferat de viſione beatifica quàm in altero; ſed ſufficit quod ex connotatione plurium, vel graviorum peccatorum, magis ſubjecto adhæreat, & magis in eo firmetur & veluti radicetur; ſeu quòd per plura aut graviora peccata ſint in uno plura vel majora impedimenta ad videndum Deum, quàm in alio, & major elongatio ſeu diſtantia à beatifica viſione;

Sicut licèt quælibet cœcitas sit privatio visûs in A facto esse, major tamen & pejor censetur ea, quæ majus illi impedimentum apponit: & ideò (verba sunt D. Thomæ in 2. dist. 42. qu. 2. art. 5.) *magis cœcus dicitur cui ex toto erutus est oculus, quàm qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente visum amittit, quamvis uterque cœcus sit.*

140. Dices rursus: Idem S. Doctor 3. p. qu. 71. art. 3. ad 1. expressè dicit carentiam visionis divinæ non suscipere magis aut minùs: Ergo censet pœnam damni esse æqualem in damnatis.

Respondeo D. Thomam ibi loqui de carentia visionis beatificæ, prout reperitur in pueris cum solo originali decedentibus: in his autem ex nullo capite ponimus inæqualitatem in pœna damni, quia respectu omnium habet causam æqualem, scilicet Adami peccatum. B

DISPVTATIO IX.

De peccato mortali & veniali.

Ad quæstionem 88. & 89.

POSTQVAM D. Thomas essentiam, species, subjectum, causas & effectus peccati investigavit, tractatum hunc completurus, considerat differentias aliquas accidentales illius, nimirum rationes mortalis & venialis, seu, ut ita loquar, venialitatem, & mortalitatem: & primò comparat inter se peccatum mortale & veniale; postea de veniali secundùm se considerato disserit. Nos autem in hac disputatione præcipuas difficultates, quæ circa utrumque hoc genus peccati in scholis agitari solent, breviter discutiemus & resolvemus. C

ARTICVLVS PRIMVS.

An veniale peccatum naturâ suâ distinguatur à mortali, & quæ sint veræ ac præcipuæ unius ab altero differentiæ?

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ.

1. SVPPONO primò, ut de fide certum, non omnia peccata, quæ ab hominibus committuntur, esse mortalia, id est mortem animæ, & pœnæ æternæ reatum inferentia, sed aliqua dari levia, quæ nulli æternam pœnam, seu mortem animæ inferunt, & quæ solent venialia dici; subindeque peccatum rectè dividi à Theologis in mortale & veniale. D

Hæc suppositio in primis probari potest ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo Proverb. 24. *Septies cadet justus, & resurget: impij autem corruent in malum.* Quod licèt D. Augustinus 11. de civit. cap. 31. non de iniquitatibus, sed de tribulationibus intelligat, tamen D. Hieronymus, vel Auctor illorum Commentariorum, ibi sic habet: *Quomodo autem justus appellatur, qui cadere, id est peccare, memoratur, nisi quia de levibus, quotidianisque loquitur peccatis?* E

Secundò suaderi potest ex traditione, & fide Ecclesiæ à primis sæculis; cujus fidei testimonia habentur primò in Concilio Millevitano, cui interfuit Augustinus, ubi definitur canone 7. *Sanctos in hac vita non tantùm humiliter, sed etiam veraciter dicere: dimitte nobis debita nostra*, id est peccata nostra. Quibus verbis Sacra Synodus apertè profitetur, quædam esse peccata, quæ qui committunt non desinunt esse sancti, & quæ per consequens charitatem & gratiam sanctificantem non auferunt; subindeque non sunt mortalia, seu mortem animæ inferentia, sed duntaxat venialia. Idem expressiùs habetur in Concilio Africano, in cujus epistola, (quæ est 95. inter Epistolas D. Augustini) asseritur in fine, multos esse fideles, qui post suam conversionem ad Deum vivunt toto tempore vitæ sine querela, *hoc est* (inquit Concilium) *sine crimine, neque tamen sunt sine quotidianis, & levibus offensionibus.* Ubi Concilium expressè distinguit peccata mortalia à venialibus. Denique Tridentinum sess. 6. cap. 11. hanc veritatem adhuc expressiùs definivit his verbis. *Licèt in hac mortali vita quantumvis sancti & justi in levia saltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi: nam justorum illa vox est & humilis & verax, Dimitte nobis debita nostra &c.*

Tertiò probatur ex SS. Patribus: Augustinus enim libro quinquaginta Homiliarum, de quibusdam peccatis levibus quæ à justis committuntur, sic ait: *Quamvis singula non lethali vulnere ferire sentiantur, tamen omnia simul congregata velut scabies nostrum decus ita exterminant, ut ab illius sponsi speciosi formâ præ filiis hominum castissimis amplexibus separent, nisi medicamento quotidianæ pœnitentiæ desecentur. Quod si falsum est, unde quotidie tundimus pectora? Quod nos quoque Antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus. Unde etiam orantes dicimus quod in tota vita ista oportet ut dicamus, Dimitte nobis debita nostra &c. Non enim ea dimitti precamur quæ in baptismo dimissa sunt, & nisi dimissa credimus, de ipsa fide dubitamus; sed utique de quotidianis peccatis hoc dicimus, pro quibus etiam sacrificia eleemosynarum, jejuniorum, & ipsarum orationum, ac supplicationum, quisque pro suis viribus offerre non cessat.* Huc etiam spectat quod Bernardus ad illa verba Cantic. 1. *Pulchræ sunt genæ tuæ sicut turturis*, scribit: *Intendere in aliud quàm in Deum* (inquit) *non Mariæ etiam, sed Marthæ negotium est: Absit autem ut quæ ejusmodi est, quidquam illam dixerim habere difforme, nec tamen ad perfectum affirmaverim pervenisse decoris; quippe quæ adhuc solicita est & turbatur erga plurima, & non potest terrenorum actuum vel tenui pulvere non respergi, quem tamen citò facilèque deterget, vel in horâ sanctæ dormitionis casta intentio, & bonæ conscientiæ interrogatio in Deum.* Quibus consonant verba illa Leonis Papæ, quæ supra retulimus: *Dum per varias actiones vitæ hujus solicitudo distenditur, necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere.*

Homil. 50.

Serm. 40. super Cantica.

Serm. 4. Quadrag.

Suppono secundò ex D. Thoma hîc art. 2. in corp. & qu. 7. de malo art. 1. peccatum multipliciter dici veniale. Primò ab eventu, quia veniam est consecutum; & in hoc sensu quodlibet peccatum, quamvis gravissimum, potest dici veniale respectu divinæ misericordiæ. Hoc modo veniale usurpavit Ambrosius citatus à D. Thoma; 2.

dum dixit, *Omne peccatum fieri veniale per pœnitentiam*, quia scilicet per hanc consequitur remissionem. In eodem sensu locutus est Augustinus tract. 24. in Ioan. ubi ait: *Nullum esse peccatum, quantumcumque parvum, quod sit veniale, quandiu placet; nullum verò quod mortale, si verè displicet.* Sensus enim est quod nullum peccatum, quantumvis leve, sine aliquo dolore formali aut virtuali remittitur; & nullum, quantumvis grave, si per pœnitentiam & contritionem deleatur, mortem animæ, aut pœnam æternam infert. Secundò peccatum veniale dicitur ex parte causæ, quia habet in se aliquam causam minuentem vel excusantem: & in hoc sensu venialia dicuntur, quæ ex infirmitate vel ignorantia proveniunt, quamvis aliquando mortalia sint. Tertiò veniale sumitur in stricta acceptione, prout scilicet non excludit à subjecto principium veniæ & remissionis; & quia hujusmodi principium est gratia, omnia illa peccata quæ gratiam non auferunt, venialia dicuntur. Et in hac tertia acceptione sumitur veniale à Theologis, cùm dividitur contra mortale.

3. Suppono tertiò, peccatum veniale strictè sumptum esse in triplici differentia: aliud enim dicitur veniale ex genere suo, ut verbum otiosum, quia quantumcumque crescat circa propriam materiam & objectum, habere non potest ex illo unde fiat mortale: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: aliud denique ex imperfecta deliberatione; quia licèt circa objectum ex se mortale, vel circa materiam gravem versetur, ab ea tamen non sumit malitiam moralem, eò quòd in ejus commissione pars inferior antevertat rationem superioris, & ejus judicium perturbet, ac proinde efficiat quod absque plena deliberatione rei illicitæ consentiat. His præmissis.

4. Circa propositam difficultatem in primis est error Hæreticorum hujus temporis, asserentium omnia peccata ex sua natura esse mortalia, & mortem animæ ac pœnæ æternæ reatum inferentia; quòd verò de facto ea non inferant, provenire ex sola Dei misericordia, quæ non vult quod in prædestinatis, vel in justificatis ex fide, tales effectus producant; sicque volunt differentiam inter peccatum mortale & veniale non esse ex natura rei, sed ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis.

5. Huic errori affinis videtur sententia Joannis Gersonis Cancellarij Parisiensis, qui 3. p. tract. de vita spirit. alphab. 61. similiter docet quodlibet peccatum quantùm est ex se mereri pœnam æternam, quia cùm sit offensa Dei, qui est infinitus, continet malitiam infinitam: licèt Deus commiseratione quadam puniens citra condignum, talem pœnam ei non imputet, sed pœnam æternam in temporalem commutet. Unde etiam juxta hanc sententiam peccatum mortale non distinguitur à veniali intrinsecè & ex natura rei, sed extrinsecè tantùm & ex divina misericordia, quæ vult quod aliquibus peccatis privemur gratiâ, & reatum pœnæ æternæ contrahamus, non verò aliis. Idem docent Rofensis contra Lutherum art. 32. & Almaïnus tract. 3. moral. cap. 20.

6. Cæteri verò Catholici unanimiter profitentur contra Hæreticos, veniale peccatum naturâ suâ distingui à mortali, & non solùm ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis. Sed in explicanda prima ac præcipua unius ab altero differentia valdè dissentiunt: Scotus enim in 2. dist. 21. qu. 1. ait peccatum mortale primò differre à veniali, per hoc quod mortale sit contra præceptum, veniale verò solùm contra consilium. Idemque asserere videtur Gabriel in 4. dist. 16. qu. 3. art. 1. notab. 1. Alij unum distinguunt ab alio per hoc quòd primum opponitur gratiæ & charitati, illasque destruit, non verò secundum. Alij ex eo quòd peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale verò pœnam solùm temporalem meretur. Alij denique alia assignant discrimina, aliosque dicendi modos, quos referunt Aluarez, Curiel, Montezino, aliique D. Thomæ interpretes. Pro declaratione & defensione veræ sententiæ sit

§. II.

Statuitur prima conclusio, & ostenditur peccatum veniale naturâ suâ à mortali distingui.

DIco primò, dari aliqua peccata, quæ de se & ex sua levitate intrinseca venialia sunt, subindeque à mortalibus naturâ suâ distincta, & non ex Dei lege aut misericordia, vel conditione personæ peccantis.

7. Probatur primò ex Scriptura: Christus enim Lucæ 6. vocat quædam peccata festucas in oculo, alia trabes: At festucæ non possunt per se excœcare oculum in quo sunt: Ergo levia quædam sunt peccata, quæ non tantùm actu non extingunt gratiam, quæ est animæ lumen, sed quæ nec extinguere possunt, subindeque de se & ex natura sua, ac levitate intrinseca, venialia sunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata quæ justi committunt, retinentes tamen adhæsionem vivam ad Christum ut fundamentum suum, comparat fœno & stipulæ superimpositis fundamento, ut explicant Cyprianus in epistola ad Antonianum, Ambrosius Serm. 2. in psal. 138. & Augustinus lib. 21. de civit. cap. 26. Sed fœnum & stipula non possunt ex se destruere fundamentum: Ergo nec illa peccata ex se & ex natura sua sunt capacia destruendi gratiam & charitatem, per quam Christo ut fundamento unimur.

8. Probatur secundò ratione, quam insinuat S. Thomas hîc art. 1. Peccatum est quædam animi infirmitas, juxta illud Prophetæ: *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum: sana animam meam, quia peccavi tibi:* unde sicut inter infirmitates corporis quædam sunt graves, quæ mortem inducunt, auferendo principium vitæ, quædam verò leves, quæ in eo periculo non constituunt, quamvis ad id disponant; ita & inter peccata, aliqua de se & ex natura sua sunt gravia, quæ mortem spiritualem animæ inferunt, eam privando gratiâ & charitate; alia levia, quæ licèt ad talem effectum disponant, de se tamen illum non valent producere.

9. Confirmatur: Offensio in re levissima habet secundùm se & ex natura rei quòd amicitiam non solvat; non verò ex gratia amici offensi: Ergo cùm peccatum mortale Dei amicitiam solvat, culpa levis, v. g. risus superfluus, vel otiosum verbum, non erit ex natura sua mortalis, & ex lege, misericordia, & gratia Dei venialis; sed intrinsecè & ex natura rei venialis erit.

Addo quod Gersonis sententia reprobata videtur à Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaëlis Baij propositionem damnarunt: *Nullum est peccatum naturâ suâ veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Unde post hanc cen-

cenſuram talis opinio ad minus temeraria cenſenda eſt.

10. Denique quod peccata venialia non differant à mortalibus ex ſola conditione perſonæ peccantis, quæ ſcilicet eſt fidelis, vel prædeſtinata, ut docent Hæretici noſtri temporis, conſtat ex Scriptura, ex qua habemus, Adam, David, Petrum, & Magdalenam peccaſſe mortaliter, & tamen certum eſt illos fuiſſe prædeſtinatos & fideles; & non peccaſſe peccato infidelitatis. Ratio etiam ſuffragatur: nam dignitas perſonæ non minuit ſed auget rationem culpæ, ut docet & probat D. Thomas ſupra qu. 71. art. 10. & infra qu. 89. art. 5. Unde tantùm abeſt quòd peccatum minuatur, & ex mortali veniale fiat, cùm à fideli ſeu Chriſtiano committitur, quin potiùs ex circunſtantia illa perſonæ augetur & redditur gravius; ut eleganter declarat Salvinianus lib. 4. de gubern. ubi ſic in Chriſtianos peccantes invehitur: *Omnis Chriſtianorum culpa, divinitatis injuria eſt: atrociùs ſub ſancti nominis profeſſione peccamus; ipſa errores noſtros religio quam profitemur accuſat.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

11. OBJICIES primò: Chriſtus Matth. 5. ait: *Qui ſolverit unum ex mandatis iſtis minimis, minimus vocabitur in regno cælorum*, id eſt, rejicietur à regno cælorum, & minimè in eum vocabitur, ut plures interpretes exponunt. Vel, ut ibidem ait D. Thomas, *minimus vocabitur in regno cælorum, id eſt, nullus, quia non erit ibi.* Ergo non ſolùm peccata mortalia, quæ ſunt contra maxima mandata, ſed etiam venialia, quæ ſunt contra minima, excludunt à regno cælorum, & per conſequens reatum pœnæ æternæ inducunt.

12. Reſpondeo primò cum Cajetano ſuper hunc locum Matthæi, quod ſicut peccatum veniale non eſt peccatum ſimpliciter, ſed ſecundùm quid (utpote non contra, ſed præter legem) ita mandatum circa venialia non eſt mandatum ſimpliciter, ſed ſecundùm quid; ac per hoc appellatione mandatorum non veniunt niſi illa quibus prohibentur mortalia, & quæ ſi violentur, fit contra legem. *Minima verò appellantur* (inquit S. Thomas ibidem) *moralia vel legalia aliqua, quia minus ſunt ſignificatione, vel minima quantùm ad remunerationem, in comparatione ad illa quæ Chriſtus dixit. Unde Chryſoſtomus: Mandata Moyſi in actu facilia ſunt, ut non occidas; ideò in remuneratione modica, & in peccato magna; ſed mandata Chriſti, ut non iraſcaris, in actu difficilia, & ideò in remuneratione magna, & in peccato minima.* Vocantur etiam minima, non re, ſed æſtimatione Phariſæorum, qui diligere inimicos, abſtinere à concupiſcentia carnis, mandata minima appellabant.

13. Secundò reſponderi poteſt, eo loco non dici tantùm, *Qui ſolverit unum ex mandatis iſtis minimis*, ſed addi, *& docuerit ſic homines, minimus vocabitur*, ſeu non vocabitur in regnum cælorum. At non eſt peccatum tantùm veniale, docere homines ſolvenda eſſe Dei mandata, quantumvis minora aliis; hoc enim non poteſt provenire niſi ex contemptu legis, qui eſt lethaliter culpabilis, quamvis lex minima præcipiat. Loquitur ergo Chriſtus de ſolventibus mandata minima, modo Phariſaïco: Phariſæi autem, ut dicitur eo loco, ſolvebant minima mandata, ea eludendo pravâ interpretatione, & dicendo prohiberi tantùm lege divinâ homicidium, vel adulterium, reipſa executioni poſitum, non autem affectum utriuſque, corde conceptum. Unde ibidem ſubditur: *Niſi abundaverit juſtitia veſtra pluſquam Scribarum & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cælorum.*

14. Objicies ſecundò: Auguſtinus lib. 22. contra Fauſtum ſic definit peccatum: *Peccatum eſt dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam:* Sed eſſe contra legem æternam, dat peccato quod ſit mortale: Ergo omne peccatum eſt mortale, & reatum mortis, & pœnæ æternæ, quantùm eſt ex ſe, inducit. Unde Ezechiel. 18. dicitur: *Anima quæ peccaverit, ipſa morietur:* & ad Roman. 6. *Stipendia peccati mors.* Non igitur veniale peccatum diſtinguitur à mortali ex natura ſua, ſed tantùm ex divina lege, aut miſericordia, decernente quod iſtud, non verò illud, reatum mortis æternæ inferat.

15. Reſpondeo hæc teſtimonia Scripturæ & Auguſtini intelligenda eſſe de peccato mortali: Tum quia peccatum, ut infra dicemus, analogicè dicitur de mortali & veniali; analogum autem ſtat pro famoſiori ſignificato, ut communiter dicitur: Tum etiam quia in communi modo loquendi, res quæ aliquo nomine quantitatem aliquam ſignificare exprimuntur, tunc tantùm ſimpliciter ſortiuntur hoc nomen, quando ſunt ſub quantitate perfecta, nomine illo expreſſa; v. g. planta, quæ nondum juſtam ſuam magnitudinem eſt adepta, non vocatur arbor. Similiter etiam illud ſolùm in Scriptura peccatum ſimpliciter & antonomaſticè dicitur, quod perfectum & conſummatum per conſenſum, generat mortem, ut dicitur Iacobi 1. Veniale autem, præſertim ſi ſit tale defectu perfectæ deliberationis & conſenſus, non dicitur peccatum ſimpliciter, ſed quaſi conceptus peccati, & initium ſeu diſpoſitio ad illud.

16. Objicies tertiò: Auguſtinus variis in locis aſſerit neminem fore ſalvum, ſi abſque miſericordia judicetur à Deo: At hoc non eſſet verum, ſi venialia non excluderent à ſalute, & pœnæ æternæ reatum non inducerent; cùm multi ſint qui in morte non habent niſi venialia peccata: Ergo &c.

17. Reſpondeo Auguſtinum ſolùm velle, neminem reipſa conſecuturum vitam æternam ſine miſericordia, quatenus venialia etiam debent remitti ut quis ſalvus fiat, & ingrediatur regnum cælorum, in quod nihil immundum & coinquinatum intrare poteſt. Quòd autem in hoc ſenſu loquatur, patet ex lib. 9. confeſſ. cap. ultimo, ubi rogat lectores, ut orent pro matre ſua defuncta, *ut* (inquit) *conſequatur Dei miſericordiam:* Atqui defunctis non remittuntur peccata mortalia, ſed venialia tantùm: Ergo iſtorum remiſſio eſt miſericordia quædam, neceſſaria cuicumque ut recipiatur in vitam æternam.

18. Objicies quartò: Quæ Deus præcipit vel prohibet ſub veniali, potuiſſet præcipere vel prohibere ſub mortali, ut noſtram exerceret obedientiam, vel ſupremum dominium quod in nos habet manifeſtaret; in quo caſu omnes tranſgreſſiones illorum præceptorum eſſent peccata mortalia, ut patet: Ergo quòd aliquod peccatum non ſit mortale, ſed duntaxat veniale, non provenit ex natura rei, ſeu ex intrinſeca levitate ei illius, ſed ex divina miſericordia,

quæ noluit illud ſub mortali prohibere.

19. Reſpondeo conceſſo Antecedente, negando conſequentiam: Tum quia ſi hic diſcurſus valeret, probaret non eſſe ex natura rei, ſed ex divina ſolùm benignitate & miſericordia, quod actus indifferens, v. g. manducatio pomi, mortem & pœnam æternam non inferat; quia Deus ex abſoluto dominio potuiſſet hunc actum ſub mortali prohibere, in quo caſu qui ſcienter & liberè illum eliceret, peccaret mortaliter; ſicut de facto Adamus lethaliter deliquit, cùm pomum vetitum comedit: Tum etiam quia ad diſcernendum an aliquod peccatum de ſe & ex natura ſua ſit veniale aut mortale, non eſt attendendum an Deus poſſit de abſoluta potentia illud prohibere ſub veniali aut mortali, ſed an ipſa peccata, attentâ eorum naturâ, & materiâ circa quam verſantur, ita prohiberi poſtulent.

20. Objicies quintò: Offenſa infinita meretur de ſe & ab intrinſeco pœnam æternam, & ſecundùm durationem infinitam: Sed peccatum veniale eſt offenſa infinita, cùm per illud offendatur Deus, qui infinitus eſt. Unde Bernardus Epiſt. 42. ad Henricum Archiepiſcopum Senonenſem: *Singuli illiciti motus animi mei, ſunt quædam in te Deus convitia; puta iracundiæ motus, in manſuetudinem tuam; invidiæ, in charitatem; turpitudinis, in caſtitatem; & innumera his ſimilia, qua de cœnoſo lacu prurientis pectoris mei, etiam nunc inceſſanter ebulliunt, inundantes, & impingentes in ſerenitatem præfulgentis vultus tui:* Ergo de ſe & ab intrinſeco pœnam æternam meretur; ſubindeque non habet ex levitate ſua intrinſeca quod veniale ſit, ſed tantùm ex divina lege & miſericordia, quæ puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat.

21. Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem; licèt enim peccatum veniale ſit offenſa Dei infiniti, non tamen eſt offenſa infinita, ſicut peccatum mortale, quia non offendit illum ſimpliciter, tollendo ab eodem rationem ultimi finis ſecundùm affectum, ſicut culpa mortalis; ſed tantùm ſecundùm quid, divertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod objectum creatum præter ordinem ultimi finis, ut magis infra patebit.

§. IV.

Secunda difficultas reſolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale diſcrimina exponuntur.

DIco ſecundò, peccatum mortale non diſtingui à veniali, per hoc quod illud ſit contra præceptum, iſtud verò ſolùm contra conſilium.

22. Probatur primò: De ratione omnis peccati eſt quod ſit violatio alicujus obligationis, & tranſgreſſio alicujus legis; ubi enim non eſt lex, neque prævaricatio eſſe poteſt: At conſilium, præcisè ut tale, non inducit obligationem, neque habet vim legis, ſed proponitur nobis ut omnino liberè amplectendum: Ergo cùm peccatum veniale ſit verum peccatum, non ſufficit ad ejus rationem oppoſitio ad conſilium.

23. Probatur ſecundò: De ratione peccati venialis eſt quod ſit malum moraliter: At quod eſt contra conſilium, non eſt malum moraliter, ſed poteſt eſſe bonum; cùm conſilium ſit de meliori bono, ſubindeque quod ipſi opponitur ſit minus bonum: Ergo quod eſt contra conſilium, non eſt veniale peccatum.

24. Confirmatur: Qui manet in ſæculo, & uxorem ducit, facit contra conſilia evangelica, & tamen non peccat, etiam venialiter, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 7. *Si autem acceperis uxorem, non peccaſti, & ſi nupſerit virgo, non peccavit:* Ergo facere contra conſilium, non eſt peccatum, etiam veniale.

Dico tertiò, inter peccatum mortale & veniale quinque præcipua reperiri diſcrimina.

25. Probatur concluſio, illa diſcrimina exponendo. Primum conſiſtit in eo quod peccatum mortale opponitur gratiæ & charitati, deſtruitque illas; veniale verò ſolùm opponitur charitatis fervori, & neque ipſam charitatem, neque gratiam corrumpit. Hoc diſcrimen aſſignat S. Thomas qu. 7. de malo art. 1. his verbis: *Si charitas excludatur, eſt peccatum mortale: ſi autem ſit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale.* Hinc denominatio illa mortalis & venialis deſumitur: cùm enim charitas, quâ anima Deo conjungitur, ſit veluti forma quâ vivit vitâ ſupernaturali, peccatum quod illam deſtruit, rectè *mortale* dicitur, utpote cauſans mortem ſpiritualem in anima; illud verò quod eam relinquit in ſubjecto, *veniale* appellatur, quia non excludit principium veniæ, ſed relinquit in ſubjecto aliquid per quod eam poteſt obtinere. Hanc differentiam tangit D. Auguſtinus ſerm. 5. de verbis Domini, ubi ſic ait: *Sicut anima eſt vita corporis, ſic animæ vita eſt Deus. Sicut expirat corpus cùm animam emittit, ita expirat anima cùm Deum amittit. Deus amiſſus, mors animæ: anima emiſſa, mors corporis.*

26. Secundum diſcrimen in eo ſitum eſt, quòd peccatum mortale importat defectum ordinis ad ultimum finem, ſeu averſionem & deordinationem ab ultimo fine; venialia verò habent deordinationem circa ea quæ ſunt ad finem, conſervato ordine ad ultimum finem. Quod diſcrimen oritur ex præcedenti: nam cùm charitas ſit quæ convertit ſeu ordinat hominem in ultimum finem, conſequens eſt ut peccatum quod charitatem excludit, avertat & deordinet ab ultimo fine; illud verò quod eam non expellit, talem averſionem & deordinationem non cauſet.

27. Ex hoc diſcrimine ſequitur aliud, nempe quòd mortale inordinationem irreparabilem inducat, non tamen veniale. Nam ut diſcurrit D. Thomas hìc art. 1. ultimus finis in moralibus eſt ſicut primum principium in ſpeculativis: unde ſicut error circa prima principia eſt incorrigibilis, ſeu irreparabilis; ita peccatum quod inducit averſionem ab ultimo fine, reparari nequit per aliquod principium intrinſecum, ſed ſolùm per virtutem divinam: è contra verò illud quod non importat inordinationem à fine, ſed tantùm à mediis, reparari poteſt per aliquod principium intrinſecum, ſcilicet per rectam intentionem finis; ſicut error circa concluſiones corrigi poteſt ex recta cognitione principij.

28. Ex quo oritur quartum diſcrimen, conſiſtens in eo quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ; veniale autem pœnam ſolùm temporalem meretur. Ut enim idem S. Doctor qu. præcedenti art. 3. & 6. ratiocinatur: peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quòd pervertit ordinem divinæ juſtitiæ: unde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem quantùm eſt de ſe irreparabilem, ſubindeque æternam, importat; illud verò meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab

intrinseco reparabilem, proindeque de se transitoriam & temporalem.

29. Ultima differentia, quam assignat D. Thomas hîc art. 1. ad 1. & 2. 2. qu. 105. ar. 1. consistit in eo quod peccatum mortale simpliciter est contra legem, & veniale præter legem, seu contra legem secundùm quid. Ut autem verificetur aliquem actum esse contra legem simpliciter, duo requiruntur: primum est, quòd lex cui opponitur, sit de numero illarum quæ simpliciter leges vocantur, eò quòd omnino necessariæ sint ad finem ultimum assequendum; quæ assecutio est præcipuus & veluti substantialis legis effectus: secundum, quòd talis actus simpliciter tendat contra talem legem, seu simpliciter illam transgrediatur: nam ly *simpliciter*, positum in ista differentia, afficit tam modum essendi contra legem, quàm legem ipsam; atque adeò ex cujuscumque parte deficiat, à ratione culpæ mortalis deficiet. Cæterùm ut verificetur esse contra legem secundùm quid, satis est quod unum illorum deficiat, atque adeo quòd vel lex non sit simpliciter necessaria ad finis ultimi assecutionem, vel quod actus non violet simpliciter talem legem, neque simpliciter ei opponatur. Ex primo capite deficiunt à ratione peccati mortalis omnia illa quæ dicimus venialia ex genere, ut mendacium jocosum, verbum otiosum, superfluus ludus, &c. quia leges quibus ista prohibentur, non sunt leges simpliciter, & ut ita dicam substantiales, eò quòd illarum observatio ad finem ultimum consequendum non sit simpliciter necessaria. Ex secundo verò capite deficiunt à ratione mortalis cætera omnia, quæ vel ob parvitatem materiæ, vel ob defectum plenæ deliberationis, venialia vocamus, ut furtum rei parvæ, & motus contra fidem non plenè deliberatus: quamvis enim leges quibus hæc peccata opponuntur, sint leges simpliciter, & simpliciter necessariæ ad finem ultimum consequendum, non tamen simpliciter violantur per talia peccata, neque hæc simpliciter illis contrariantur. Non enim lex justitiæ, quæ prohibet rei alienæ acceptionem, simpliciter violari dicitur per unius pomi vel ovi acceptionem, ob levitatem materiæ: nec si materia sit gravis, per actum non simpliciter liberum: quia sicut leges solis agentibus liberis imponuntur, ita ab iis solùm violari censentur, qui liberè simpliciter operantur.

30. Hanc ultimam differentiam inter assignatas existimo esse præcipuam & quasi primariam: tum quia primò & immediatiùs convenit peccato, cui ex sua communi ratione per se primò convenit esse aliquo modo contra legem; atque adeò esse contra legem simpliciter, vel tantùm secundùm quid, primariò & per se illi advenit: sicut quia animal secundùm suam communem & genericam rationem est vivens sensibile, nulla differentia priùs illi advenit, aut magis se habet per se, quàm talis vel talis modus sentiendi. Tum etiam, quia aliquæ ex differentiis assignatis extrinsecæ sunt & à posteriori, seu ex effectibus peccati mortalis & venialis desumptæ: nam hoc quod est expellere vel non expellere gratiam & charitatem; & reatum pœnæ æternæ, vel tantùm temporalis inducere; se habent ut effectus peccati mortalis & venialis, subindeque differentiam constitutivam & distinctivam illorum adinvicem supponunt. Unde S. Thomas qu. 7. de malo art. 1. cùm dixisset, quod peccatum mortale & veniale differunt secundùm reatum; nam peccatum mortale meretur pœnam æternam, veniale verò temporalem, subdit: *Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis & venialis, non autem constituit ipsam: non enim ex hoc est tale peccatum, quia talis pœna ei debetur, sed potiùs è converso, quia peccatum est tale, ideò talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantùm ad effectum: nam peccatum mortale privat gratiâ; veniale verò non. Sed neque ista est differentia quam quærimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, & non è converso.*

Advertendum tamen est, quod si ly *excludere charitatem*, non significet auferre habitum charitatis (quod est peccati mortalis effectus, sicut & privare gratia sanctificante) sed significet facere aliquid contrarium charitati Dei vel proximi, ex qua universa lex pendet, ut dicitur Matth. 22. & quæ est finis præcepti, ut testatur Apostolus 1. ad Timoth. 1. differentia illa est essentialis, & à priori, & coincidit cum ultima, quam diximus esse præcipuam. Si autem quæras, quænam peccata contrarientur charitati Dei & proximi? 31.

Respondeo cum D. Thoma loco citato, *illa esse per quæ tollitur subjectio & reverentia hominis ad Deum, ut est blasphemia, idololatria, & hujusmodi, & etiam ea quæ tollunt convictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium, & hujusmodi.* Unde idem S. Doctor in 2. dist. 42. qu. 1. art. 4. sic ait: *Quando aliquis peccat in his, sine quibus rectè servatis non remanet subjectio hominis ad Deum, & fœdus humanæ societatis, tunc est peccatum mortale ex genere: .... sicut patet quod non potest homo debitè Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, & hujusmodi. Similiter etiam societas humana vitæ servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est; & ideò furtum, & aliæ species injustitiæ, sunt peccata mortalia ex genere: & similiter est in omnibus aliis. Ea verò sine quibus societas humana servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam deformis actus sit; sicut superfluus ludus, & aliquid hujusmodi: & talia dicuntur venialia ex genere.*

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis de differentia inter mortale & veniale facilè colligi possunt cætera quæ docet D. Thomas qu. 88. Ex his enim inferes primò, malitiam peccati mortalis & malitiam venialis essentialiter & specie inter se differre; subindeque divisionem peccati in mortale & veniale esse essentialem, si illa considerentur in ratione peccati, seu mali moralis formaliter. Patet hoc corollarium ex dictis: Nam, ut supra ostendimus, inordinatio & malitia peccati mortalis pertingit usque ad finem, & ipsum destruit; inordinatio verò seu malitia peccati venialis, non pertingit usque ad finem, sed sistit in ipsis mediis, quæ peccans non refert actualiter ad finem, sed duntaxat habitualiter, ut infra dicemus: Atqui inordinatio & malitia pertingens ad finem, essentialiter & specie differt ab illa quæ sistit in mediis, & quæ usque ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis essentialiter & specie differt à malitia peccati venialis. 32.

33. Confirmatur : Eo ipso quod malitia mortalis A deordinet voluntatem usque ad finem ultimum, destruendo ipsum finem, malitia autem venialis solùm retardet à finis consecutione, ita se habent sicut finis & id quod est ad finem, & sicut dispositio & forma ad quam disponit : Sed quod est ad finem, distinguitur essentialiter à fine, & dispositio, à sua forma : Ergo & malitia peccati venialis, à malitia peccati mortalis. Unde D. Thomas hîc art. 6. ait quod cùm peccatum, quod ex genere suo esset mortale, sit veniale propter imperfectionem deliberationis aut consensus, *solvitur species*, atque adeò non manet illa species malitiæ, quæ esset in consensu plenè deliberato, sed alia diversa resultat. Et art. 5. sic habet: B *Circunstantia non potest de veniali facere mortale, manens circunstantia, sed solùm tunc quando transfert in aliam speciem, & fit quodammodo differentia specifica moralis actûs.* Si autem malitia peccati mortalis accidentaliter solùm differret à malitia peccati venialis, non requireretur necessariò mutatio aut dissolutio speciei, ut unum in alterum transiret, sed sufficeret mutatio quoad aliqua accidentia quæ sunt extra speciem : Ergo &c.

34. Dices : Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specificè non differunt : Sed objecta peccati mortalis & peccati venialis interdum non differunt specie, ut patet in objecto furti; C nam ejusdem speciei est res aliena, sive sit in parva, sive in magna quantitate : Ergo peccatum mortale & veniale sunt ejusdem speciei in ratione peccati.

35. Confirmatur : Magis & minùs non diversificant speciem : Sed peccatum mortale & veniale differunt solùm penes magis & minus, ut patet in furto gravi & levi : Ergo non differunt specie. Unde S. Thomas supra qu. 72. art. 5. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum.

36. Confirmatur amplius : Non magis differt actus elicitus cum plena cognitione ab actu elicito cum semiplena, quàm amor elicitus cum cognitione clarissima & perfectissima, qualis est D amor Dei in patria, ab amore elicito cum cognitione obscura & imperfecta, qualis est amor viæ : Sed isti duo actus non differunt essentialiter, sed solùm penes majorem vel minorem perfectionem intra eandem speciem : Ergo nec peccatum veniale ex defectu perfectæ cognitionis & deliberationis, specie differt à peccato mortali circa idem objectum, cum plena & perfecta deliberatione commisso.

37. Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem : Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specie non differunt, formaliter & in esse objecti, concedo Majorem : materialiter tantùm & in esse rei, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem : Objecta peccati mortalis & venialis interdum non differunt specie, materialiter & in esse entis, concedo Minorem : formaliter & in esse objecti, nego Minorem : nam in hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improportionis ad ultimum finem, quæ est diversæ rationis & speciei in objecto mortaliter & venialiter tantùm peccaminoso, cùm primum dicat improportionem aversivam & destructivam ipsius finis, non verò alterum; quæ diversa improportio constituit objecta formaliter diversa in ratione objectorum, & refundit in actus ad illa terminatos distinctionem essentialem in ratione peccati seu mali moralis.

38. Ad primam confirmationem dicendum cum D. Thoma qu. 7. de malo art. 1. ad 19. *quod magis & minùs quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem.* Et ita est in proposito : nam in objecto furti gravis, magnum deordinat voluntatem usque ad finem ultimum; in objecto verò furti levis, parvum solùm deordinat circa talem finem : unde ratione hujus duplicis inordinationis, quam magna & parva quantitas in objecto causant, magnum & parvum constituunt peccata specie diversa. Quare cùm idem S. Doctor supra qu. 18. art. 11. agens de circunstantiis quæ non mutant speciem, ait quod *tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati*, loquitur de magno & parvo, præcisè ut talia sunt, seu quæ nullam aliam involvunt differentiam, nisi penes magis & minus sub eodem modo oppositionis ad rationem (quo pacto se habent furtum majus & furtum minus, quando vel utrumque est intra quantitatem sufficientem ad culpam mortalem, vel utrumque non excedit quantitatem culpæ venialis) non verò loquitur de magno & parvo quæ alia involvunt discrimina, & diversas inordinationes circa ultimum finem inducunt. Quando verò art. 5. qu. 72. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum, loquitur de differentia venialis & mortalis quæ sumitur à reatu pœnæ; hæc enim, cùm non sit primaria & essentialis, sed secundaria tantùm & accidentalis, diversitatem specificam peccatorum constituere nequit. Non negat tamen, peccatum mortale & veniale essentialiter & specificè inter se differre in ratione peccati seu mali moralis, penes aliam differentiam quam assignavimus, nempe penes hoc quod unum avertat & deordinet ab ultimo fine, non verò aliud, subindeque unum sit simpliciter contra legem, aliud verò præter legem, seu contra legem secundùm quid, ut antea exposuimus.

39. Ad secundam confirmationem nego Majorem : Quia cognitio plena, sive sit clara, sive obscura, potest applicare objectum sub eadem formali ratione : eadem enim bonitas formalissimè, quæ in patria clarè cognoscitur per visionem beatificam, cognoscitur in via obscurè per fidem. At verò cognitio semiplena & imperfecta nequit applicare eandem rationem formalem objectivam, quam plena & perfecta applicat; hæc enim potest applicare & proponere rationem finis ultimi, & aversionem ab illo, ad quam illa non potest pertingere.

40. Inferes secundò cum D. Thoma hîc art. 1. ad 1. divisionem peccati in mortale & veniale, E non esse univocam, sed analogam. Ratio est quia divisio illa est analoga, in qua divisum inæqualiter participatur à membris dividentibus : Sed ratio peccati, quæ est divisum in tali divisione, inæqualiter convenit peccato mortali & veniali : Ergo divisio illa est analoga. Major communiter supponitur : Minor verò suadetur. Ratio peccati ut sic consistit in hoc quod est esse contra legem, seu tendere in objectum ut difforme legi : Sed esse contra legem, seu tendere in objectum ut difforme legi, peccatis mortalibus convenit simpliciter, venialibus autem solùm secundùm quid, ut in ultimo discrimine peccati mortalis à veniali exposui-

mus : Ergo ratio peccati, mortali & veniali in- A
æqualiter convenit.

Addo quod malitia aversiva à fine & malitia quæ solùm ponit inordinationem in mediis, valdè inæquales sunt; sicut ipse fin[illegible], & ea quæ sunt ad finem, valde sunt inæqua[illegible]ia : Sed malitia peccati mortalis deordinat & avertit ab ultimo fine; malitia autem venialis solùm ponit inordinationem in mediis, ut ex supra dictis patet : Ergo &c.

41. Dices : In omnibus quæ analogicè dicuntur ratio nominis nulli competit nisi per attributionem ad unum, quod per prius & simpliciter dicitur tale : Sed peccatum veniale non dicitur peccatum per attributionem ad mortale; quia B
si non esset aliquod peccatum mortale, nihilominus posset dari veniale : Ergo ratio peccati non convenit illis analogicè.

42. Respondeo ex Caietano hîc art. 2. concessâ Majori, negando Minorem : Nam sicut omnis morbus dicitur infirmitas in ordine ad privationem vitæ, quæ est infirmitas mortalis, & simpliciter; ita omne peccatum dicitur peccatum in ordine ad peccatum quod privat fine, qui est principium vitæ moralis. Unde ad probationem in contrarium dicendum cum eodem Cardinali, quod licèt peccatum veniale possit esse in hoc vel illo fine mortali, simpliciter tamen non potest esse absque mortali; sicut neque infirmitas C
curabilis absque incurabili, qualis est mortalis. Addit peccatum mortale esse contra legem Dei simpliciter; peccatum autem veniale solùm esse contra illam secundùm quid, ut antea declaravimus : esse autem contra legem Dei secundùm quid, non potest intelligi, non præintellecto esse contra legem Dei absolutè & simpliciter, sicut neque album secundùm quid, sine albo simpliciter.

43. Inferes tertiò, peccatum veniale disponere quidem ad mortale, nunquam tamen ita posse aggravari, ut transeat in mortale; neque ex multis venialibus posse fieri unquam unum mortale. Ita D. Thomas hîc art. 3. 4. & 5.

Probatur breviter hoc corollarium, quantùm D
ad singulas partes. Et in primis quòd peccatum veniale disponat ad mortale, patet : quia homo negligendo venialia, paulatim & sensim assuescit contemptui & transgressioni legis, quò fit ut tandem in majora peccata incidat, juxta illud, *Qui spernit modica, paulatim decidet.* Unde eleganter Cassianus collat. 6. cap. 17. mentis incuriam comparavit tecto domûs neglecto. *Nam per hanc* (inquit) *primò quidem veluti minutissima quædam penetrant animam stillicidia passionum, quæ si velut parva & levia negligantur, corrumpunt tigna virtutum, quibus destructis, in animam tandem defluunt imbres largissimi vitiorum.* Quò sapiens Eccli. 10. procul dubio respexit, dum dixit : *In pigritiis humiliabitur contignatio, & in infirmitate manuum perstillabit domus.* Hinc Chrysostomus Cassiani magister homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirùm majori solicitudine aliquo modo cavendum esse à venialibus, quàm à mortalibus. *Solet mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto studio magna videri peccata esse vitanda, quàm parva & viliora : illa enim ut aversemur, ipsa peccati natura efficit; hæc autem ipsa re, quia parva sunt, desides reddunt, & dum contemnuntur, non potest ad expulsionem eorum animus generosè insurgere : unde citò ex parvis magna fiunt, negligentiâ nostrâ.* A

Quòd verò peccatum veniale nunquam possit ita augeri & aggravari, ut transeat in mortale, non minùs evidens est. Nam ea quæ sunt ordinis inferioris, quantumcumque intra propriam speciem augeantur, nunquam possunt pertingere ad ea quæ sunt ordinis superioris : Sed malitia peccati venialis est inferioris ordinis, & diversæ speciei à malitia mortalis; cùm ista sit aversiva ab ultimo fine, & destructiva illius : non verò illa, ut ex supra dictis patet : Ergo peccatum veniale nunquam potest transire in mortale. 44.

Ex quo probata manet tertia pars corollarii : nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non possunt avertere ab ultimo fine, nec reatum pœnæ inducere : Ergo non possunt facere unum mortale per integritatem; sicut nec ex multis punctis simul junctis potest linea consurgere. Unde quando Augustinus tract. 12. in Joan. ait : *Minuta plura peccata, si negligantur, occidunt*, solùm intendit, quòd illa occidunt dispositivè, disponendo scilicet ad mortale; non verò formaliter, privando animam gratiâ & charitate, ut explicat S. Thomas hîc art. 4. ad 1. 45.

Dices primò : Dispositio potest fieri habitus : Ergo si peccatum veniale disponat ad mortale, poterit fieri mortale. 46.

Respondeo cum D. Thoma ibidem in solut. ad 4. *Quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus : sed veniale peccatum est dispositio alterius generis; sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.*

Dices secundò : Plura furta levia multiplicata, constituunt tandem unum peccatum mortale : Ergo ex multis venialibus unum mortale potest effici. 47.

Respondeo negando Antecedens : Nam quando aliquis committit plura furta levia, ex illis simul junctis & collectis unum peccatum mortale non resultat, sed ultimum furtum, quo pervenitur ad magnam materiæ quantitatem, est peccatum mortale : quia licèt tale furtum sit rei secundùm se levis, ex connotatione tamen furtorum præcedentium, cum quibus moraliter conjungitur, redditur furtum rei gravis, & grave damnum infert proximo; ut explicant Casuistæ circa septimum Decalogi præceptum, & in materia de restitutione.

Articulus II.

An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura constituat?

Negat Adrianus quodlib. 7. art. 3. affirmant cæteri omnes Theologi, tam domestici quàm extranei. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico breviter, peccatorem per peccatum mortale ultimum finem in creatura constituere; si non expressè & formaliter, virtualiter saltem & interpretativè.

Probatur primò ex Scriptura : nam ad Philip. 48.

3. de guloſis dicitur: *Quorum Deus venter eſt*: quia, ut ibidem lect. 3. ait S. Thomas, *Proprium Dei eſt, ut ſit primum principium & finis ultimus; unde qui pro fine habet aliquid, illud eſt Deus ſuus.* Quare olim quidam epulo ab amico interrogatus, cui tot oves & vitulos, quos in ejus armento videbat, immolaret? reſpondit: *Huic ventri Deorum maximo.* Item ad Epheſ. 5. avaritia, *Idolorum ſervitus* appellatur: quia ut idem S. Doctor lect. 3. obſervat: *Idololatria eſt quando honor ſoli Deo debitus impenditur creaturæ: Deo autem duplex honor debetur, ſcilicet ut in eo finem noſtrum conſtituamus, & ut in eo fiduciam noſtram finaliter ponamus: ergo qui hoc in creaturis ponit, reus eſt idololatriæ. Hoc autem facit avarus, qui finem ſuum in re creata ponit, & etiam totam ſuam fiduciam.* Unde Chryſoſtomus homil. 18. in epiſt. ad Epheſ. *Qui inanimato* (inquit) *ſerviunt auro, clarum eſt ejuſmodi idolorum eſſe cultores.* Hinc Hebræi vitulum aureum adoraverunt, & Judas triginta argenteos, quos à principibus ſacerdotum in pretium ſanguinis Chriſti acceperat, projecit in templum, non in ſterquilinium: *quia* (ut ait Ambroſius) *talibus diis ſuum templum devoverat.* Denique Hieronymus exponens hunc verſum Pſalmi 80. *Non erit in te Deus recens &c.* hæc ſcribit: *Quot vitia habemus, tot recentes habemus Deos.* Cui conſonat illud Poëtæ Chriſtiani.

Lurconi venter Deus eſt, & nummus avaro:
Et cui ſunt Veneris gaudia prima, Venus.
Huic honor, & vero Deus eſt pro numine fama,
Quem famæ extimulat non ſatianda fames.
Cui nimio Chriſtus ſtudii vileſcit amore,
An non is ſtudium numinis inſtar habet?

Hinc Tertullianus in libro de Idol. cap. 3. infert *quod extra templum & ſine idolo agi poteſt idololatria: nec refert quale ſit idolum, ex qua materia, qua effigie &c.* Et cap. 6. his verbis increpat peccatorem: *Potes linguâ negaſſe quod manu confiteris? verbo deſtruere quod facto ſtruis? Vnum Deum prædicare, qui tantos efficis? Verum Deum profiteri, qui falſos facis?.... Colis non ſpiritu viliſſimi nidoris alicujus, ſed tuo proprio; nec animâ pecudis impensâ, ſed animâ tuâ. Illis ingenium immolas, illis ſudorem tuum libas, illis prudentiam tuam accendis. Plus es illis quàm ſacerdos, cùm per te habeant ſacerdotem.*

49. Probatur ſecundò concluſio ex Auguſtino, qui lib. 83. quæſtionum qu. 30. totam perverſitatem humanæ vitæ collocat in hoc quod homo fruatur utendis, & utatur fruendis: At ex eodem S. Doctore lib. 10. de civit. cap. 10. & lib. 1. de doctrina Chriſtian. cap. 4. & 5. frui non eſt aliud quàm alicui tanquam ultimo fini adhærere: Ergo qui peccat, & aliquam creaturam inordinatè & contra Dei præceptum diligit, tali creaturæ, ut fini ultimo adhæret.

50. Probatur tertiò concluſio ratione, quam inſinuat S. Thomas qu. 20. de verit. art. 2. Omnis qui mortaliter peccat, diligit plus appretiativè creaturam quàm Deum; ſiquidem ejus voluntatem & præceptum propter illam contemnit: Unde Joan. 12. dicitur: *Dilexerunt gloriam hominum pluſquam Dei:* Et Matth. 10. *Qui amat patrem & matrem ſuam pluſquam me, non eſt me dignus:* Item Chryſologus de avaritia loquens, ait: *Statera ejus iniquiſſima eſt, plus enim in ea ponderat obolus, quàm Deus; plus nummus, quàm anima:* Sed finis eſt id quod maximè diligitur: Ergo qui mortaliter peccat, à Deo avertitur, & ad creaturam tanquam ad ultimum finem convertitur. Unde Jeremiæ 2. Deus de peccatoribus conqueritur, dicens: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem aquæ vivæ, & foderunt ſibi ciſternas diſſipatas &c.* Quibus verbis averſio à Deo, & converſio ad creaturam, quæ in peccato mortali includuntur, fontis & aquæ ſimilitudine aptiſſimè declarantur: nam ſicut aqua appetitur, ut ſatiet & ſitim extinguat, ſic bonum commutabile creaturæ amatur à peccatoribus, ut ſatiativum ſui appetitûs, quod eſt proprium ultimi finis: Deus autem omnium bonorum fons & origo, qui ſolus poteſt creaturæ rationalis appetitum perfectè ſatiare, & animæ noſtræ ſitim extinguere, ab illis deſeritur & contemnitur.

51. Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Quamvis mortaliter peccans, directè & formaliter non intendat amittere amicitiam Dei, aut privari beatitudine, vel averti à Deo ut ab ultimo fine, & converti ad creaturam, benè tamen virtualiter & interpretativè; quia ita ſe gerit, ac ſi vellet ea omnia: in primis enim cùm graves offenſæ diſſolvant amicitias, qui Deum graviter offendit, verè vult eum non habere amicum, & qui contemnit & rejicit media ad conſecutionem ultimi finis neceſſaria (qualia ſunt Dei præcepta, juxta illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*) virtualiter & interpretativè non vult ipſum adipiſci: item qui vult aliquid oppoſitum Deo, ut dilecto amore amicitiæ, plus appretiativè diligit illud quàm Deum, ſubindeque virtualiter & interpretativè vult à Deo averti, & converti ad creaturam: Atqui peccatum mortale eſt gravis offenſa Dei, habens proinde oppoſitionem cum ejus amicitia & dilectione, ejuſque vitatio eſt medium neceſſarium ad conſequendam beatitudinem: item qui mortaliter peccat, vult aliquid oppoſitum Deo ut dilecto amore amicitiæ: Ergo virtualiter ſaltem & interpretativè vult ab ejus amicitia diſcedere, & ab ipſo ut ab ultimo fine averti, & converti ad creaturam, & ſi non verbis, ſaltem factis, dicit illud Lucæ 19. *Nolumus hunc regnare ſuper nos*: id eſt nolo habere Deum pro ultimo fine, nec curo de ejus amicitia & fruitione.

§. II.

Solvuntur objectiones.

52. OBIICIES primò: Qui peccant mortaliter ex zelo ordinario, aut ex ignorantia vincibili, non diligunt plus appretiativè creaturam, quàm Deum, cùm illi tunc arbitrentur obſequium ſe præſtare Deo, ut dicitur Joan 16. unde Chryſologus ſerm. 157. ait de S. Paulo: *Per zelum legis impugnabat legem, & in Deum Dei amore peccabat*: Ergo falſum eſt quod per quodcumque peccatum mortale homo avertatur à Deo ut ultimo fine, & convertatur ad creaturam.

53. Reſpondeo negando Antecedens: nam peccatum ex imprudenti zelo non provenit ex Dei dilectione, ſed ex ordinato amore ſui, & rei quæ agitur; ex hoc enim provenit, quod ille qui peccat ex tali zelo, negligit diſquirere veram voluntatem Dei, & ita virtualiter ſaltem in ſuo affectu præfert creaturam Deo. Idem di-

cendum de eo qui peccat ex ignorantia vincibili : quamvis enim cognitâ veritate fortè non peccaret, dum tamen quantùm potest non curat ignorantiam depellere, non movetur ex vero desiderio placendi Deo, sed ex amore alicujus creaturæ, ex cujus appetitu & occasione negligit inquirere ea quæ tenetur scire ; unde illam habet pro fine proximo, pro ultimo autem bonum proprium & privatum, ex quo tanquam ex prima radice amor inordinatus talis creaturæ pullulat, ut patebit ex infra dicendis.

54. Objicies secundò : Si peccans mortaliter, ultimum finem in bono creato constitueret, maximè in eo quod est objectum peccati; illud enim est quod appretiativè diligitur plusquam Deus : Sed tale objectum non potest esse finis ultimus peccantis : Ergo &c. Minor probatur : Primò quia de ratione ultimi finis est quod super omnia diligatur, subindeque non referatur ad aliud: Atqui peccans mortaliter, non semper diligit super omnia creaturam illam propter quam peccat, sed eam refert ad aliam ; ut patet in eo qui furatur ut fornicetur, nam rem alienam quam tollit, ut medium ad fornicandum appetit : Ergo &c. Secundò, si peccans mortaliter constitueret ultimum finem in objecto peccati, homo posset simul habere plures ultimos fines; cùm possit plura peccata habentia diversa objecta disparata committere : Sed hoc implicat contradictionem, ut in tractatu de ultimo fine disp. 1. art. 6. fusè ostendimus : Ergo & illud.

55. Quidam Recentiores ut ab hoc argumento se expediant, concedunt quidem eum qui peccat mortaliter, habere creaturam quæ est objectum peccati pro ultimo fine ; dicunt tamen hanc non esse finem ultimum positivè (quem ipsi vocant *finem operantis*) quia non refert omnia in creaturam tanquam in optimum, sed negativè, (quem *finem operis* appellant) quia creaturam non refert in alium finem. Cùm enim (inquiunt) duo sint de ratione finis ultimi, nempe quod ad alium non ordinetur, & quod cætera ordinentur ad ipsum ; illa res quæ solùm participat primum, rectè dici potest *finis ultimus negativè* ; ea verò cui utrumque convenit, *finis ultimus positivè* appellari potest. Unde dicunt nullum esse inconveniens, quod voluntas habeat simul plures ultimos fines negativè ; cùm de ratione hujus finis non sit quod totaliter satiet appetitum, & omnia referantur ad ipsum, sed solùm quod non ordinetur ad ulteriorem finem.

Sed hæc solutio falsò supponit quod peccans mortaliter constituat finem ultimum negativè in creatura propter quam peccat, seu quæ est objectum peccati, eò quòd illam non referat ad ulteriorem finem : nam, ut infra ostendemus, semper peccator ordinat talem creaturam in ulteriorem finem, nimirum ad bonum proprium & privatum, quod in singulis peccatis formaliter, aut virtualiter saltem intendit. Unde habet tale bonum pro fine ultimo positivè, ut constabit ex infra dicendis.

56. Confirmatur : Nihil omnino operatur homo cum advertentia & deliberatione, quod actualiter, aut saltem virtualiter, non ordinet ad ultimum finem simpliciter, ut in tractatu de fine ultimo disp. 1. art. 7. ostensum est : Sed ille qui mortaliter peccat, non ordinat suum actum in Deum ut finem ultimum simpliciter, ut patet ; Ergo illum ordinat in aliquam creaturam ut in ultimum finem simpliciter, subindeque illam habet pro ultimo fine, non solùm negativè, sed etiam positivè.

Respondent secundò alii cum Suare hîc disp. 3. num. 11. peccatorem non constituere ultimum finem in objecto cujuslibet peccati mortalis, expressè & formaliter, sed virtualiter & interpretativè : quia cùm propter illud Deum verum finem ultimum deserat, eo ipso convincitur ultimum finem ibi constituere. Quamvis autem expressè & formaliter voluntas nequeat plures fines ultimos appetere, non repugnat tamen (ait ille) quod eos appetat interpretativè.

57. Sed contra primò : Non stat volitio alicujus interpretativa, cum opposita volitione formali ; imò fundamentum ad aliquem actum interpretandum, est privatio actûs oppositi : Sed ille qui furatur v. g. apprehendit multoties expressè & formaliter objectum furti tanquam bonum partiale & inadæquatum, & sub hac ratione illud appetit, ut patet in eo qui furatur ad fornicandum : Ergo nequit interpretativè appetere tale objectum, ut bonum adæquatum & plenè satiativum, subindeque nec ut ultimum finem simpliciter.

58. Deinde quod formaliter aut virtualiter appetitur propter aliud, non appetitur ut finis ultimus, etiam interpretativè, quoniam hujusmodi finis, si semel diligitur tanquam omnino ultimus, omnem relationem ad alium debet excludere : At sæpè peccator formaliter propter aliud appetit objectum circa quod peccat, ut cùm appetit homicidium propter furtum, aut furtum propter mœchiam : Ergo tunc non appetit tale objectum ut finem ultimum, etiam interpretativè. Unde

59. Tertiò respondent alii, ultimum finem peccatoris non esse objectum particulare cujuslibet peccati, sed bonum inordinatum ut sic, & prout ab hoc vel illo bono inordinato abstrahit, per quod evitatur quod peccator habeat simul plures fines ultimos simpliciter.

60. Sed neque hæc solutio satisfacit : Nam de ratione ultimi finis est quod omnia ad ipsum referantur, seu propter ipsum appetantur, & ipse ad ulteriorem finem non ordinetur : Sed peccator interdum appetit plura quæ non refert ad bonum inordinatum, ut cùm tribuit eleemosynam propter bonum misericordiæ, vel cùm appetit fruitionem Dei per actum spei informis ; multoties etiam refert bonum inordinatum ad alium finem ulteriorem, secundùm se non inordinatum, ut dum furatur ad dandam eleemosynam, vel ad sustentandum patrem : Ergo bonum inordinatum ut sic non est ultimus finis peccatoris.

61. Ad objectionem ergo, quam Caietanus *argumentum Novitiorum* appellat, in forma respondeo, negando sequelam Majoris : nam creatura in qua mortaliter peccans finem ultimum constituit, non est illa quæ est objectum peccati mortalis (hæc enim est tantùm finis proximus & intermedius) neque bonum inordinatum ut sic; sed bonum proprium & privatum, non præcisè secundùm se consideratum, sed ut connotans privationem gratiæ & charitatis. Ita communiter docent nostri Thomistæ cum Caietano supra qu. 1. art. 5. ubi hæc scribit : *Peccator nec in gulæ, nec in injustitiæ apparenti bono, seorsim constituit ultimum finem ; cujus signum est, quia neutrum sibi sufficit ; sed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator convertitur, referuntur*

ad unum communem finem, qui eſt ſimpliciter ultimus ſibi, ſcilicet ipſemet; quoniam ipſa appetit ut conferentia ad bonum proprium, ita quod hujuſmodi bona non appetuntur, ut fines ultimi ſimpliciter, ſed ut fines ultimi partiales, ut ſcilicet partes boni proprii, quod eſt ſimpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali. Quam doctrinam deſumpſit ex S. Thoma in 2. diſt. 42. qu. 2. art. 1. ubi ait: *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum eſt ipſe homo, propter quem alia quærit: & ideò ſi radix peccati accipiatur ex parte ipſius peccantis, erit una; ſi autem ſumatur ex parte eorum quæ propter ſeipſum peccans quærit, erunt plures.* Ubi S. Doctor aſſerendo ultimum finem peccantis mortaliter eſſe ipſum peccatorem, aperit & indicat primam radicem unde petitur unitas finis ultimi in peccatore; illa enim ſumitur ex habitudine quam omnia particularia bona, quæ poteſt peccator ut talis appetere, dicunt ad ſuppoſitum naturæ appetentis, tanquam ad finem *Cui* perficiendum. Unde peccator non ſolùm eſt finis *Cui* actus peccaminoſi, ſed etiam pertinet ad finem *Cujus gratiâ*, non quidem formaliter & in recto, ſed connotativè & in obliquo, quatenus ſcilicet eſt id penes quod menſuratur bonum proprium & privatum ipſius, quod ut diximus, eſt ejus finis ultimus ſimpliciter. A B

62. Ratio etiam huic ſolutioni & doctrinæ ſuffragatur: Illud enim eſt finis ultimus peccatoris, C propter quod, & ſub cujus ratione appetit omnia bona particularia quæ proſequitur: Sed quidquid peccator appetit, etiam cùm Deum videtur appetere, appetit ſibi ipſi, & ſub ratione boni proprii & privati, & in hoc vult ſuum appetitum expleri & ſatiari: Ergo bonum proprium & privatum eſt finis ultimus ipſius peccatoris; ſicut bonum Dei eſt finis ultimus juſti, quia totum quod juſtus vult per charitatem, etiam cum amat ſeipſum, vult Deo, & ſub ratione boni ipſius. Quod ut magis percipiatur,

63. Advertendum eſt, quod cùm omnis amor ſit quædam inclinatio fundata in aliqua natura, & in ipſa ut ita dicam radicata, ac veluti quoddam D pondus naturæ, juxta illud Auguſtini: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror*, ſemper tendit in bonum ipſi naturæ conjunctum, & conveniens; aliàs non correſponderet ſuo principio radicali, nec principium & terminus illius inclinationis inter ſe proportionem haberent. Unde cùm charitas radicetur in gratia ſanctificante, quæ eſt divinæ naturæ participatio, & ut ſic loquar, quædam natura deifica, ſemper inclinat juſtum in bonum ipſius Dei, & omnes ejus effectus bono divino ſubjicit & ſubordinat; & propterea Paulus dicit, *Charitas non quærit quæ ſua ſunt.* Econtra verò E *philautia*, ſeu inordinatus amor ſui, qui charitati opponitur, cùm dimanet à natura corrupta & vitiata, & in ea radicetur, ſemper tendit & inclinat peccatorem in bonum proprium, & privatum, juxta illud ejuſdem Apoſtoli, *Omnes quæ ſua ſunt quærunt.* Quare Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 8. pravos ſeu peccatores vocat *philautos*, ſeu amatores ſui, & ibidem ait quod *Pravus ſui gratiâ cuncta agit, & tantò magis, quantò pravior.* Et Apoſtolus 2. ad Timoth. 3. ut ſignificet quod tempore Antichriſti homines omni genere peccatorum erunt inquinati, ait: *Erunt homines ſeipſos amantes.* Item Auguſtinus 14. de civit. cap. 28. docet quod ſicut amor Dei, uſque ad contemptum ſui, ædificat civitatem Jeruſalem, ſeu Juſtorum; ſic amor ſui, uſque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babilonis ſeu peccati. Denique S. Thomas hîc qu. 77. ar. 4. docet amorem ſui eſſe principium omnis peccati, & omnia vitia ex illo tanquam ex prima radice pullulare. Quod etiam tradit qu. 8 de malo art. 1. ad 19. dicens: *Amare eſt velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit ſibi quæcumque bona, videtur amare ſeipſum: & ideò amor ſui ipſius non ponitur ſeorſum vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices & capita vitiorum includunt inordinatum ſui amorem.* Ex qua doctrina manifeſtè patet, ultimum finem peccantis mortaliter, eſſe bonum proprium & privatum, non præcisè & ſecundùm ſe conſideratum, ſed ut connotans privationem gratiæ: nam ultimus finis peccantis mortaliter eſt irreferibilis in Deum, & ipſi oppoſitus; bonum autem proprium ſecundùm ſe non importat talem oppoſitionem & irreferibilitatem, ſed abſtrahit à relatione vel excluſione relationis in finem ſupernaturalem: connotando tamen gratiæ privationem, quæ eſt in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile in Deum, & ipſi oppoſitum.

64. Ex quo intelliges, quod etſi omnes actus peccatoris ſiſtant in bono proprio, non tamen per omnes in ipſo conſtituit ultimum finem, ſed per illos duntaxat qui in eo ſiſtunt privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam bonum proprium poterat quantùm eſt ex ſe ad bonum ſupernaturale referri: nam cùm de ratione finis ultimi ſimpliciter ſit excludere relationem ad aliud, & non tantùm ab ea præſcindere, per illos duntaxat actus abſolutè dicendum eſt conſtitui finem ultimum in aliquo bono, qui excludunt talem relationem; & hujuſmodi ſunt peccata mortalia: alii verò actus, ſive honeſti, ſive venialiter peccaminoſi, qui in bono proprio ſiſtunt duntaxat præciſivè, non dicuntur propriè conſtituere in illo finem ultimum; quia quod ibi ſiſtant, reſpiciantque tale bonum ut abſolutè ultimum, non convenit illis per ſe, ſed ratione connotati, ſcilicet privationis gratiæ, quæ ſolùm per actus mortaliter peccaminoſos inducitur. Per quod ſoluta manet inſtantia, quæ contra præcedentem doctrinam fieri ſolet.

65. Ex hoc etiam inferes, omnes actus exiſtentis in peccato mortali, non eſſe malos & peccaminoſos, ſed aliquos eſſe honeſtos & moraliter bonos, ſicut colere parentes, ſubvenire egenis, diligere amicos, &c. Nam licèt omnes illi actus in peccatore ſiſtant in bono proprio, & nullus ad ſupernaturalem ordinem tranſeat, non tamen ſiſtunt in tali bono privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem ſupernaturalem, ſed præciſivè tantùm, non excludendo talem relationem, ſed ab ea præſcindendo; & quamvis terminentur ad bonum aliàs irreferibile, non tamen formaliter ut irreferibile, ex quo proinde nullam deformitatem contrahunt.

66. Nec refert ſi objicias: Omnis actus per quem diligitur aliquid pluſquam Deus, eſt peccaminoſus: Sed ſi peccator referret omnes ſuos actus in bonum proprium tanquam in finem ultimum, per omnes diligeret hujuſmodi bonum pluſquam Deum: Ergo omnes eſſent peccaminoſi & moraliter mali. Reſpondetur enim, quod omnis ſolùm ille actus eſt peccaminoſus, per quem

proprium

proprium bonum diligitur contrariè pluſquam Deus; cujuſmodi ſunt illi qui ex propria ratione habent excludere à ſubjecto gratiam & charitatem, ac ſiſtunt in bono proprio privativè: alij verò, qui quantùm eſt ex ſe gratiam non excludunt, quamvis terminentur ad aliquid dilectum pluſquam Deum negativè, eò quòd in illo ſiſtant, non verò in Deo, non ſunt tamen peccaminoſi, quia non excludunt quantùm eſt de ſe majoreni Dei dilectionem, ſed ab ea præſcindunt, nec ſiſtunt in bono proprio privativè, ſed tantùm præciſivè, ut dictum eſt.

A

§. III.

Solvuntur quædam inſtantiæ.

CONTRA principalem ſolutionem, quâ diximus bonum proprium & privatum, ut connotans privationem gratiæ & charitatis, eſſe finem ultimum peccantis mortaliter, quædam poſſunt fieri inſtantiæ, quas breviter hîc proponemus ac dilüemus.

67. In primis objici poteſt, quod peccator, qui diligit amicum amore amicitiæ, ipſum non diligit ſub ratione boni proprij; aliàs eum non diligeret amore amicitiæ, ſed concupiſcentiæ: Ergo non refert omnia quæ agit in bonum proprium tanquam in ultimum finem.

B

Secundò: Finis ultimus peccatoris debet opponi fini ſupernaturali qui eſt Deus, & excludere relationem ad illum: Atqui bonum proprium in tota ſua latitudine id non habet, ſed tantùm bonum inordinatum ut ſic: Ergo non illud, ſed iſtud eſt finis ultimus peccatoris.

C

Tertiò: Ultimus finis peccatoris debet aliquid ſuperaddere ultimo fini in communi, per quod peccator à juſtis diſcernatur: Sed bonum proprium nihil videtur addere ſuprà rationem ultimi finis in communi, per quod peccator diſcernatur à juſto: Ergo &c. Major patet, Minor probatur. Bonum proprium in tota ſua latitudine non habet majorem determinationem, quàm bonum ſatiativum proprij appetitus: Sed bonum ſatiativum proprij appetitus eſt ipſe finis ultimus in communi, in quo conveniunt juſti & peccatores: Ergo bonum proprium nihil ſuperaddit ultimo fini in communi, per quod peccator à juſtis diſcernatur.

D

Denique arguitur: Aliter debet aſſignari finis ultimus exiſtentis in mortali peccato, ac exiſtentis in puris naturalibus abſque peccato & gratia: Sed finis ultimus exiſtentis in puris naturalibus eſſet bonum proprium & privatum: Ergo illud non poteſt eſſe finis ultimus peccatoris.

68. Sed hæc levia ſunt, & ex fundamentis ſuprà ſtatutis facilè dilüi poſſunt. Unde ad primam inſtantiam, nego Antecedens: amicitia enim, niſi ſit charitatis, quæ ex amore Dei ortum habet, ſemper oritur ex amore ſui ipſius, & omne bonum quod appetitur amico, ordinatur ultimatè ad bonum proprium appetentis; propterea enim amicus vult amico bonum, quia eſt aliquid ſui, ſeu potiùs quia eſt alter ipſe, juxta illud commune effatum, *Amicus, alter ego.* Unde Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 4. ait: *Amicabilia ad alios ex his quæ ſunt ad ſeipſum profecta eſſe videntur.* Et cap. 5. *Amantes amicum* (inquit) *id amant quod ſibi ipſis eſt bonum: vir enim bonus factus amicus, bonum ſit ei cujus jam eſt amicus; uterque igitur & id quod ſibi bonum eſt amat.* Quæ verba ita exponit S. Thomas ibidem lect. 5. *Reſpondet cuidam objectioni tacitæ, dictum eſt enim ſupra, quod unicuique eſt amabile quod eſt ei bonum: contra quod videtur eſſe quod homo amat amicum ipſius gratiâ. Sed ipſe reſpondet, quod illi qui amant amicum, amant id quod eſt bonum ſibi ipſis: nam quando ille qui eſt bonus in ſe, eſt factus amicus alicujus, fit etiam bonum amico ſuo, & ſic uterque dum amat amicum, amat quod ſibi bonum eſt, &c.*

Ad ſecundam, conceſſa Majori, nego Minorem: nam licèt bonum proprium abſolutè & ſecundùm ſe non excludat relationem ad Deum, nec ipſi opponatur, benè tamen prout connotat privationem gratiæ & charitatis, quæ eſt in quolibet peccante mortaliter, ut ex ſuprà dictis patet.

Ad tertiam, conceſſa Majori, nego ſimiliter Minorem. Ad cujus probationem, nego Majorem: aliquid enim ſuperaddit bonum proprium, quod non importatur in ratione boni ſatiativi ut ſic, nempe quod ſatiet ut perfectio naturæ aut ſuppoſiti appetentis, & tanquam bonum ordinatum ad ipſum appetens ſicut ad finem *Cui*, ita quod proprium ſuppoſitum ſit quaſi regula & menſura talis boni, ut ſupra expoſuimus. Hoc autem ſufficit ad hoc ut bonum proprium conſtituat in peccatore finem ultimum particularem, diſtinctum à fine ultimo juſti: nam quamvis finis ultimus juſti comparetur ad ejus voluntatem ut ſatiativus, non tamen per modum perfectivi ipſius appetentis, & tanquam bonum ordinatum ad ipſum ut ad finem *Cui*, eique commenſuratum, ſed ut propria perfectio alterius naturæ, ſcilicet divinæ, quam proinde perfectionem appetit & ordinat ad ſuppoſitum in quo eſt talis natura, tanquam ad finem *Cui*: quia in juſto præter propriam naturam reperitur gratia, quæ eſt participatio divinæ naturæ, & charitas, quæ eſt talis naturæ appetitus ſeu inclinatio, quæ inclinat hominem ad bonum proprium illius ſuppoſiti in quo eſt talis natura, ſcilicet Dei, ut ſupra declaravimus.

Ad ultimam dicendum eſt, ultimum finem hominis in puris naturalibus eſſe proprium bonum præciſè ſecundùm ſe, non connotando privationem gratiæ, ſed ſimplicem ejus carentiam & negationem, atque adeò neque includendo, nec poſitivè aut privativè excludendo relationem ad finem ſupernaturalem, ſed omnino præſcindendo ab ea: in quo ſatis diſtinguitur à fine ultimo peccatoris, qui (ut ſuprà oſtendimus) prædictam relationem poſitivè excludit, cùm in obliquo & de connotato gratiæ privationem importet.

E

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale in homine juſto habitualiter referatur in Deum?

CERTUM eſt, peccatum veniale, ut tale eſt, 69.
in homine juſto, nec actualiter, nec virtualiter poſſe referri in Deum; cùm Deus in genere cauſæ finalis non moveat, nec movere poſſit ad committendum quodcumque peccatum: unde ſolùm difficultas eſt, an poſſit referri in Deum habitualiter, & de facto in illum referatur in homine juſto?

Partem negativam tenent plures ex Recentioribus, non valentes concipere quo pacto id quod revera Deo displicet, sicut displicet quodcumque peccatum, & quod ab ipso ut primo principio nequit procedere, possit aliquo modo referri in ipsum tanquam in ultimum finem. Nihilominùs

70. Dicendum est, in aliquo vero sensu posse affirmari, peccatum veniale in homine justo, habitualiter referri in Deum. Ita docet S. Thomas variis in locis: nam hîc quæst. 88. art. 1. ad 2. ait: *Veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actûs humani in gloriam Dei, sed solùm actualem; quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum.* Et in solut. ad 3. dicit quod *ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.* Eandem doctrinam tradit 2. 2. qu. 24. art. 10. ad 2. his verbis: *Quod amatur in peccato veniali* (intellige à justo) *propter Deum amatur habitu, etsi non actu.* Et in 1. dist. 1. qu. 3. art. unico ad 4. *Quamvis* (inquit) *ille qui peccat venialiter, non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum &c.* Denique qu. 7. de malo art. 1. ad 4. reddens rationem cur justus peccans venialiter non fruatur creaturâ, nec constituat in ea finem ultimum, sic ait: *Dicendum quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creaturâ; refert enim eam habitualiter in Deum, licèt non actu.* Non potest ergo revocari in dubium, nostram conclusionem esse de mente D. Thomæ; unde ut ejus doctrinam à Recentiorum impugnationibus vindicemus, oportet explicare verum ejus sensum, seu declarare in quo modus prædictæ relationis habitualis consistat.

71. Prima explicatio, seu primus dicendi modus est, eatenus peccatum veniale in homine justo referri habitualiter ad Deum, quatenus non destruit habitum charitatis, qui ex natura sua est efficax ad referendum omnia in Deum, etiam peccatum veniale, si esset in ipsum referibile: unde quod de facto illud in Deum non referat, non est ex defectu charitatis, sed ex eo quod tale peccatum est incapax hujus relationis. Ita Cajetanus 2. 2. qu. 24. art. 10. §. *Ad hoc dicitur*, ubi postquam exposuit, quid sit actu & virtute amare aut intendere, subdit: *Amare autem habitu nec actualem relationem, nec præcedentem intentionem perseverantem ponit, sed solùm habitûs concomitantiam & efficaciam, quantùm est ex parte habitûs, importat: ita quod sicut nihil aliud est dicere, amat habitu Deum, quàm dicere, habet habitum quo Deus amari possit; ita nihil aliud est dicere, amatur hoc habitu propter Deum, quàm habere habitum quo propter Deum hoc amari potest. Et per hoc patet, quod non oportet amantem habitu hoc propter Deum, ordinare illud intentione habituali in ipsum, ut prima objectio supponebat: & similiter non oportet hoc esse amabile propter Deum, quia intelligitur amare hoc habitu propter Deum, quantùm est ex parte habitûs, hoc est quantùm est ex efficacia & natura habitûs, quem homo in charitate existens habet, amare potest hoc propter Deum, quamvis aliter sit ex parte amabilis, quia non est referibile in Deum: & per hoc cessat secunda objectio.*

72. Doctrinam hanc Cajetani approbant Suarez tract. de ultimo fine disp. 2. sect. 4. num. 2. & Vazquez ibidem disp. 5. cap. 2. ubi de hac Cajetani interpretatione loquens, ait: *Ego quidem existimo doctrinam hanc veram esse, & nihil aliud melius dici posse pro interpretatione D. Thomæ.*

Secunda expositio, seu secundus dicendi modus est Medinæ, Aluaris, & Aliorum, qui existimant peccatum veniale in homine justo idcirco referri habitualiter in Deum, quia refertur ad ipsum qui peccat, seu ad proprium ejus bonum, quod in justo per habitum charitatis est habitualiter relatum in Deum. Quæ explicatio displicet Suari, Curieli, & aliis: Quia (inquiunt) ut primum medium referatur in finem, mediante secundo, quod est finis primi, necesse est quod secundum medium, quod est finis primi, quatenus terminat habitudinem primi, ordinetur in finem: At bonum proprium ejus qui peccat venialiter, non refertur, nec potest referri ad Deum, sub ea ratione quâ est terminus peccati venialis, cùm tale peccatum non sit in Deum referibile: Ergo peccatum veniale non potest dici referri in Deum, ex eo quod refertur ad bonum proprium ipsius peccantis, quod in Deum per habitum charitatis referibile est.

Sed hæc instantia & ratiocinatio levis & frivola est: facilè enim respondetur Majorem esse veram de primis illis mediis, quæ mediante secundo in finem formaliter aut virtualiter ordinantur; secùs autem de illis quæ solùm habitualiter in ipsum referuntur; nam minùs requiritur ad ordinationem habitualem, quàm ad actualem, aut virtualem: si autem secundum medium, sub ea ratione quâ terminat habitudinem primi, referretur in finem, primum non solùm habitualiter, sed etiam virtualiter in illum referretur, quia ordinatio primi maneret virtualiter saltem in secundo, sub ea ratione quâ istud refertur in finem.

73. Tertia explicatio, seu tertius modus dicendi, est Salmanticensium supra in tract. de fine ultimo disp. 4. dubio 4. §. 2. ubi docent peccata venialia hominis justi referri in Deum habitualiter, non directè, quasi fiant propter ipsum, sed indirectè & quasi permissivè, quia est in potestate charitatis prohibere illa ne fiant, & de facto prohiberet, si ejus fini adversarentur, quæ potestas est quidam modus relationis & dominij indirecti: qui enim habet potestatem impediendi aliquid ne fiat, quamvis de facto non impediat, censetur habere dominium supra illud, potestque actu tale dominium exercere, non movendo aut imperando ut fiat, sed prohibendo ne fiat, & imperando ejus omissionem.

Dices: Ex hac doctrina & explicatione sequitur, justum non solùm peccata venialia, sed etiam mortalia referre habitualiter in Deum per charitatem; cùm charitas non solùm peccatorum venialium, sed etiam mortalium omissionem imperare possit, & prohibere ne tam ista quàm illa fiant.

74. Sed negatur sequela: nam ut aliquid denominetur relatum habitualiter in Deum per charitatem, debet ipsi charitati coëxistere; si enim ipsi non coëxistat, ex defectu materiæ capacis denominationis, suspenditur talis denominatio: peccata autem mortalia non coëxistunt charitati, sicut venialia; unde licèt charitas illa prohibere possit, & eorum omissionem imperare, non possunt dici relata habitualiter in Deum per charitatem, sicut peccata venialia.

ARTICVLVS IV.

Quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat?

75. SVPPONENDVM est tanquam certum, quod venialiter peccans aliquem finem ultimum actualiter intendit. Ratio est, quia peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est verè & propriè actio humana; cùm verè demereamur per illud, & incurramus pœnam, ac puniamur: Sed omnis actio humana est propter ultimum finem, seu ex motione alicujus finis ultimi procedit, ut docet D. Thomas supra quæst. 1. art. 6. Ergo peccatum veniale, saltem quando fit cum deliberatione, actualiter habet aliquem ultimum finem.

Verùm quinam sit ille finis, non levis est difficultas, nec parva inter Theologos controversia & dissensio. Aliqui existimant peccantem venialiter habere pro fine negativè ultimo sui actûs creaturam illam quam inordinatè diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Ita Vazquez supra disp. 5. cap. 2. Suarez disp. 3. sect. 4. Salas disp. 8. sect. 4. & alii Recentiores communiter. Alii verò absolutè concedunt, quod peccatum veniale habet pro fine ultimo creaturam, eo modo quo illam ponimus finem ultimum peccati mortalis, scilicet positivè & absolutè: hoc tamen inter peccantem mortaliter & venialiter discrimen statuunt, quòd creatura, quæ est ultimus finis peccati mortalis, est res gravis, & quæ potens est dissolvere amicitiam Dei, ac hominem à Deo avertere; res autem quæ est finis ultimus peccati venialis, est res levis, quæ non dissolvit Dei amicitiam, nec avertit hominem à Deo. Sententiam hanc referunt Montezino loco citato; & Medina supra quæst. 1. in commentario art. 5. Alii tandem, ut ab hac gravi difficultate faciliùs se expediant, asserunt finem ultimum peccati venialis non esse in particulari determinatum ad aliquam rem, sed solùm esse assignandum in communi, scilicet bonum satiativum appetitûs, in quem omnes actiones sive bonæ, sive malæ possunt actu referri. Neque hinc fit, justum peccantem venialiter, plures ultimos fines habere: quia finis ille communis non ponit in numero cum particulari qui est Deus, neque omnino ab eo distinguitur, sed se habent sicut quo & quod, & sicut abstractum & concretum, quæ non ponunt in numero, nec censentur absolutè plura.

Pro resolutione hujus gravissimæ difficultatis, antequam veram stabiliamus & declaremus sententiam, tres istæ breviter confutandæ & refellendæ sunt. Unde incipiendo ab ultima, quæ cæteris videtur probabilior.

76. Dico primò: Peccans venialiter non solùm habet pro fine ultimo bonum in communi satiativum appetitûs, sed etiam bonum aliquod determinatum & singulare, cui ratio illa communis boni ut sic applicatur.

Probatur breviter: Homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, seu in particulari, verum vel apparentem, ut docuimus in tractatu de ultimo fine, & evidenti ratione demonstravimus: Sed peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est verè & propriè actio humana, ut supra ostendimus: Ergo illud habet aliquem finem ultimum, non solùm formalem & in communi, scilicet rationem boni ut sic, sed etiam materialem & in particulari, seu rationem illam boni ut sic, ut determinatam & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, subindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

Disp. 1. art. 7. §. 1. conc. 1. 3.

Confirmatur: Omnis inclinatio semper tendit 77.
ad bonum proprium illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, ut art. 2. fusè declaravimus: Sed omnes actus voluntatis, qui sunt actuales ejus inclinationes, in aliqua determinata natura radicantur, nempe in natura humana: Ergo illi non possunt tendere solùm ad bonum satiativum ut sic, sed debent respicere determinatè bonum proprium talis naturæ, seu illius suppositi, in quo illa existit, subindeque bonum aliquod particulare, verum, vel apparens.

Dico secundò, peccantem venialiter non habere pro fine positivè vel negativè ultimo cream illam quam inordinatè diligit, & quæ est objectum peccati venialis.

Prima pars hujus conclusionis, quoad finem 78.
ultimum positivè, manifesta videtur: nam peccans venialiter non amat bonum inordinatum circa quod peccat, v. g. inordinatam cibi aut ludi delectationem, ut bonum perfectum, & plenè satiativum, nec diligit illam appretiativè super omnia, neque omnia quæ appetit propter ipsam appetit, ut de se patet: Ergo eam non habet pro fine ultimo positivè.

Secunda pars, nempe quod nec tale bonum di- 79.
ligat aut respiciat ut ultimum finem negativè, facilè potest ostendi contra Recentiores. Finis ultimus negativè dicitur ille qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut docent assertores hujus sententiæ: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinatè diligit, & quæ est objectum peccati venialis, sæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo qui furatur assem ad dandam eleemosynam, vel qui dicit mendacium leve ad salvandam vitam proximi: imò semper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium sui ipsius; cùm omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, juxta dicta art. 2. Ergo creatura illa quæ est objectum peccati venialis, non est, nec esse potest finis ultimus, etiam negativè, peccantis venialiter.

Dico tertiò: Non potest absolutè concedi quod creatura aliqua sit finis simpliciter ultimus venialiter peccantis, etiamsi ponamus quod talis finis sit res levis & parvi momenti.

Probatur breuiter: Non potest absolutè con- 80.
cedi quod aliquis simul habeat duos fines simpliciter ultimos, ut ostendimus in tractatu de ultimo fine: At si ponamus quòd creatura aliqua sit finis ultimus simpliciter justi venialiter peccantis, ille habebit duos ultimos fines simpliciter, nempe creaturam illam, & Deum, ad quem per habitum charitatis ut in finem ultimum simpliciter conversus est: Ergo &c.

Dis. 1. art. 5.

Confirmatur: Si peccans venialiter haberet 81.
creaturam absolutè & simpliciter pro fine ultimo, etiamsi esset res levis & parvi momenti, peccaret mortaliter: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Si peccans venialiter haberet pro ultimo fine simpliciter aliquam

creaturam, averteretur à Deo ut ultimo fine; cùm repugnet voluntatem ſimul eſſe converſam ad Deum, & ad creaturam, ut ad ultimos fines ſimpliciter: Sed illud peccatum quod avertit à Deo ut ultimo fine, & convertit ad creaturam ut ad finem ultimum ſimpliciter, mortale eſt, & non tantùm veniale, ut patet ex dictis art. 1. exponendo præcipua inter peccatum mortale & veniale diſcrimina: Ergo ſi peccans venialiter, haberet aliquam creaturam pro ultimo fine ſimpliciter, peccaret mortaliter, & non tantùm venialiter. Neque obſtat quod creatura illa ſit res levis & parvi momenti: hoc enim magis augere videtur quàm minuere rationem offenſæ, quòd ſcilicet Deum relinquamus pro rebus minimi momenti. Unde ipſe Ezechiel 13. de quibuſdam pſeudoprophetis ſic conqueritur: *Violabant me ad populum meum, propter pugillum hordei, & fragmen panis &c.*

Dico ultimò, juſtum venialiter peccantem reſpicere bonum proprium & privatum ut ultimum finem, non ſimpliciter & abſolutè, ſed ſecundùm quid, & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis.

82. Prima pars patet ex ſupra dictis: cùm enim actus qui in homine juſto non imperantur à charitate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quàm propriam operantis naturam, non poſſunt haberè alium finem in quem actualiter referantur, quàm bonum proprium & perfectivum talis naturæ, ſeu ſuppoſiti in quo illa exiſtit; aliàs inclinatio non correſponderet ſuo principio radicali, ſeu principium & terminus inclinationis non haberent inter ſe proportionem, ut ſupra art. 2. dicebamus.

Quòd verò tale bonum non ſit finis ſimpliciter & abſolutè ultimus, conſtat etiam ex dictis articulo præcedenti: nam ut ibi oſtendimus, bonum proprium, prout terminat habitudinem venialis peccati, refertur habitualiter ad alium finem ulteriorem, ſcilicet ad Deum, modo ibidem explicato: Sed hoc ſufficit ut ratio finis abſolutè ei non conveniat; cùm finis ſimpliciter & abſolutè ultimus, omne genus relationis ad alium ulteriorem excludat: Ergo in juſto venialiter peccante, bonum proprium & privatum non poteſt dici nec eſſe finis ſimpliciter & abſolutè ultimus, ſed cùm addito tantùm diminuente, nempe in ratione finis præcisè actualis, ſeu per excluſionem duntaxat relationis actualis in alium, non exclusâ habituali; quod eſt eſſe ultimum ſolùm ſecundùm quid: atque ita ſolus Deus, qui neque actualiter, neque habitualiter ordinatur ad aliud, poteſt dici finis ſimpliciter ultimus juſti venialiter peccantis.

83. Dices: Dato quod hæc concluſio verum habeat, quando peccans venialiter eſt in ſtatu gratiæ, & Deum habet pro ultimo fine, quid dicemus de illo qui eſt in ſtatu peccati mortalis, & non habet Deum pro fine ultimos?

Reſpondeo quod iſte etiam, dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ultimo fine ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid: quia ut ſupra art. 2. dicebamus, de ratione finis ultimi ſimpliciter eſt quòd non ſolùm præſcindat ab ordine ad finem ulteriorem, ſed etiam quòd talem relationem poſitivè excludat; licèt autem ille qui non eſt in ſtatu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, excludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem, tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præſcindendo ſolùm à tali relatione, non verò poſitivè excludendo illam, ut ibidem expoſuimus. Unde licèt peccans mortaliter, conſtituat in bono proprio & privato ultimum finem ſimpliciter, non tamen ille qui ſolùm venialiter peccat.

Contra primam & tertiam concluſionem nullum militat argumentum alicujus ponderis. Sed contra ſecundam

84. Objici poteſt cum Vazque loco citato: Peccans venialiter fruitur creaturâ illâ circa quam peccat, & quæ eſt objectum peccati venialis: Sed fruitio eſt tantùm reſpectu ultimi finis, ut docet D. Thomas ſupra qu. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter, conſtituit ultimum finem in illa creatura quam inordinatè diligit, & quæ eſt objectum peccati venialis. Minor patet, Major probatur ex Auguſtino lib. 83. quæſtionum qu. 30. ubi aſſerit omnem humanam perverſitatem in eo conſiſtere, quòd homo velit uti fruendis, nempe Deo, & utendis frui, videlicet creaturis: Sed culpa venialis non conſiſtit in uſu fruendorum; uti enim Deo in ordine ad creaturam, eſſet perverſitas mortalis: Ergo conſiſtit in fruitione utendorum, nempe creaturarum.

85. Confirmatur: Non datur medium inter fruitionem & uſum: Unde Auguſtinus ait quod *Omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens:* Sed peccatum veniale non conſiſtit in uſu creaturarum; quia uti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo debet conſiſtere in illarum fruitione.

86. Ad objectionem reſpondeo negando Majorem: nam ut ait D. Thomas hîc quæſt. 88. art. 1. ad 3. *Qui venialiter peccat, inhæret bono temporali, non ut fruens, ſed ut utens.* Et qu. 7. de malo art. 1. ad 4. *Qui peccat venialiter, non fruitur creaturâ, ſed utitur eâ.* Ad probationem in contrarium, ex authoritate D. Auguſtini deſumptam, reſpondet idem Angelicus Doctor locis citatis, Auguſtinum loqui de perverſitate quæ eſt perfectum malum culpæ, & peccatum mortale, & ideò eam non comprehendi ſub eo nomine, *veniale peccatum*, quod imperfectè duntaxat rationem culpæ attingit, & analogicè ſolùm cum peccato mortali convenit, ut art. 1. oſtendimus. Idque ſatis denotat nomen *perverſitatis*, quod propriè ſignificat inverſionem ordinis finium & mediorum, ita ut quod juxta rectum ordinem deberet eſſe finis, fiat medium, & quod deberet eſſe medium, aſſumatur ut finis: veniale autem peccatum non deſtruit neque invertit ordinem ad ultimum finem, ſed ſervato illo ponit duntaxat deordinationem circa media: Ergo ſimpliciter & abſolutè non debet dici perverſitas.

87. Ad confirmationem dicendum inter fruitionem & bonum uſum dari aliquid medium, nempe uſum malum & illicitum, qui propriè dicitur abuſus, in quo veniale peccatum conſiſtit, ut docet S. Bonaventura in 2. diſt. 42. art. 2. qu. 1. his verbis: *Si quæras quid ſit peccatum veniale, utrum ſit uſus vel fruitio? dicendum quod neque eſt uſus, neque fruitio, ſed abuſus. Unde cùm Auguſtinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens, accipit largè uſum & fruitionem, uſum pro omni amore relato ſive directè, vel indirectè, fruitionem pro amore non relato.* Quæ doctrina ex ipſo Auguſtino deſumpta

est lib. de doctrina Christiana cap. 4. ubi præter fruitionem & licitum usum, ponit usum illicitum, eumque *abusum* appellat. Quo etiam modo loquendi vtitur S. Thomas 1. p. qu. 48. art. 6. & in 3. dist. 38. art. 1. & alibi.

88. Objicies secundò: Justus veniliter peccans non amat objectum illius peccati propter Deum, aliàs diceretur peccare propter Deum, cùm propter id aliquis peccet, propter quod objectum peccaminosum amat: Ergo amat illud præcisè propter ipsum, atque adeò ut finem saltem negativè ultimum.

89. Respondeo peccantem venialiter neque amare objectum peccati propter ipsum, neque propter Deum, sed propter bonum proprium & privatum; cùm omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, ut ex supra dictis patet: bonum autem proprium & privatum in peccante venialiter, ordinatur habitualiter in Deum, modis supra explicatis. Nec propterea concedendum est illud quod infertur, nempe justum peccare venialiter propter Deum, quia ly *propter* denotat influxum causæ finalis, qui non potest competere Deo in ordine ad peccatum veniale; cùm non possit movere aut excitare moraliter volutatem ad peccandum venialiter.

90. Objicies tertiò contra ultimam conclusionem: Bonum quod habet rationem ultimi finis, est satiativum & adæquatum respectu voluntatis: Sed bonum proprium & privatum non est satiativum voluntatis justi venialiter peccantis, cùm præter illud per charitatem bonum superius & divinum appetat: Ergo bonum proprium non est finis ultimus justi venialiter peccantis.

91. Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam bonum proprium est satiativum & adæquatum respectu voluntatis justi, non absolutè, sed in suo ordine, nimirum ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ; appetitus enim qui fundatur in propria natura, in bono ipsius naturæ satiatur: veruntamen quia justus ratione gratiæ habet alium superiorem appetitum, scilicet charitatem, quæ non satiatur nisi in bono omnino superiori & divino, bonum proprium dicitur adæquatum & satiativum tantùm secundùm quid, respectu voluntatis justi venialiter peccantis (subindeque finis ejus ultimus non simpliciter & absolutè, sed secundùm quid & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis) non quia non satiet totum appetitum, qui ad ipsum formaliter est, sed quia appetitus quem satiat, habet supra se alium superiorem, scilicet charitatem, cui subordinatur, quæ bonum superius & divinum appetit.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter, idque ab intrinseco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum sit de Angelo?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

92. SVPPONENDVM est primò, seu potiùs recolendum ex dictis art. 1. §. 1. peccatum veniale esse in triplici differentia: aliud ex genere, seu ex propria materia & objecto, ut verbum otiosum: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: alterum ex imperfecta deliberatione, ut motus primò secundi concupiscentiæ, sicut ibi latiùs expositimus.

93. Supponendum secundò ex doctrina D. Thomæ qu. 15. de verit. art. 2. communiter recepta, quod licèt potentia intellectiva in homine non sit nisi unica; duo tamen diversa habet munera, atque adeò est virtualiter multiplex, propter quod diversis nominibus insignitur. Dicitur enim ratio superior, quatenus speculatur vel consulit res æternas & increatas sibi superiores, nempe rationem finis ultimi, divinam legem, divinam sapientiam, veracitatem, & hujusmodi, per quas cætera omnia, sive quæ agenda, sive quæ credenda & tenenda sunt, regulantur. Econtra verò dicitur ratio inferior, inquantum rebus temporalibus intendit, & circa eas tanquam circa propriam materiam occupatur.

94. Supponendum tertiò, duobus modis intelligi posse, aliquem carere potestate peccandi: primò ab intrinseco, ratione bonæ dispositionis interioris, & provenientis ab aliquo dono sibi inhærente, ut contingit in beatis & confirmatis in gratia: secundò ab extrinseco, propter extrinsecum Dei favorem & protectionem, seu à divina providentia præservante à peccato. His positis.

95. Circa propositam difficultatem quatuor reperio diversas Authorum sententias. Prima docet absolutè hominem in statu justitiæ originalis potuisse peccare venialiter. Ita Scotus in 2. dist. 21. qu. 1. Gabriel, Major, Altisiodorensis, & alij.

Secunda, quæ est Almaïni tract. 3. moral. cap. 21. & 22. & Duvalij hîc qu. 5. art. 5. fatetur quidem non potuisse hominem in illo statu committere aliquod peccatum veniale, quod esset tale ex subreptione, sive ex imperfecta deliberatione; asserit tamen peccata venialia ex genere suo, aut ex parvitate materiæ, fuisse cum illo statu compossibilia.

Tertia impotentem agnoscit hominem, durante statu justitiæ originalis, ad omnia prorsus peccata venialia; sed addit quod impossibilitas illa (saltem quantùm ad peccata venialia ex genere suo, vel ex parvitate materiæ) non proveniebat ex vi præcisè doni integritatis, sive justitiæ originalis, sed ex speciali tantùm providentia & protectione, quâ à Deo impediebatur ne peccaret venialiter. Ita Suarez tract. de peccatis disp. 2. sect. 7. Vazquez hîc disp. 148. cap. 3. num. 7. & Curiel. qu. 79. art. 3. dubio unico, pro hac sententia citans Melchiorem Canum 2. p. relectionis de sacramentis in genere.

Quarta sententia, quæ in schola Thomistarum communis est, docet hominem in statu justitiæ originalis nullius generis peccata venialia potuisse committere; talemque impeccabilitatem habuisse ex vi præcisè perfectionis justitiæ originalis, seu ex vi doni integritatis, perfectè subjicientis inferiora superioribus, id est appetitum sensitivum rationi, & rationem inferiorem superiori, absque ulla speciali Dei manutenentia, seu protectione.

§. II.

Vera ſententia triplici concluſione explicatur.

DIco primò: Homo in ſtatu innocentiæ nullo modo potuit peccare venialiter, hoc eſt non potuit committere peccatum, quod vel propter parvitatem materiæ, vel propter defectum deliberationis, vel ex genere ſuo, eſſet veniale.

96. Probatur primò ratione quam habet Divus Thomas hîc qu. 89. art. 3. in *ſed contra*. Nihil pœnale eſſe potuit in ſtatu innocentiæ, ſive juſtitiæ originalis: Sed ſi homo in illo ſtatu potuiſſet committere peccatum, quod vel propter defectum deliberationis, vel propter parvitatem materiæ, vel ex genere ſuo, fuiſſet veniale, aliquid pœnale eo ipſo extitiſſet in illo ſtatu: Ergo &c. Major eſt D. Auguſtini 14. de civit. Dei, citati à D. Thoma, & ratio eſt, quia ille ſtatus erat omnimodæ perfectionis, & fœlicitatis. Minor verò probatur: Ex peccato veniali ſequitur reatus pœnæ, etiam ſenſûs: Ergo ſi homo aliquod peccatum veniale committere potuiſſet in ſtatu juſtitiæ originalis, aliquid pœnale eo ipſo in tali ſtatu eſſe potuiſſet.

97. Confirmatur: Magis repugnabat fœlicitati ſtatûs juſtitiæ originalis quævis culpa etiam leviſſima, quàm quæcunque pœna aut infirmitas corporalis, quoniam eſt majus malum & major miſeria: Ergo ſicut fatentur Adverſarij, nullam pœnam aut infirmitatem corporalem potuiſſe eſſe in tali ſtatu; ita admittere tenentur, quod neque aliqua culpa venialis poterat in eo reperiri.

98. Ad hoc argumentum reſpondent Adverſarij, quod vel ex peccato veniali tunc non ſequeretur reatus pœnæ, ſed debitum duntaxat habendi ferventiorem actum charitatis, illius remiſſivum; vel ſi ex tali peccato ſequeretur reatus pœnæ, tamen pœna (inquiunt) ſolùm eſſet quædam diſplicentia interna, quâ remitteretur, non verò pœna externa.

99. Sed contra primum eſt: Actus charitatis non habet quod ſit remiſſivus peccati venialis, niſi inquantum eſt virtualis pœnitentia de ipſo, diſplicentiam formalem cauſans circa tale peccatum, quando memoriæ occurrit: Ergo eo ipſo, quod homo in juſtitia originali poſſet habere actum charitatis remiſſivum peccati venialis, poſſet habere diſplicentiam formalem de illo, atque adeò aliquam pœnam.

100. Contra ſecundum verò facit, quod non minùs fœlicitati ſtatûs innocentiæ repugnaret dolor internus, ſive diſplicentia interior, quàm dolor externus, ſive pœna ſenſibilis. Unde Auguſtinus loco citato, de illo ſtatu fœliciſſimo loquens, ait: *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipiſceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis fœliciter viventis offenderet.*

101. Probatur ſecundò concluſio: Si homo in ſtatu innocentiæ poſſet aliquod peccatum veniale commmittere, v. g. mendacium jocoſum proferre, ſequeretur quod ex illo actuali mendacio aliquoties repetito poſſet generari habitus mentiendi: Sed ejuſmodi habitus repugnat cum ſtatu juſtitiæ originalis: Ergo & potentia ad peccandum venialiter, ſive ex imperfecta deliberatione, ſive ex obiecto, ſive ex parvitate materiæ. Sequela Majoris eſt euidens: ſi enim poſſit homo in juſtitia originali aliquod peccatum veniale ſemel committere, poterit & ipſum iterum atque iterum committere: nulla enim ratio diſparitatis aſſignari poteſt: ex actibus autem repetitis generatur habitus. Minor verò ſuadetur: Habitus vitioſus (qualis eſſet qui produceretur prædictis actibus) cùm ex natura ſua inclinet voluntatem ad malum, & ex conſequenti inferat in ea difficultatem aliquam in evitatione peccati, & in proſecutione boni, repugnat evidenter perfectioni & fœlicitati ſtatûs innocentiæ: Ergo &c.

102. Reſpondet Almaïnus loco citato, negando ſequelam Majoris, quia (inquit) juſtitia originalis impediret, ne generaretur iſte habitus.

Sed contra primò: Juſtitia originalis non oponeretur formaliter habitui peccati venialis: Ergo illius productionem non impediret.

Contra ſecundò: Gratia ſanctificans, & habitus ſupernaturales & infuſi non impediunt ne ex actibus venialiter peccaminoſis generentur mali habitus naturales: Ergo neque juſtitia originalis, quæ quantùm ad perfectionem & effectum primarium non diſtinguebatur à gratia ſanctificante, ut oſtendimus in Tractatu de ſtatibus humanæ naturæ, id poterat impedire. *Diſp. 1. art. 5.*

Tertiò: Habitus naturaliter generantur ex actibus: Ergo ſi juſtitia originalis non poſſet impedire productionem actuum, non poſſet etiam impedire productionem habituum.

103. Reſpondent alij, quod Deus impediret hanc generationem, propter dignitatem illius ſtatus.

Sed neque hoc placet: Nam ſi propter dignitatem illius ſtatûs Deus impediret generationem habitus vitioſi, multò magis impediret productionem actus vitioſi, utpote pejoris, ſaltem in genere moris, quàm ſit ipſe habitus.

104. Tertiò alij dicunt, quod quamvis generaretur ille habitus, tamen à juſtitia originali impediretur ne inclinaretur ad ſuum actum; ſicut appetitus ſenſitivus ligabatur ne inſurgeret contra rationem.

Sed hoc etiam frivolum eſt, nam ſi juſtitia originalis poſſet impedire & ligare ejuſmodi habitum, non eſſet ratio cur non poſſet ligare potentiam, ne exiret in actus peccatorum venialium, præſertim cùm hoc melius eſſet quàm illud. Hæc concluſio magis patebit ex dicendis in ſequenti.

105. Dico ſecundò: Non ſolùm peccata venialia ex ſubreptione appetitûs, aut ex indeliberatione, ſed etiam ex genere, & ex parvitate materiæ, repugnabant ſtatui innocentiæ ab intrinſeco, & ex vi præcisè doni integritatis.

Probatur primò ratione D. Thomæ hîc art. 3. Homo in ſtatu innocentiæ non poterat peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter, ob infallibilem ordinis firmitatem, quâ inferius continebatur ſub ſuperiori: nomine autem inferioris non ſolùm intelligit D. Thomas appetitum ſenſitivum, ſed etiam rationem inferiorem, quatenus reſpicit ea quæ ſunt ad finem, ut ſic enim inferior eſt quodammodo ſeipsâ quatenus reſpicit finem: Ergo ſicut ob perfectam ſubordinationem appetitus ſenſitivi ad rationem, quam donum integritatis præſtabat in ſtatu innocentiæ, huic ſtatui ab intrinſeco repugnabant peccata venialia ex ſubreptione appetitûs, aut ex indeliberatione (hæc enim non contingunt, niſi cùm appetitus ſenſitivus antevertit rationem, & ejus judicium perturbat) ita ob perfectam ſubordinationem rationis inferioris, reſpicientis

media, ad ſuperiorem, quæ conſiderat finem (quam etiam in ſtatu innocentiæ donum integritatis in homine faciebat, cùm in illo fœliciſſimo ſtatu omnia inferioribus ſuis (objicerentur) repugnabant huic ſtatui peccata venialia ex genere, & ex parvitate materiæ. Nam ut ibidem ait S. Doctor: *Quòd humanus animus inordinetur circa ea quæ ſunt ad finem, ſervato debito ordine ad finem* (ut contingit quando peccat venialiter, etiam peccato veniali ex genere, aut ex parvitate materiæ) *provenit ex hoc quod ea quæ ſunt ad finem, non ordinantur infallibiliter ſub fine, qui tenet ſummum locum, quaſi principium in appetibilibus.*

106. Hanc rationem fuſiùs expendit qu. 7. de malo art. 7. ubi ſic diſcurrit: *Quia etiam ... ratione ſuperiori contingit eſſe peccatum veniale,* (ſcilicet ex objecto, aut ex parvitate materiæ) *poſſet alicui videri, quod ſaltem illud veniale peccatum in ſtatu innocentiæ in Adam eſſe potuit. Sed in hoc eadem ratio invenitur, ſi quis diligenter conſideret. Nam cùm potentiæ diſtinguantur ſecundùm objecta, ſecundùm ordinem objectorum eſt etiam ordo potentiarum: contingit autem & in objectis rationis eſſe ordinem ſuperioris & inferioris, & in ſpeculativis & in practicis: ſicut enim principium indemonſtrabile eſt principium ſupremum in ſpeculandis, ita finis ſe habet in operabilibus; unde quandiu ſuperior ratio hominis bene ſe habuiſſet circa finem, nullo modo deficere potuiſſet circa ea quæ ſunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad ſuperiora, ſecundùm conditionem illius ſtatus: ſicut & in ſpeculativis, quandiu homo habet rectam exiſtimationem circa principia, niſi ſit defectus in connexione principiorum ad concluſiones, non poterit incidere aliquis defectus circa concluſiones. Manifeſtum eſt autem ex ſupra dictis, quod peccatum mortale eſt per averſionem à fine; peccatum autem veniale eſt inordinatio quædam circa ea quæ ſunt ad finem: unde impoßibile erat hominem in ſtatu innocentiæ peccare priùs venialiter quàm mortaliter.* Incapacitas ergo peccandi venialiter in ſtatu innocentiæ, juxta doctrinam D. Thomæ, non proveniebat ſolùm ab extrinſeca Dei providentia, Adamum à peccatis venialibus præſervante, ſed ex infallibili ordinis firmitate, quam donum integritatis in illo fœliciſſimo ſtatu faciebat, ita ſubjiciendo appetitum inferiorem rationi, & rationem inferiorem ſuperiori, ut neque appetitus ſenſitivus extraheretur ab imperio rationis, neque ratio inferior à dominio ſuperioris, quandiu ipſa ratio ſuperior, quæ eſt ſuprema pars hominis, per humilitatem, obedientiam, & amorem, Deo ſubjecta & ſubordinata maneret.

107. Probatur ſecundò hæc concluſio ex dictis in præcedenti: Nam ut ibi oſtendimus, ex natura & conditione ſtatûs innocentiæ, atque adeò ab intrinſeco, repugnabat homini quævis miſeria, triſtitia, pœna, & habitus vitioſus, ex quo oritur difficultas benè operandi: Ergo & quodcumque peccatum veniale, etiam ex genere & parvitate materiæ. Conſequentia manifeſta eſt: nam quodcumque peccatum veniale, etiam ex genere, aut parvitate materiæ, miſeria eſt, pœnam & triſtitiam pœnitentiæ requirit ut remittatur, & habitum vitij generat, ſi multiplicetur, ſeu multoties committatur, ut concedunt Suarez, Vazquez, & Curiel, contra quos in præſenti diſputamus. Unde illi Authores non loquuntur conſequenter, dum ex una parte concedunt omnem miſeriam, triſtitiam, & habitum vitioſum, ab intrinſeco repugnare ſtatui innocentiæ, ob ſummam hujus ſtatûs fœlicitatem & perfectionem; & ex alia id negant de peccatis venialibus ex genere, aut ex parvitate materiæ, quæ ſunt majus malum, & major miſeria, quàm quælibet pœna aut infirmitas corporalis, & quæ triſtitiam pœnitentiæ requirunt ut remittantur, atque habitum vitij generant, ſi multoties repetantur, ut ipſi nobiſcum arguunt contra Scotum, Almaïnum, & alios defenſores primæ ſententiæ.

Dico tertiò, etiam Angelum non poſſe peccare venialiter. Ita D. Thomas art. 4. 108.

Probatur: Angelus poteſt conſiderari quatuor modis, ſcilicet ut beatus, ut damnatus, ut creatus in gratia antequam peccaret, & ut conditus in puris naturalibus, hoc eſt quantùm ad id quod ipſi convenit ex conditione ſuæ naturæ: Sed in nullo ex his ſtatibus poteſt peccare venialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantùm ad ſingulas partes. Et in primis quantùm ad primam, evidens eſt, quia non minùs repugnat peccatum veniale beatitudini Angeli, quàm beatitudini hominis: quare ſicut homo beatus non poteſt peccare venialiter, ita neque Angelus beatus. Similiter quantùm ad ſecundam non minùs eſt certa, ſaltem propter conditionem communem omnium damnatorum, qui ita ſunt obſtinati in odio Dei, & in ſuperbia, ut ad omnia quæ agunt moveantur ex ejus intentione. Quod aliqui colligunt ex illo Pſal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper.* Tertia verò ſuadetur ratione quam habet D. Thomas loco citato in argum. *Sed contra:* Angelus ut conditus à Deo in ſtatu gratiæ, non minoris erat perfectionis & fœlicitatis, quàm homo creatus in ſtatu juſtitiæ originalis: Ergo ſi homo in hoc ſtatu fœliciſſimo non poterat peccare venialiter, à fortiori nec Angelus in ſtatu gratiæ conditus.

Ultima denique pars, quæ non videtur ita certa ac præcedentes, & quæ idcirco à Recentioribus negatur, aut revocatur in dubium, probatur ratione ejuſdem S. Doctoris in corpore articuli, quæ ſic poteſt proponi. Ille qui non fertur ad ea quæ ſunt ad finem, niſi ſecundùm quod ſtant ſub ordine finis, non poteſt peccare venialiter: Sed Angelus ex ſua natura id habet: Ergo ex conditione ſuæ naturæ habet quod non poſſit peccare venialiter. Major patet: quia peccatum veniale committitur per hoc quod quis deordinatè fertur in ea quæ ſunt ad finem: Ergo qui non fertur, nec poteſt ferri in ea quæ ſunt ad finem, niſi ſecundùm quod ſtant ſub ordine finis, non poteſt peccare venialiter. Minor verò ſuadetur: Sicut ſe habet angelicus intellectus ad principia & concluſiones, ita ſe habet ejus voluntas ad finem, & ad media; in appetibilibus enim fines ſunt ſicut principia, ea verò quæ ſunt ad finem, ſicut concluſiones, ut ſæpè ait Ariſtoteles: Sed intellectus angelicus, cùm non ſit diſcurſivus, nec procedat à principiis ad concluſiones, ſeorſim utrumque intelligendo, ut in nobis contingit, non conſiderat concluſiones niſi prout ſunt in principiis: Ergo nec ejus voluntas fertur in ea quæ ſunt ad finem, niſi ſecundùm quod ſtant ſub ordine finis: & ſic in Angelo non poteſt eſſe deordinatio circa ea quæ ſunt ad finem, niſi ſit deordinatio circa ipſum finem, quæ eſt peccatum mortale, unde vel nullo modo, vel mortaliter peccat. 109.

110. Confirmatur: Angelus, cùm non habeat duplicem appetitum, ſicut homo, non poteſt creari niſi cum integritate naturæ, ſubindeque cum ſubordinatione & ſubjectione rationis & voluntatis, prout verſantur circa media, ad ſeipſas prout verſantur circa finem: Sed ex tali integritate & ſubjectione provenit impotentia peccandi venialiter, ut concluſione præcedenti oſtenſum eſt: Ergo Angelus ex conditione ſuæ naturæ habet quod non poſſit venialiter peccare.

§. III.

Præcipuæ objectiones ſolvuntur.

111. CONTRA primam concluſionem objicitur primò: Gratia & charitas ex meritis Chriſti in iſto ſtatu perfectiùs conjungunt hominem Deo & legi, quàm conjungeret juſtitia originalis in ſtatu innocentiæ: Sed homo cum gratia Chriſti poteſt modò peccare venialiter, priùſquam mortaliter: Ergo & Adam id potuit in ſtatu innocentiæ, ſeu originalis juſtitiæ.

112. Secundò: Adam in ſtatu innocentiæ merebatur abſtinendo à venialibus, ac proinde liberè ab illis abſtinebat; cùm libertas ſit conditio neceſſariò requiſita ad meritum: Ergo in illo ſtatu poterat peccare venialiter; libertas enim contrarietatis potentiam ad oppoſita requirit.

113. Tertiò: Qui poteſt eligere majus malum, à fortiori poteſt eligere minus: Sed peccare venialiter eſt minus malum quàm peccare mortaliter: Ergo cùm homo in ſtatu innocentiæ poſſet peccare mortaliter, à fortiori poterat peccare venialiter.

114. Quartò: Adamus in ſtatu innocentiæ poterat dicere mendacium jocoſum cum juramento: Ergo & ſine juramento: Sed mendacium jocoſum ſine juramento eſt peccatum duntaxat veniale: Ergo Adamus in ſtatu innocentiæ poterat peccare venialiter.

115. Quintò: Poſſet homo in illo ſtatu habere motum infidelitatis non plenè & perfectè deliberatum, ſive ex ſubreptione; poteſt enim ille motus provenire ex deordinatione aut defectu virium ſuperiorum, ſine ullo motu appetitûs ſenſitivi, ut docet D. Thomas ſupra qu. 74. art. 10. Sed motus infidelitatis non planè & perfectè deliberatus, eſt peccatum ſolùm veniale: Ergo idem quod priùs.

116. Sextò: Sicut Deus prohibuit primis parentibus eſum ligni vetiti ſub mortali, ita potuiſſet illum prohibere ſolùm ſub veniali; cùm eſus ille de ſe non eſſet malus: Sed hoc dato, potuiſſet Adam violare præceptum illud: Ergo potuiſſet peccare venialiter.

117. Denique: Datur ſtatus in quo poteſt homo peccare mortaliter & venialiter, nempe iſte in quo exiſtimus; invenitur etiam alius ſtatus, nimirum beatitudinis æternæ, in quo non poteſt quis peccare venialiter nec mortaliter; imò ſtatus in quo non poteſt peccare venialiter, ſed ſolùm mortaliter, videlicet ſtatus damnationis æternæ: Ergo ſimiliter dari poterit ſtatus, in quo poſſit peccare venialiter, & non mortaliter, ipſo durante: ille autem ſtatus non poteſt alius excogitari, quàm ſtatus naturæ integræ, ſive juſtitiæ originalis: Ergo in eo Adam poterat peccare venialiter.

118. Hæc argumenta, licèt primo aſpectu apparent difficilia, ex fundamentis tamen ſupra in probatione primæ & ſecundæ concluſionis ſtatutis facilè diluì poſſunt. Unde ad primum, conceſſa Majori & Minori, neganda eſt Conſequentia: quia, ut rectè advertunt Cajetanus & Conradus, committitur in eo iſte defectus, quod aſſumitur pro cauſa concluſionis id quod verè non eſt cauſa; nam cauſa propter quam homo in ſtatu innocentiæ non poſſet peccare venialiter, non eſſet conjunctio hominis cum Deo, ſed perfecta ſubordinatio inferiorum ad ſuperiora, vel ut loquitur D. Thomas, *infallibilis ordinis firmitas*, quâ appetitus inferior rationi, & ratio inferior reſpiciens media, ſuperiori finem conſideranti & intendenti, plenè ſubjiciebantur, ratione doni integritatis, quem effectum non habet gratia medicinalis Chriſti in iſto ſtatu.

119. Ad ſecundum reſpondetur Adamum meruiſſe vitando venialia, quia licèt in ſenſu compoſito, ſeu retinendo juſtitiam originalem, non eſſet liber ad peccandum venialiter, ſimpliciter tamen & abſolutè liber erat, quatenus poterat removere prohibens, ſcilicet juſtitiam originalem, illam deſtruendo per peccatum mortale: ſicut dici ſolet de eo cui unicum tantùm eſt medium ad conſecutionem finis; licèt enim ſuppoſitâ intentione finis, ille non ſit liber circa tale medium, abſolutè tamen eſt liber, quia poteſt ceſſare ab intentione finis, & quia neceſſitas ex ſuppoſitione, maximè ſi ſit dependens à libero arbitrio, non aufert libertatem, ut ſæpe dictum eſt; unde ratione talis libertatis poteſt eſſe meritum in electione talis medij.

120. Ad tertium dicendum, non eſſe inconveniens, hominem in ſtatu innocentiæ non potuiſſe eligere minùs malum, antequam eligeret majus: nam majus malum, quale eſt peccatum mortale, ita opponitur integritati illius ſtatûs, ut ipſam corrumpere valeat, & hominem juſtitia originali privare: minus autem malum, quale eſt peccatum veniale, *Nec privare juſtitiâ originali poterat, cujus principium erat in ordine ſuperioris partis ad Deum, à quo veniale peccatum non ſeparat: nec ſimul poterat cum ea eſſe, propter ordinem inferiorum ſub ſuperiori*, ut in 2. diſt. 21. qu. 2. art. 3. ad 4. & hîc art. 3. ad 3. ait D. Thomas. Unde cùm homo poſſet integritatem illius ſtatus deſtruere, & illa manente nullam poſſet inordinationem appetitûs, vel rationis inferioris habere, poterat eligere majus malum, ſcilicet peccatum mortale; minus verò malum, ſcilicet peccatum veniale, non poterat immediatè eligere, antequam majus eligeret; ſicut non poterat eligere triſtitiam, aut pœnam habere, ante culpam.

121. Ad quartum reſpondeo, quod quamvis Adam in ſtatu innocentiæ potuerit dicere mendacium jocoſum ſine juramento, non tamen propterea ſequitur quod potuerit peccare venialiter, priuſquam mortaliter: quia in illo ſtatu non poterat dicere mendacium, niſi vel ex contemptu, aut conſtituendo in eo ultimum finem, aut alio modo peccando mortaliter: nam ut vidimus ex D. Thoma, ratione perfectæ ſubjectionis inferiorum ad ſuperiora, quam donum integritatis præſtabat, homo non poterat in fœliciſſimo illo ſtatu priùs deordinari circa media, quàm circa finem. Unde

122. Ad quintum, nego Majorem: motus enim imperfectè deliberatus in ratione ſuperiori, non poteſt provenire niſi ex ſubreptione, neque adeò ex deordinatione vel appetus ſenſitivi, vel

vel rationis inferioris, quæ in ſtatu juſtitiæ originalis nulla eſſet.

123. Ad ſextum reſpondent aliqui, quod etſi Deus præcepiſſet Adamo ſub veniali tantùm abſtinere ab eſu ligni vetiti, nihilominùs comedendo de illo, peccaſſet mortaliter; non quidem ratione præcepti ſub veniali tantùm obligantis, ſed ratione damni & nocumenti graviſſimi, quod ſibi & ſuis poſteris per talem comeſtionem intuliſſet, ſeipſum & poſteros juſtitiâ originali privando. Sicut (inquiunt) Carthuſianus comedendo carnes, peccat mortaliter, non ratione præcepti regulæ talem comeſtionem prohibentis, cùm illa non obliget ſub mortali, ſed ratione graviſſimæ pœnæ cui ſeſe exponit, & nocumenti maximi quod ſibi infert.

124. Sed meliùs & conformiùs ad principia jam ſtatuta reſpondetur, dato quod Deus potuiſſet imponere tale præceptum obligans ſolùm ſub veniali, negando quod Adamus potuiſſet illud tranſgredi, niſi poſt amiſſam juſtitiam originalem: quia non poterat deordinari circa media, priuſquam eſſet averſus & deordinatus à fine, ut ex ſupra dictis patet. Dixi, *Dato quod Deus potuiſſet imponere tale præceptum*: Nam licèt Deus abſolutè potuerit prohibere Adamo eſum ligni vetiti, ſub veniali tantùm, non tamen ex hypotheſi ſtatûs innocentiæ, in quo, ut oſtendimus, erat tanta ſubjectio appetitus ſenſitivi ad rationem, & rationis inferioris ad ſuperiorem, ut eo durante nullum peccatum veniale eſſe potuerit.

125. Ad ultimum dupliciter reſpondet D. Thomas qu. 7. de malo art. 7. ad 8. Primò negando Conſequentiam; ſicut enim non valet, datur forma ſine materia, ergo & materia ſine forma: ita ſimiliter, quamvis reperiatur ſtatus in quo poſſit eſſe peccatum mortale tantùm, non tamen inde ſequitur dari poſſe alium in quo peccatum duntaxat veniale reperiri queat. Secundò reſpondet, dari ſtatum aliquem hominis, ſed diverſum à ſtatu juſtitiæ originalis, in quo non poteſt eſſe peccatum mortale, ſed tantùm veniale, videlicet in Jeremia & Joanne Baptiſta, ſanctificatis in utero, nec non in Apoſtolis, poſt adventum Spiritus Sancti, de quibus dicitur, *Ego confirmavi columnas ejus*; creduntur enim ita confirmati fuiſſe in gratia, ut mortaliter peccare non poſſent, ſed tantùm venialiter.

Articvlvs IV.

Solvuntur argumenta contra duas ultimas concluſiones.

126. CONTRA ſecundum concluſionem objiciunt Curiel & Suarez: Status juſtitiæ originalis ab intrinſeco & ex natura ſua non habebat præſervare hominem à peccatis mortalibus, utde ſe patet: Ergo multò minùs à venialibus. Probant Conſequentiam: quia non poteſt intelligi quod alicui dono ſeu diſpoſitioni ab intrinſeco & ex propria natura conveniat indifferentia ad eligendum cum plena deliberatione majus malum, & ipſi repugnet ex natura ſua indifferentia ad eligendum minus malum, quale eſt veniale peccatum.

127. Confirmatur: Juſtitia originalis erat aliquis habitus: Sed nullus habitus ab intrinſeco & ex natura ſua habet quod neceſſitet hominem ad non peccandum: cùm habitus in non videntibus Deum ſubjiciantur libertati voluntatis, ita ut illis utamur duntaxat quando volumus: Ergo juſtitia originalis non habebat ex ſua natura inferre neceſſitatem ad non peccandum venialiter; & per conſequens eâ durante, Adam potuiſſet peccare venialiter, niſi ſpeciali Dei providentiâ à venialibus fuiſſet præſervatus.

128. Ad argumentum reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: Quia ſtatus juſtitiæ originalis non poſtulabat ex natura ſua quod eſſet inamiſſibilis, nec proinde quod præſervaret hominem à peccatis, propter quæ poſſet amitti, cujuſmodi ſunt peccata mortalia; at verò ab intrinſeco & ex natura ſua exigebat præſervare infallibiliter hominem ab illis peccatis quibus non amitteretur, cujuſmodi ſunt peccata venialia, præſertim cùm fœliciſſimus ille ſtatus ſuâ naturâ poſtularet excludere omnem dolorem & triſtitiam, omnemque pœnalitatem; quod præſtare non potuiſſet, ſi cum eo peccata venialia fuiſſent compoſſibilia, ut in prima probatione primæ concluſionis oſtenſum eſt.

129. Ad confirmationem dicendum eſt, hoc eſſe ſpeciale & proprium juſtitiæ originali, quod neceſſitet vires inferiores hominis adhuc viatoris ad ſubmittendum ſe in omnibus rationi ſuperiori, quandiu ipſa remanet perfectè Deo ſubmiſſa, ita ut impoſſibilis ſit rebellio in ipſis contra illam, niſi conſequenter ad ejus rebellionem adversùs Deum, & conſequenter ad peccatum mortale, & amiſſionem juſtitiæ originalis per tale peccatum.

130. Objicies ultimò contra ultimam concluſionem: Angeli mali videntur aliqua facere quæ ſunt ex genere ſuo venialia peccata, provocando homines ad riſum, & ad alias hujuſmodi levitates: Sed circunſtantiæ perſonæ non facit de veniali mortale, niſi ſpeciali prohibitione ſuperveniente, quod non eſt in propoſito: Ergo Angelus poteſt peccare venialiter.

131. Reſpondeo cum D. Thoma hîc art. 4. ad 3. *Quod omnia illa quæ videntur eſſe venialia, Dæmones procurant, ut homines ad ſui familiaritatem attrahant, & ſic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant, propter intentionem finis.* In ſimilibus ergo tentationibus, & actionibus, Cacodæmon non movetur niſi ex fine ſuperbiæ, & ex amore propriæ excellentiæ, quam habet pro ultimo fine, & ratione illius incredibili ſtimulatur invidiâ bonorum noſtræ ſalutis, in cujus perniciem machinatur leves, mediocres, & magnas tentationes, ſecundùm diverſitatem occaſionis, perſonæ, & temporis.

Articvlvs VI.

Vtrum peccatum mortale in ratione offenſæ ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

132. SVPPONO primò peccatum mortale dupliciter conſiderari poſſe, nimirum inquantum eſt malum hominis peccantis, & quatenus eſt malum Dei offenſi. Eſt malum hominis, primò quatenus illum privat recto ordine rationis, quæ eſt bonum proprium ipſius: Secundò quatenus deordinat ejus potentias, ſcilicet voluntatem ab ultimo fine, & inferiores potentias à ſubje-

ctione erga voluntatem: Tertiò quatenus privat A hominem gratia & charitate, aliisque virtutibus ac donis supernaturalibus, vel etiam virtutibus naturalibus quibus opponitur: Quartò inquantùm privat hominem ipso Deo, tanquam objecto propriæ beatitudinis, ipsumque obligat ad pœnam æternam. Dicitur verò malum Dei, quatenus est ipsius injuria seu offensa: quæ ratio consistit in hoc quod peccans mortaliter, avertit se à Deo, & convertit se ad creaturam, in ea (ut supra ostendimus) rationem ultimi finis, constituens; in quo involvitur magnus contemptus divinæ Majestatis, cujus etiam legem homo peccator transgreditur, & in hoc contemptu ratio offensæ mortalis consistit. B

133. Suppono secundò ut certum, & ab omnibus admissum, peccatum mortale, inquantùm est malum hominis, non habere malitiam simpliciter & intrinsecè infinitam. Ratio est, quia tantum est malum, quantum est bonum quo privat: Bona autem quibus peccatum mortale privat hominem, nimirum rectitudo rationis, gratia, charitas, dona Spiritus Sancti, virtutes infusæ &c. sunt bona finita & limitata, ut patet: Ergo peccatum mortale, inquantum est malum hominis, non est simpliciter & intrinsecè infinitum. Nec valet si dicas, peccatum mortale privare hominem ipso Deo, qui est bonum simpliciter infinitum: adeòque privare ipsum bono infinito. Respondeo enim peccatum mortale non esse privationem Dei secundùm se sumpti, sed ut participatur à nobis mediante gratia & charitate, aliisque habitibus & actibus supernaturalibus: Unde cùm hæc participatio sit finita & limitata, per peccatum homo non privatur bono infinito & illimitato, sed finito & limitato. C

134. Suppono tertiò, peccatum consideratum in ratione offensæ, & inquantum est malum Deo intentatum, habere malitiam infinitam, saltem secundùm quid, extrinsecè scilicet & objectivè: Nam omnis actus, qui respicit objectum infinitum, habet infinitatem quandam, saltem extrinsecam & objectivam, ut patet in visione beata, D quæ quia objectum infinitum respicit, dicitur esse aliquo modo infinita; unde D. Thomas 1. p. qu. 25. art. 6. ad 4. docet Deum non posse facere aliquid eâ excellentius: Sed per peccatum mortale homo offendit Deum, qui est dignitatis & perfectionis simpliciter infinitæ: Ergo peccatum mortale, consideratum in ratione offensæ, continet malitiam secundùm quid infinitam.

135. Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter & intrinsecè infinitæ, vel extrinsecè tantùm, & secundùm quid. Scotus enim, Suarez, Vazquez, & nonnulli ex nostris, in peccato mortali, ut habet E rationem offensæ, malitiam & gravitatem secundùm quid tantùm infinitam agnoscunt. Alij verò contendunt illud continere malitiam & gravitatem simpliciter infinitam in esse moris, eo proportionali modo, quo satisfactio Christi, juxta communem sententiam, valore in esse moris simpliciter infinito gaudet. Ita Cajetanus, Medina, Aluarez, Joannes à S. Thoma, Aravius, Corneio, & alij 3. p. qu. 1. art. 2. agentes de necessitate Incarnationis ad condignam satisfactionem pro peccato primi parentis. Subscribunt Salmanticenses in tract. de peccatis disp. 7. dubio 2. §. 3. num. 24. & Illustrissimus dominus Godoy, Episcopus Oxomensis, in manuscriptis tractatûs de Incarnatione, ex quibus pauca desumpsimus.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur, & ratione fundamentali probatur.

DIco igitur, peccatum mortale in ratione offensæ esse gravitatis simpliciter infinitæ in genere moris. 136.

Hanc conclusionem probant aliqui ex nostris Thomistis hoc discursu: Illa offensa est simpliciter infinita, per quam Deus offenditur quantùm offendibilis est; sicut visio illa esset infinita, & comprehensiva, per quam Deus cognosceretur quantùm cognoscibilis est: Sed per peccatum mortale Deus offenditur quantùm offendibilis est, non enim aliter offendi potest, quàm auferendo ab illo quoad affectum rationem ultimi finis, & eam constituendo in creatura, quod in quodlibet peccato mortali invenitur: Ergo quodlibet peccatum mortale est in ratione offensæ simpliciter infinitum.

Alij verò sic arguunt: Actio destructiva termini infinitè boni, est gravitatis vel malitiæ simpliciter infinitæ: Sed quodlibet peccatum mortale, quantùm est de se, est destructivum Dei, qui infinitè bonus est: Ergo quodlibet peccatum mortale est gravitatis simpliciter infinitæ. Major videtur certa: Quia non esse termini infinitè boni est malum infinitum: Sed actio destructiva adæquatur in ratione mali cum non esse termini destruendi: Ergo actio destructiva termini infinitè boni est simpliciter infinitè mala. Minorem verò ex eo probant, quòd per quodlibet peccatum mortale tollitur à Deo ratio ultimi finis, & in creatura constituitur, subindeque tale peccatum, quantùm est de se, Deum perimit, & à regno suo illum dejicere, & loco ejus alium Deum subrogare conatur. Unde S. Bernardus serm. 3. de resurrect. Domini, voluntatis peccaminosæ malitiam expendens, sic loquitur: *Vtinam vel rebus istis esset contenta, nec in ipsum (horribile dictu) desæviret Auctorem. Nunc autem & ipsum (quantùm in ipsa est) Deum perimit voluntas propria: Omnino enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse, aut nolle, aut ea nescire. Vult ergo eum non esse Deum, quæ, quantùm in ipsa est, vult eum aut impotentem, aut insipientem. Crudelis planè & omnino execranda malitia, quæ Dei potentiam, justitiam, sapientiam perire desiderat.* 137.

Verùm neutra ex his rationibus placet. Non quidem prima: Nam licèt quilibet actus charitatis auferat à creatura rationem ultimi finis, & illam in Deo quoad affectum constituat, quia tamen potest Deus ferventiùs ac ferventiùs amari, & in nullo actu totus conatus possibilis continetur, nullo illorum Deus diligitur quantùm diligibilis est: Ergo quamvis quodlibet peccatum mortale à Deo auferat, quoad affectum, rationem ultimi finis, illamque in creatura constituat, quia tamen in nullo peccato totus conatus possibilis ad offendendum Deum invenitur, nullum adæquat Deum in ratione offendibilis, nec illum offendit quantùm offendibilis est. 138.

Explicatur magis hæc ratio: Deus ex parte objecti non aliter est diligibilis, quàm si præponatur creaturis, & super omnia diligatur, quod fit per quemlibet actum charitatis; & ra- 139.

men nullus actus charitatis adæquat diligibilitatem divinam, nec Deum diligit quantùm diligibilis est: Ergo quamvis Deus ex parte objecti non aliter sit offendibilis, quàm ablata ab ipso affectivè ratione ultimi finis, & hoc cuilibet peccato mortali conveniat, non inde colligitur, quodlibet peccatum mortale adæquari cum Deo in ratione offendibilis, seu ipsum offendere quantùm offendibilis est.

140. Secunda etiam ratio non videtur magis efficax: Si enim illa valeret, sequeretur actum charitatis continere bonitatem moralem simpliciter infinitam, cùm actus charitatis eodem modo sit (ut ita loquar) ædificativus Dei, quo peccatum mortale est illius destructivum: peccatum enim non effectivè, sed affectivè tantùm, tollit esse divinum, sicut solùm affectivè à Deo aufert rationem ultimi finis: actus verò charitatis rationem ultimi finis Deo quantùm ad affectum restituit; cùm per illum homo convertatur in Deum tanquam in ultimum finem. Unde sic arguo: Actus charitatis & conversionis in Deum, confert illi, quantùm ad affectum, rationem ultimi finis, & consequenter ipsam divinitatem, & tamen non habet bonitatem moralem simpliciter infinitam, ut omnes concedunt: Ergo ex eo quod per quodlibet peccatum mortale auferatur à Deo, quantùm ad affectum, ratio ultimi finis, subindeque Deus affectivè destruatur, non rectè colligitur gravitatem peccati mortalis esse simpliciter infinitam. His ergo rationibus prætermissis.

141. Probatur conclusio ratione fundamentali, quam D. Thomas variis in locis insinuat. Gravitas offensæ crescit juxta dignitatem personæ cui irrogatur; unde injuria irrogata militi minor est illâ, quæ irrogatur Equiti, & hæc minor est illâ quæ irrogatur Regi; quia Rex Equitem, & Eques militem in dignitate excedit. Sed persona offensa per peccatum mortale, scilicet Deus, est dignitatis infinitæ simpliciter: Ergo peccatum mortale, in ratione offensæ, est gravitatis simpliciter infinitæ.

Simili discursu utitur Salvianus lib. 6. de providentia cap. 7. ad probandum quantum sit virus & malitia injuriæ cujuscunque in Deum. *Si enim illustrem* (inquit) *ac prapotentem virum nequaquam exhonorari à quoquam licet, & si quisquam exhonoraverit, decretis legalibus reus sistitur, & injuriarum author jure damnatur: quantò utique majoris piaculi crimen est, injuriosum quempiam Deo esse? Semper enim per dignitatem injuriam perferentis, crescit culpa facientis: quia necesse est, quantò major est persona ejus qui contumeliam patitur, tantò major sit noxa ejus qui facit. Et hinc est quod legimus in lege, etiam eos qui videntur contra mandatum sacrum levia fecisse, severissimè tamen esse punitos; ut intelligeremus scilicet, nil ad Deum pertinens leve esse dicendum; quia etiam quod videbatur exiguum esse culpâ, grande hoc faciebat divinitatis injuria.*

142. Huic rationi, quæ præcipua & fundamentalis est, communiter respondent Adversarij, offensam non crescere arithmeticè, hoc est ad æqualitatem, ex dignitate personæ cui irrogatur, sed solùm geometricè, hoc est secundùm proportionem. Unde ex hoc quod Deus per peccatum offensus sit dignitatis infinitæ simpliciter, non sequitur quod peccatum in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ; sed solùm quod excedat offensas omnes irrogatas creaturis, & sit superioris ordinis ad illas: sicut licèt actus in perfectione crescat ex incremento perfectionis objecti, non sequitur actum attingentem objectum infinitum, perfectione infinita gaudere, sed solùm excedere omnes actus inferiora objecta respicientes, & esse superioris ordinis ad illos, ut constat in visione beatifica, & in actu charitatis, qui actus licèt circa objectum infinitum versentur, perfectione tamen & dignitate infinita non gaudent.

Sed contra: Ideò Deus offensus communicat 143.
offensæ in ipsum commissæ gravitatem ordinis superioris, quia ipse superioris ordinis est: Sed non solùm est dignitatis ordinis superioris, sed etiam dignitatis simpliciter infinitæ: Ergo offensæ in ipsum commissæ communicat gravitatem simpliciter infinitam.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Persona offensa ex se non est minùs potens dare infinitatem simpliciter, quàm superioritatem ordinis, offensæ sibi irrogatæ, & aliàs ex parte offensæ non est assignabilis ratio, cur unum & non aliud participet: Ergo gravitas offensæ divinæ non solùm est ordinis superioris ad offensas omnes irrogatas creaturis, sed etiam infinita simpliciter.

Respondent Adversarij, personam infinitam 144.
impediri, ne communicet infinitam gravitatem offensæ, ex limitatione conatûs peccantis: sicut enim objectum infinitum, potens quantùm est de se transfundere infinitatem in actum, si finito modo attingatur, infinitam illi perfectionem non confert; ita licèt Majestas diuina offensa, quantùm est de se sit potens communicare offensæ gravitatem infinitam, impeditur tamen ne illam communicet, ex limitatione conatûs quo attingitur per peccatum.

Sed contra primò: Conatus peccantis, seu 145.
modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens, non solùm est finitus, sed etiam inferioris ordinis ad personam offensam: Atqui talis inferioritas ordinis non obstat quominus persona offensa, quia superiotis ordinis est, communicet offensæ gravitatem ordinis superioris: Ergo limitatio conatûs, seu modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens, nequit obstare quin persona offensa, quia infinita est, gravitatem infinitam offensæ communicet.

Contra secundò: Licèt actus meritorij & sa- 146.
tisfactorij Christi essent in ordine physico & in genere entis finiti & limitati, utpote procedentes ab anima & potentiis ejus, quæ in ordine physico finitæ & limitatæ perfectionis erant; nihilominus limitatio illa physica non obstabat quin à persona Verbi traherent dignitatem, & valorem infinitum moraliter, ut præter Scotum omnes ferè Theologi fatentur: Ergo licèt conatus peccantis, seu modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens, physicè & in genere entis finitus sit, hoc tamen non obstabit, quin à persona offensa infinitæ dignitatis, trahat gravitatem & malitiam in genere moris infinitam.

§. III.

Duabus aliis rationibus desumptis ex D. Thoma conclusio nostra statuitur.

POTEST etiam suaderi conclusio ex D. Tho- 147.
ma in 2. dist. 42. qu. 1. art. 5. in corp. ubi sic

habet: *Ratio quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, poteſt ſumi ex tribus: primò ex parte ejus in quem peccatur, qui eſt infinitè magnus, ſcilicet Deus; unde & offenſa illius infinitâ pœnâ digna eſt: quia quantò eſt dignior in quem peccatur, tantò peccatum magis punitur.* Et in ſolutione ad 2. *Ex hoc* (inquit) *quod contra infinitum peccat, debetur ſibi pœna infinita: non autem poteſt eſſe infinitâ in acerbitate, quia in creatura finita non poteſt eſſe qualitas infinita, ſed compenſatur per durationem infinitam.* Ex qua doctrina ſic arguo: Cauſa efficiens, continens moraliter infinitum effectum, non poteſt non eſſe infinita in genere moris: Sed peccatum mortale in ratione offenſæ continet efficienter moraliter infinitum effectum, nimirum pœnam infinitè acerbam quam meretur: Ergo peccatum mortale in ratione offenſæ eſt infinitum ſimpliciter in genere moris. Minor conſtat ex D. Thoma citato. Major verò ſuadetur: Tum quia effectus infinitus non poteſt phyſicè contineri in cauſa finita phyſicè: Ergo nec effectus moraliter infinitus continebi poterit, niſi in cauſa infinita moraliter. Tum etiam quia effectus nequit ſui cauſam efficientem principalem excedere in eo genere in quo eſt cauſa: excederet autem, ſi effectus in genere moris infinitus eſſet, cauſa verò finita in eodem genere.

548. Confirmatur: Ex eo colligunt Theologi in tractatu de Incarnatione, contra Scotum, ſatisfactionem Chriſti continere valorem ſimpliciter infinitum in eſſe moris, quia gaudet vi ſatisfactoria ſufficiente pro culpis ſincategorematicè infinitis: Ergo vis demeritoria pœnarum ſincategorematicè infinitarum, arguit in peccato mortali infinitatem ſimpliciter in ratione offenſæ. Atqui (ſubſumo) hujuſmodi vis in peccato mortali invenitur; cùm juxta D. Thomam dignum ſit ut pœnâ infinitâ puniatur: Ergo in ratione offenſæ eſt gravitatis ſimpliciter infinitæ.

149. Reſpondent Adverſarij, ad hoc ut peccatum mortale pœnam infinitam contineat, non requiri quod ſit infinitum ſimpliciter in genere moris, ſed ſufficere quod ſit ordinis ſuperioris ad offenſas omnes irrogatas creaturis.

Sed contra primò: Eadem ratione dici poſſet, ad hoc ut ſatisfactio Chriſti gaudeat vi ſatisfactoria ſufficiente pro culpis ſincategorematicè infinitis, non requiri quod ſit valoris ſimpliciter infiniti in eſſe moris, ſed ſufficere quod contineat valorem ordinis ſuperioris ad offenſam Deo illatam: Sed hoc Theologi communiter non admittunt; cùm probent contra Scotum, & ejus Diſcipulos, infinitum valorem ſatisfactionis Chriſti, ex vi ſatisfactoria ejus pro culpis ſincategorematicè infinitis, quâ gaudet: Ergo hæc reſponſio communi Theologorum doctrinæ repugnat.

Contra ſecundò: Ut effectus infinitus phyſicè contineatur in cauſa, non ſufficit quod illa ſit ordinis ſuperioris ad ipſum, ſed requiritur neceſſariò quod phyſicè ſit infinita; aliàs ex continentia effectuum ſine termino in divina omnipotentia, non colligeretur ejus infinitas, ſed ſolùm quod eſſet in ordine ſuperiori ad res omnes creabiles conſtituta: Ergo pariter ut effectus moraliter infinitus contineatur in aliqua cauſa, non ſufficit quod illa ſit ordinis ſuperioris, ſed neceſſariò exigitur, quod in eſſe moris ſimpliciter infinita ſit.

150. Poteſt adhuc probari concluſio alia ratione, quam inſinuat S. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. ubi ſic diſcurrit: *Peccatum contra Deum commiſſum quandam infinitatem habet ex infinitate divinæ Majeſtatis: tantò enim offenſa eſt gravior, quantò major eſt ille in quem delinquitur: unde oportuit ad condignam ſatisfactionem, ut actus ſatisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei & hominis exiſtens.* Ex quibus verbis hoc poteſt argumentum deſumi: D. Thomas ex infinitate peccati colligit, ad condignè ſatisfaciendum pro illo, neceſſariam eſſe infinitam dignitatem & efficaciam operationum hominis Dei, nec puri hominis ſatisfactionem eſſe ad id ſufficientem: At hic diſcurſus non valeret, ſi peccatum haberet malitiam ſecundùm quid tantùm & extrinſecè infinitam: Ergo S. Doctor agnoſcit in peccato malitiam ſimpliciter infinitam. Minor probatur: Si peccatum in ratione offenſæ habeat malitiam ſecundùm quid tantùm, ſeu extrinſecè & objectivè infinitam, poterit æquari, ſeu ad æqualitatem compenſari, per ſatisfactionem puræ creaturæ, v. g. per actum charitatis; cùm ille habeat bonitatem infinitam ſecundùm quid, ſeu extrinſecè & objectivè, utpote tendens in objectum infinitum, nimirum in bonitatem divinam: Ergo ex infinita malitia peccati non rectè colligeret S. Doctor, ad condignè pro illo ſatisfaciendum, neceſſariam eſſe infinitam dignitatem & efficaciam operationum Chriſti Domini, & ſatisfactionem puri hominis non eſſe ad id ſufficientem.

Reſpondet Suarez tomo 1. in 3. p. diſp. 4. ſect. 7. quod licèt peccatum mortale in ratione offenſæ non ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ, habet tamen malitiam ſuperioris ordinis ad omnem ſatisfactionem puræ creaturæ poſſibilem: unde cùm res inferioris ordinis, quantumcumque multitudine, perfectione, & intenſione creſcant, non poſſint adæquare id quod in ordine ſuperiori exiſtit, ex malitia & gravitate peccati rectè infert S. Thomas, quod nullius puræ creaturæ ſatisfactio poteſt eam ad æqualitatem compenſare, ſeu pro illa condignè ſatisfacere.

Sed hæc ſolutio & doctrina Suaris fusè impugnabitur in tract. de Incarnatione, diſp. 4. art. 1. §. 1. ubi oſtendemus quod licèt offenſa commiſſa contra Deum ſit ſuperioris ordinis ad omnes offenſas irrogatas creaturis, non tamen eſt ſuperioris ordinis ad omnes actus ſatisfactorios puræ creaturæ, niſi ſit gravitatis ſimpliciter infinitæ. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem ſæpiùs repetamus. 151.

§. IV.

Vltima ratio noſtræ concluſionis exponitur.

DEMVM ſuaderi poteſt concluſio hoc diſcurſu: Satisfactio ita creſcit ad incrementum perſonæ ſatisfacientis, ut quando hæc eſt infinitæ dignitatis, communicet actui ſatisfactorio valorem infinitum ſimpliciter, ut docent Theologi in tractatu de Incarnatione, agentes de ſatisfactione Chriſti, excepto Scoto & Diſcipulis ejus: Sed ſimiliter gravitas offenſæ creſcit ad incrementum dignitatis perſonæ offenſæ: Ergo ex perſona infinitæ dignitatis, qualis eſt Deus per peccatum offenſus, accipiet gravitatem ſimpliciter infinitam in eſſe moris. 152.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Licèt ſatisfactio non creſcat in valore, ſecundùm 153.

æqualitatem arithmeticam cum perſona ſatis- A faciente, hoc eſt, ita ut ſatisfactio tanta ſit, quanta eſt dignitas perſonæ; nihilominùs ita creſcit ad illius incrementum, ut à perſona infinita valorem ſimpliciter infinitum recipiat: Ergo pariter quamvis gravitas offenſæ non augeatur arithmeticè ad incrementum perſonæ offenſæ, nihilominùs ita augetur, ut ſi perſona offenſa ſit infinitæ dignitatis, qualis eſt Deus, ipſa injuria ſeu offenſa ſit etiam malitiæ & gravitatis ſimpliciter infinitæ in eſſe moris.

154. Reſpondent primò Adverſarij, negando conſequentiam, & paritatem, & aſſignando hanc rationem diſcriminis, quòd ſcilicet dignitas perſonæ ſatisfacientis intrinſecè (inquiunt) perti- B net ad ſatisfactionem, cùm non tuam tantùm operationem, ſed etiam ſeipſam ſubmittat: at verò perſonæ læſæ dignitas eſt omnino extrinſeca offenſæ, adeòque non pertinet ad intrinſecam ipſius gravitatem.

155. Sed contra: Perſonæ læſæ dignitas tam ingreditur rationem offenſæ, quàm ſatisfacientis dignitas valorem ſatisfactionis: Ergo nulla ſolutio. Probatur Antecedens: Sicut ipſe ſatisfaciens dupliciter conſiderari poteſt, primò ut principium actus ſatisfactorij, & ſic merè extrinſecè ſe habet; ſecundò ut ingreditur ipſum actum ſatisfactorium, tanquam objectum quod in recompenſationem injuriæ exhibetur; & ut ſic ſe habet intrinſecè ad valorem ſatisfactionis: ita C etiam perſonæ læſæ dignitas dupliciter poteſt conſiderari, primò ut concomitanter & per accidens ſe habens ad illam perſonam, prout attingitur per offenſam; quomodo v. g. ſi quis ignorans aliquem eſſe Regem, illum offenderet; & ſic merè extrinſecè ſe habet: ſecundò poteſt ſe habere formaliter & per ſe, ut ſi quis offenderet Regem cognitum ut talem, tunc enim offenderet etiam Regiam dignitatem, & talis dignitas verè intrinſecè pertineret, ſeu potiùs redundaret in gravitatem offenſæ: Cùm ergo ratio ſummi boni & ultimi finis non ſe habeat in Deo, prout offenditur per peccatum mortale, per accidens & materialiter, ſed formaliter & per ſe; quan- D doquidem homo, quantùm eſt de ſe, aufert illam dignitatem à Deo, & dat illam creaturæ: conſequenter fit ut peccatum habeat gravitatem etiam intrinſecè infinitam in eſſe moris.

156. Confirmatur primò: Ideò dignitas perſonæ ſatisfacientis pertinet intrinſecè ad rationem ſatisfactionis, quia ipſa perſona ſatisfaciens tranſit velut in objectum quod exhibetur in compenſationem offenſæ: Atqui etiam ipſa perſona offenſa eſt objectum & principium formale gravitatis offenſæ, cùm ab ipſa ſpecificetur; & licèt perſona ſit extrinſeca, ordo tamen tranſcendentalis ad illam eſt intrinſecus; qui ordo tantò major eſt, quantò ipſa perſona eſt dignior: Ergo E nulla eſt diſparitas aſſignata. Et verò neceſſarium non eſt, quod ipſa perſona offenſa, ſecundùm ſuam entitatem intrinſecè rationem offenſæ ingrediatur; ſed ſufficit quod ejus dignitas, tanta quanta eſt, redundet in gravitatem intrinſecam ipſius offenſæ.

157. Confirmatur ſecundò: Etiam aliquo modo ipſa perſona læſa ingreditur gravitatem offenſæ: nam quando fit comparatio ac velut æſtimatio duarum rerum, ipſe valor utriuſque intrinſecè comparationem ingreditur: In peccato autem mortali fit æſtimatio ipſius Dei & creaturæ, quæ illi præponitur: Ergo &c.

158. Reſpondent alij aſſignando aliud diſcrimen inter ſatisfactionem & offenſam: Nam perſona ſatisfaciens (inquiunt) comparatur ad ſatisfactionem, non ut objectum, ſed ut ſubjectum, ſubindeque ſeipſâ illam dignificat formaliter, & valorem ſatisfactorium influit ipſi æqualem, atque adeò infinitum, ſi talis perſona ſit infinita, non obſtante limitatione principij proximè elicientis ſatisfactionem, & conatûs actus ſatisfactorij: è contra verò perſona offenſa comparatur ad injuriam ipſi illatam, non ut ſubjectum, ſed ſolùm ut objectum; unde ſeipſâ non gravificat offenſam, nec iſta per conſequens conſtituitur infinitè gravis ex infinita dignitate perſonæ offenſæ.

159. Sed contra: Falſum eſt quod perſona offenſa comparetur ſolùm per modum objecti, non verò per modum ſubjecti ad injuriam ipſi illatam: Ergo ſolutio tradita falſo nititur principio. Conſequentia patet. Antecedens probatur primò ex vulgari illo proloquio: *Honor eſt in honorante, injuria autem in perſona injuriata.* Secundò ex differentia quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offenſæ invenitur: nam ſub priori conſideratione dicitur & eſt malum peccantis, ſub poſteriori verò non ipſius peccantis, ſed Dei offenſi malum dicitur: Ergo in ratione offenſæ Deum ut ſubjectum morale reſpicit. Probatur tertiò ex communi modo loquendi: non enim offendens, ſed perſona offenſa dicitur pati offenſam: ſed ille dicitur offenſam patiens, qui offenſæ ſubjectum eſt: Ergo perſona offenſa eſt morale ſubjectum offenſæ.

§. V.

Solvuntur objectiones.

160. OBIICIES primò: D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. & in 3. diſt. 20. qu. 1. art. 2. dicit peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate divinæ Majeſtatis: Sed particula illa *quandam*, cùm ſit dictio diminuens, denotat gravitatem peccati deficere ab infinitate ſimpliciter, & eſſe tantùm talem ſecundùm quid: Ergo D. Thomas cenſet peccatum habere malitiam tantùm ſecundùm quid infinitam. Unde in 4. diſt. 17. qu. 1. art. 3. quæſtiunc. 1. comparat infinitatem peccati cum infinitate viſionis beatæ, quæ ſecundùm quid tantùm, extrinſecè ſcilicet & objectivè, infinita eſt.

161. Reſpondeo D. Thomam ideò addidiſſe particulam illam, *quandam*, ut denotaret peccatum non eſſe infinitum phyſicè & in genere entis, ſed duntaxat moraliter, ſeu in genere moris; illudque etiam non eſſe infinitum ſecundùm omnem rationem moralitatis quæ in ipſo involvitur; non enim habet malitiam ſimpliciter infinitam, inquantùm eſt malum hominis, ſed ſolùm quatenus eſt malum Dei, & prout habet rationem offenſæ. Quòd autem hæc interpretatio ſit legitima, patet: Tum quia aliàs D. Thomas ex infinitate malitiæ peccati non rectè collegiſſet neceſſitatem ſatisfactionis infinitæ ab homine Deo exhibitæ, ut ſupra §. 4. arguebamus: Tum etiam quia idem Doctor Angelicus in 2. diſt. 9. qu. 1. art. 8. ad 2. ait gratiam Chriſti eſſe *quodammodo* infinitam; & in 4. diſt. 14. qu. 2. art. 1. ad 4. dicit paſſionem Chriſti eſſe infiniti valoris *quodammodo*; & qu. 20. de verit. art. 3. ad 4. inquit quod meritum Chriſti habuit *quandam infinitatem*; & tamen juxta communem Theologorum

sententiam, gratia Christi, ejusque passio, & A meritum, habent infinitatem simpliciter in genere moris: Ergo illa particula *quandam*, non denotat defectum ab infinitate morali, tali simpliciter, sed defectum ab infinitate in genere physico, gratiæ ac merito Christi, & divinæ offensæ communem.

Ad id verò quod subditur ex quarto Sententiarum, dicendum est D. Thomam comparare quidem infinitatem peccati cum infinitate visionis beatificæ, sed non modum infinitatis unius cum modo infinitatis alterius: unde ex hoc colligi nequit, peccatum in ratione offensæ esse tantùm infinitum secundùm quid, sicut est ipsa visio beatifica.

162. Objicies secundò: Malitia moralis peccati B mortalis est finita: Ergo & gravitas offensæ. Probatur Consequentia: Gravitas offensæ in peccato sequitur ad ejus malitiam moralem, & in illa fundatur; unde quò major est malitia moralis, eò majorest offensa: Ergo si malitia moralis peccati sit finita, gravitas offensæ mortalis infinita esse nequit.

163. Respondent aliqui gravitatem offensæ non subsequi ad malitiam peccati, ex parte conversionis ad objectum dissonum legi, sed ex parte aversionis à Deo: licèt autem (inquiunt) sub prima ratione finita sit, sub secunda tamen est infinita.

Sed hæc solutio supponit falsum: Peccatum enim sub ratione aversionis, non est infinitum C simpliciter & intrinsecè, sed tantùm extrinsecè & secundùm quid, eò quòd à bono infinito avertat; sicut actus charitatis convertens hominem in Deum ut ultimum finem, extrinsecè & secundùm quid tantùm infinitus est: unde sicut per charitatem homo potest magis & magis ad Deum converti, eique intimiùs uniri; ita & per odium potest magis & magis ab ipso averti, & veluti ab ipso magis & magis recedere.

164. Meliùs ergo respondetur, concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem distinguo Majorem, intellectam de gravitate personali: Gravitas offensæ in peccato sequitur ad rationem malitiæ, effectivè, nego Majorem: subjectivè, concedo Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. D

Explicatur solutio: Sicut in actu charitatis Christi v. g. reperitur valor ab objecto proveniens (qui etiam conducit ad meritum) & valor personalis, ex persona Christi sumptus; quorum primus est finitus, quia vel est ipsa bonitas sumpta ex objecto, vel ad illam sequitur effectivè; secundus autem infinitus est, quia licèt bonitatem actûs ut substratum seu subjectum supponat, ab illa tamen effectivè non provenit: Ita in præsenti dicimus gravitatem offensæ sumptam ex objecto, limitatam esse & finitam, quia vel est idem cum malitia sumpta ex objecto, vel ad illam effectivè sequitur: gravitas autem quæ ex persona offensa sumitur, est simpliciter infinita, E & malitia finita, quia non sequitur ad illam effectivè, aut dimanativè, sed solùm subjectivè illam præsupponit in actu offensivo, ut ipsum in ordine gravitatis simpliciter infinitæ constituat. Sicut ergo non valet illa consequentia: Bonitas moralis actûs charitatis in Christo est finita: Ergo & valor ejus meritorius finitus est: ita nec ista: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensæ, loquendo de gravitate personali, seu desumpta ex persona offensa.

165. Objicies tertiò: Actus charitatis, licèt infinitam Dei bonitatem attingat, non continet tamen infinitam dignitatem moralem: Ergo licèt peccatum mortale, in ratione offensæ, attingat personam infinitæ dignitatis, & majestatis, non rectè colligitur illud esse gravitatis simpliciter infinitæ.

166. Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam, & paritatem: ratio autem discriminis patet ex supra dictis: Nam bonitas infinita Dei ad actum charitatis comparatur ut objectum; persona autem offensa comparatur ad injuriam ut illius subjectum morale, id est in ordine ad æstimationem prudentum: in hoc autem subjectum ab objecto distinguitur, quòd illud totum, quod esse potest communicat actui; secùs autem objectum, sed per commensurationem ad conatum actûs, & influxum principij: & ideò licèt divina bonitas actui charitatis, quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita majestas dat offensæ gravitatem infinitam simpliciter: sicut infinita dignitas personæ Christi actionibus ejus Theandricis, & supra Verbi suppositum reflexivis, conferebat valorem meritorium, & satisfactorium, in esse moris simpliciter infinitum, ut in tractatu de Incarnatione contra Scotum & ejus Discipulos ostendemus. Ex quo intelliges, quod sicut persona Verbi, quia subjectum est actuum qui ab humanitate Christi eliciuntur, est in genere moris forma, tales actus dignificans, & infinito modo meritorios & satisfactorios constituens: ita quia Deus est subjectum morale offensæ in peccato mortali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offensam gravificantis. Unde inter actum charitatis, & peccatum mortale in ratione offensæ, aliud discrimen reperitur, consistens in eo quod objectum actus charitatis, non se habet ad illum ut forma moraliter denominans, sed tantùm ut objectum terminans: persona autem offensa, non ut terminans tantùm, sed ut forma denominans & constituens, ad offensam comparatur; & ideò offensa non solùm extrinsecè & terminativè dicitur infinita, id est terminata ad personam infinitam, sed absolutè & simpliciter, sumpta denominatione à forma infinita, illam moraliter informante.

167. Dices ex hac doctrina sequi, offensam peccati mortalis non solùm moraliter, sed etiam physicè, esse infinitam: Sed hoc absurdum est: Ergo &c. Sequela probatur: Persona divina, per peccatum mortale offensa, non solùm moraliter, sed etiam physicè infinita est: Ergo si ab illa, ut à forma denominante, & constituente peccatum mortale in ratione offensæ, infinitam gravitatem & malitiam desumat, sequitur illud non solùm moraliter, sed etiam physicè infinitum esse.

168. Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem dico quod ut aliquid physicè infinitum sit, non sufficit illud constitui per formam physicè infinitam, sed insuper requiritur, ut talis forma ei physicè uniatur ut forma; & quia Deus dans ut forma gravitatem offensæ, non unitur illi physicè ut forma, sed solùm moraliter, illam non physicè, sed moraliter tantùm infinitam constituit.

169. Si autem quæras, quid sit uniri ut formam moraliter, & non physicè? Respondeo formam uniri solùm moraliter, esse, sic uniri, ut licèt physicè non informet, præbeat tamen funda-

mentum prudenti existimationi ad judicandum taliter se habere ad illam, respectu effectuum moralium, ac si physicè uniretur. Sicut in probabili sententia omissio pura est actus moralis, quia æquivalenter est actus physicus, eò quòd præbeat fundamentum ad prudenter judicandum, voluntatem purè omittentem taliter se habere in ordine ad transgressionem legis, ac si per physicum & positivum actum vellet omittere.

170. Objicies ultimò: Si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, unum peccatum in ratione offensæ alio majus non esset, sed omnia in ratione offensæ essent æqualia: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor videtur certa: nam per peccatum odij, vel blasphemiæ v. g. Deus magis offenditur, quàm per peccatum intemperantiæ, puta per comestionem carnium die prohibito. Sequela verò Majoris probatur: Unum infinitum non est majus alio in eo genere in quo est infinitum: Ergo si peccatum in ratione offensæ sit infinitum simpliciter, unum peccatum in hoc genere non erit majus alio, sed omnia in hoc genere, & sub hac ratione erunt æqualia.

171. Respondent aliqui ex nostris Thomistis, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem distingunt Antecedens de infinito per essentiam & in genere entis, & de infinito determinati generis; & asserunt quod licèt loquendo formaliter de infinito in ratione infiniti, unum non sit majus alio, quia in negatione omnimoda termini, in qua ratio infiniti consistit, unum aliud non excedit; materialiter tamen de infinito loquendo, licèt infinitum per essentiam, & in genere entis, petat à nullo excedi, infinitum tamen generis determinati, potest naturaliter excedi ab alio infinito; & quia peccatum non est infinitum per essentiam, nec in genere entis, sed in genere determinato, scilicet in genere offensæ, unum peccatum in ratione offensæ alio majus esse potest. Hæc solutio probabilitate non caret.

172. Meliùs tamen & faciliùs respondetur, gravitatem offensæ non solùm sumi à persona læsa, sed etiam ab objecto, ab intensione actûs, & aliis capitibus, ex quibus sumitur peccatorum malitia. Unde licèt gravitas personalis, quæ reperitur in offensa contra Deum commissa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis sit; illa tamen quæ ex objecto, ex circunstantiis, & aliis capitibus sumitur, inæqualis est juxta objectorum & circunstantiarum inæqualitatem.

173. Potest hæc solutio illustrari & explicari ex doctrina desumpta ex tractatu de Incarnatione, ubi Theologi duplicem bonitatem & valorem distingunt in actionibus Christi Domini; alterum ex objecto & circunstantiis, qui idcirco vocatur *objectivus*; alterum ex dignitate personæ, qui propterea dicitur *personalis*; & asserunt primum valorem non fuisse infinitum, nec consequenter æqualem in omnibus actionibus Christi, sed majorem vel minorem, juxta majorem vel minorem excellentiam objecti talium actuum; secundum verò, utpote simpliciter infinitum, fuisse æqualem, imò & unicum in omnibus actionibus & passionibus Christi. Pariter ergo gravitas personalis competens peccato mortali ex majestate Dei offensa, simpliciter infinitâ, æqualis est in omni peccato mortali; gravitas autem ejus ex aliis capitibus sumpta, major aut minor est, juxta inæqualitatem malitiæ derivatæ ex illis.

Articvlvs VI.

Vtrum quilibet homo in primo instanti usûs rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeque peccatum veniale cum solo originali esse non possit?

§. I.

Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur.

174. Notandvm primò: Quod cùm ratio significet intellectum, inquantum est vis ad discurrendum, puerum pervenire ad usum rationis, nihil est aliud quàm ipsum pervenire ad eum statum, in quo habeat facultatem expeditam ad discurrendum, & discernendum inter bonum & malum morale: Hæc verò facultas tunc censetur pueris inesse, quando malè agendo se abscondunt, aut erubescunt; potest enim contingere pueros sibi cibos quærere & præparare, & sibi ædificare domos, coacervando lapides, ligna, & similia, qui tamen in genere morum nullo valent discursu, aut discretione.

175. Notandum secundò: Quod quando quærimus, an puer in primo instanti usûs rationis teneatur ad Deum se convertere? nomine *instantis usûs rationis* à nobis non intelligitur aliquod unum instans physicum & omnino indivisibile, sed tota illa duratio, quâ homo indiget ad discernendum inter bonum honestum, & bonum delectabile aut sensibile, & ad deliberandum quodnam ex prædictis bonis sit amplectendum: quæ duratio, quia regulariter brevissima est, totaque exigitur ad primum rationis usum plenè exercendum, moraliter dicitur unum & primum instans, quamvis physicè verum tempus, adeòque plura instantia includat. Porro hæc duratio, sive instans morale in aliquibus est brevius, in aliis verò latius, juxta celeritatem & acumen ingenij uniuscujusque, & juxta diversam complexionem, & organorum, ubi sensus interni residunt, dispositionem: Nam ratione illorum quibusdam citiùs, quibusdam verò tardius datum est discurrere, & prædictam deliberationem complere: Sicut etiam ratione earumdem dispositionum quibusdam datum est citiùs, quibusdam tardiùs, ad rationis usum & discretionis annos pervenire.

176. Notandum tertiò, duplicem dari posse conversionem in Deum; unam explicitam & formalem, quæ consistit in actu dilectionis Dei cogniti ut talis per fidem, aut per lumen naturale rationis: aliam solùm implicitam & virtualem, quæ fit per propositum sequendi in omnibus bonum honestum, seu per amorem boni honesti ut sic, in quo Deus, ut hujus boni author & finis, virtualiter & implicitè continetur.

177. Ad plenam ergo & perfectam propositæ difficultatis resolutionem, duo hîc discutienda sunt: Unum, an puer cùm primò pervenit ad usum rationis, teneatur ex præcepto naturali se convertere in Deum? Alterum, qualis debeat esse illa conversio, an explicita & formalis, vel implicita solùm & virtualis? Nam licèt omnes discipuli D. Thomæ conveniant in statuenda obligatione conversionis in Deum, seu dilectio-

nis Dei pro primo inſtanti uſûs rationis, non A tamen eodem modo hujuſmodi obligationem & dilectionem declarant: ſed adhuc inter eos vertitur dubium, an ad illam adimplendam exigatur amor Dei formalis & explicitus, an verò ſufficiat implicitus & virtualis, contentus in ipſo amore boni honeſti in communi? Capreolus enim & quidam alij, attendentes quod hæc converſio, ſive ordinatio ſui in debitum finem, ſecundùm quod à S. Doctore ponitur, eſt diſpoſitio ad juſtificationem (ait enim S. Thomas hîc art. 6. quod ſi puer ad uſum rationis perveniens, *ſeipſum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam conſequetur remiſſionem originalis peccati*) B exiſtimant eam explicitè & formaliter ad Deum ut authorem ſupernaturalem debere terminari. Alij verò cum Cajetano, conſiderantes quæ & quanta ſint requiſita ad converſionem in Deum ut finem ſupernaturalem, eaque puero in primo inſtanti rationis convenire non poſſe, rigoroſam nimis hanc Capreoli ſententiam judicant, & hanc ordinationem ſeu converſionem reducunt ad converſionem in bonum honeſtum, in quo, ut dicebamus, implicitè & virtualiter continetur converſio in Deum ut finem ultimum. Pro reſolutione primæ difficultatis.

178. Dico primò, teneri omnino puerum, quam- C primùm ad uſum rationis pervenerit, ſive in primo inſtanti morali uſûs rationis, convertere ſe ad debitum finem, eo modo quo poteſt. Ita D. Thomas hîc art. 6. & omnes ejus Diſcipuli, nullo excepto: Tam clarè enim & tam firmiter in hac quæſtione S. Doctor loquitur, & tam frequenter inculcat iſtam ſententiam, ut meritò à Thomiſtarum claſſe eum rejiciendum putem, qui ab ejus veſtigiis hac in parte receſſerit. Eandem ſententiam tenent Abulenſis ſuper cap. 25. Matth. qu. 749. Dionyſius Carthuſianus in 2. diſtin. 28. Vincentius Bellovacenſis in ſpeculo morali, Navarrus in manuali cap. 11. num. 7. Toletus lib. 4. Summæ cap. 9. num. 9. Vega in Trident. lib. 9. cap. 42. & plures alij, quos referunt Carmelitæ D Salmanticenſes diſp. 20. dubio 1.

179. Probatur primò concluſio: Statim atque lex aliqua alicui ſufficienter promulgata eſt, tenetur eam acceptare, & illi ſe ſubjicere; v. g. cùm primò proponitur alicui lex Evangelica, ipſeque veritatem talis legis ſufficienter agnoſcit, tenetur amplecti illam, & proponere vivere ſecundùm ipſam, ſaltem in communi; & niſi ita faciat, mortaliter peccat, ut ſatis communiter docent Theologi in tractatu de legibus: Sed homini in primo inſtanti morali uſûs rationis, per dictamen ſyndereſis, & lumen naturale rationis intimatur à Deo lex naturalis, dictans bonum honeſtum eſſe ſequendum, & præferendum utili E ac delectabili: unde S. Patres, præſertim Cyrillus, illud Joan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligunt de illuminatione in primo inſtanti uſûs rationis, in quo homo dicitur tunc in mundum venire, quia tunc primò incipit viuere ut homo: Ergo in eo inſtanti tenetur homo tali legi ſe ſubjicere, & deliberare ſequi bonum honeſtum & rationi conſonum; quod eſt virtualiter & implicitè in Deum ſe convertere, ut notabili tertio oſtendimus.

180. Confirmatur: Cùm Deus primò hominem prædicto modo illuminat, oſtendendo ei ſuam legem naturalem, quaſi notificat illi dominium morale quod habet in ipſum, ſumitque poſſeſſionem humanæ voluntatis, quæ ex tunc ipſi debetur: Ergo tenetur ex tunc ipſa voluntas amplecti talem legem, & ejus obedientiæ ſe ſubmittere; non enim ſine hac ſubmiſſione poſſidetur moraliter à Deo, neque Deus ſuum morale dominium in eam exercet: fit autem talis ſubmiſſio per electionem boni honeſti, ſeu per propoſitum vivendi ſecundùm rectam rationem, & ſecundùm ejus dictamen, ut ex ſupra dictis patet: Ergo in primo inſtanti uſûs rationis homo tenetur, implicitè ſaltem, ſe in Deum convertere, & dominio illius ſe ſubjicere, deliberando ſequi bonum honeſtum & conſonum rationi.

Confirmatur ampliùs: Angelus adſtrictus fuit 181. præcepto diligendi Deum, & convertendi ſe in illum, in primo inſtanti ſuæ libertatis, quod fuit ſecundum ipſius creationis, & correſpondet primo noſtro inſtanti morali: Ergo etiam nos tenemur in hoc noſtro inſtanti ſimilem dilectionem elicere, & in Deum nos convertere, eo modo quo in illa ætate ſumus capaces, id eſt explicitè, vel implicitè, ſecundùm illuminationem quæ tunc nobis datur à Deo; utpote cùm eadem ratio utrobique militet, nempe quod omnis creatura rationalis, ubi plenè exercet dominium ſuæ voluntatis, & agit ut omnino libera, tenetur ſe ſuo Creatori ſubmittere, & primum amorem, velut primum voluntatis fructum illi conſecrare. Er ſanè rationi valde conſentaneum eſt, ut Deus talis creaturæ auctor, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc hujuſmodi penſionem, utque primitias libertatis à ſe creatæ ſibi conſecrari expoſtulet; ſicut olim in lege Moſaïca præcipiebat ſibi offerri omnia primogenita animamalium, & omnium frugum primitias.

Probatur ſecundò concluſio ratione quam 182. inſinuat S. Doctor hîc art. 6. & fusè ibidem expendit Cajetanus. Id quod primò occurrit homini, primum uſum rationis habenti, eſt deliberare de ſeipſo, hoc eſt ad quem finem ſe ſuaſque actiones ſit ordinaturus: Ergo tunc tenetur elicere actum, quo proponat ſequi bonum honeſtum & rationi conſonum, quod eſt ſe convertere implicitè in Deum hujus boni authorem & finem, ut notabili 3. expoſuimus. Conſequentia manifeſta videtur: Quia ſi homo tunc deliberet ad quem finem ſe ſuaſque actiones ordinet, tenetur ſe, ſuaſque operationes, in bonum naturæ rationali, ut talis eſt, & prout à brutis diſtinguitur, conveniens, referre & ordinare: Sed bonum conſonum naturæ rationali ut tali, eſt bonum honeſtum, non autem bonum delectabile; cùm iſtud magis naturæ animali quàm rationali conveniens ſit; unde Seneca Epiſt. 94. *Cur*, inquit, *mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis aut bellua, quibus venter laxior eſt, & ad percipiendas corporis voluptates aptior?* Ergo ſi homo in primo inſtanti uſûs rationis de ſeipſo deliberet, & ſe ſuaſque actiones in aliquem finem ordinet, tenetur ordinare in bonum honeſtum, & oppoſitum malum reſpuere. Antecedens autem, in quo eſt difficultas, ſic probatur à Cajetano. Cùm finis *Cui* omnium concupiſcibilium ſit ipſe homo (amicabilia enim quæ ſunt ad alios, veniunt ex amicabili ad ſe, ut ait Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 4.) oportet quod amor quorumcumque concupiſcibilium ſupponat amorem ſui ipſius: nam ſicut cognitio principiorum præſupponitur ad cognitionem concluſionum; ita amor finis eſt prior amore eorum quæ ſunt ad finem: Ergo etiam deliberatio circa quæcumque concupiſcibilia, præſup-

ponit

ponit in homine deliberationem circa ſeipſum; ſicque manet, id quod primò occurrit homini habenti primum uſum rationis, eſſe deliberare de ſeipſo.

183. Dices primò, cogitationem primò occurrentem homini in primo uſu rationis, non eſſe de ſeipſo, ſe de diſcernendo inter bonum & malum oppoſitum.

Sed contra: Venire ad uſum rationis, non eſt hominem diſcernere inter bonum & malum in abſtracto, ſed relativè ad ſeipſum, diſcernendo quid ſit bonum & malum ſibi tanquam fini *Cui:* atque ita optimè ſtat, quod quia homo eſt finis aliorum, ſibi etiam primò occurrat in illo inſtanti, tanquam is cui ſit bonum proſequendum.

184. Dices ſecundò: Si eſt finis aliorum: Ergo primum quod ſibi occurrit, non eſt deliberare de ſeipſo; cùm deliberatio non ſit de fine, ſed de mediis.

Sed contra: Licèt homo ſit finis aliorum extra ſe, non tamen eſt finis ultimus, ſed intermedius, & per conſequens ſe habet ut medium reſpectu Dei, qui eſt finis ſimpliciter ultimus omnium creaturarum: unde ex quo homo eſt finis aliorum, ſibi primò occurrit; ex quo verò non eſt ultimus finis, ſibi primò occurrit deliberare de ſe in ordine ad ultimum finem.

185. Probatur tertiò concluſio: Datur præceptum naturale diligendi Deum ſuper omnia, & nos convertendi in illum, ut ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præſertim ex illo Zachariæ 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos:* quod præceptum, cùm ſit affirmativum, non obligat ſemper pro ſemper, ſed pro aliquo determinato tempore, ut de præceptis affirmativis communiter docent Theologi: Atqui non poteſt aliud tempus magis proportionatum & conveniens obſervationi talis præcepti aſſignari, quàm primum inſtans morale uſûs rationis: Ergo in illo homo tenetur ad Deum ſe convertere, ſaltem implicitè, proponendo ſequi bonum honeſtum & rationi conſonum, ut dicemus concluſione ſequenti. Major patet, Minor verò probatur multipliciter. Primò quia, ut ſupra dicebamus, in primo inſtanti uſûs rationis lex naturalis, mediante ſyndereſi & lumine naturali, intimatur homini, ſubindeque tunc primò incipit obligare quantùm ad omnia ipſius præcepta, inter quæ primum ac præcipuum eſt præceptum diligendi Deum ſuper omnia, & nos convertendi, in illum.

186. Secundò probatur Minor: Homo in illo primo inſtanti ingreditur moraliter in mundum, & viam vitæ rationalis & humanæ incipit; unde ſicut ille qui incipit aliquod longum iter, ex dictamine rectæ rationis & prudentiæ, tenetur initio illius aliquem terminum ſibi præſtituere, ita & homo in primo illo inſtanti debet certam operandi regulam, certumque & fixum ſcopum, quò ſuas operationes dirigat, ſibi proponere, nempe honeſtè & conformiter ad dictamen rectæ rationis vivere; aliàs maximo errandi in decurſu vitæ periculo ſe exponet, cùm parvus error in principio ſit maximus in fine. Unde plures Doctores ad noſtrum propoſitum explicant illud Pſalmiſtæ: *Dominus cuſtodiat introitum tuum, & exitum tuum*, de primo & ultimo inſtanti humanæ libertatis, in quibus præcipuè indiget humana fragilitas à Deo cuſtodiri. Illud ergo inſtans morale eſt tempus maximè oportunum & neceſſarium ad obſervantiam prædicti præcepti. Quam rationem inſinuat S. Thomas qu. 28. de verit. art. 3. ad 4. ubi ſic ait: *Cùm quilibet teneatur peccatum vitare, & hoc fieri non poſſit, niſi præſtituto ſibi debito fine, tenetur quilibet, cùm primò ſuæ mentis eſt compos, ad Deum ſe convertere, & in eo finem conſtituere.*

Tertiò Minor probatur: Præceptum diligendi Deum ſuper omnia eſt primum quod continetur in lege, juxta illud Matth. 22. *Hoc eſt maximum & primum mandatum*; unde *præceptum præceptorum* dici ſolet, quia cætera omnia illud ſupponunt, & in eo radicantur: adimpletioni autem primi præcepti debitum eſt primum tempus capax talis adimpletionis, quod eſt primum inſtans morale uſûs rationis & libertatis. Accedit quod tale præceptum eſt finis omnium præceptorum, & totius legis, juxta illud 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti eſt charitas:* finis autem licèt in executione ſit poſterior, in amore tamen & intentione debet eſſe prior, utpote propter quem cætera diliguntur: debet igitur præceptum diligendi Deum, & ſe convertendi in illum, in primo inſtanti uſûs rationis acceptari & adimpleri.

Denique probatur eadem Minor: Omnia alia tempora, pro impletione hujus præcepti ab Adverſariis aſſignata, non ſunt ita apta & convenientia, ſicut primum illud inſtans morale uſûs rationis, ut patebit ea referendo ex Tamburino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. num. 1. ubi decem Theologorum ſententias recenſet: *Primum tempus* (inquit) *quod aliqui aſſignant, eſt initium uſûs rationis: ſecundum, finis vitæ: tertium, tota vita indeterminatè ſumpta, ut ſaltem ſemel in ea ametur Deus: quartum, omnes dies feſtivi, in quibus debemus Deo ſpecialiter vacare: quintum, tempus quo adultus ſuſcipit baptiſmum: ſextum, tempus quo quis ſuſcipit Euchariſtiam: ſeptimum, quando fortè ſumitur martyrium: octavum, quando magnum à Deo accipis beneficium: nonum, quando audis aliquem contra Deum blaſphemantem: decimum, quando gravi urgeris tentatione, præſertim odij Dei, cum periculo conſenſûs, niſi ad Deum per amorem te convertas.* Patet, inquam, omnia illa tempora non eſſe ita apta & convenientia ad implendum præceptum dilectionis, ſicut initium uſûs rationis. Quod enim dicitur de inſtanti mortis, communiter reprobatur: quia cùm præceptum dilectionis Dei traditum ſit ad rectam vitæ humanæ inſtitutionem, per relationem operationum noſtrarum in Deum tanquam in ultimum finem, & ad conciliandam conſervandamque amicitiam cum illo, rationi diſſonat ut in ſolo vitæ exitu obliget, totumque vitæ ſpatium extra talem obligationem ſit. Unde Dominicus Soto lib. 2. de juſtitia & jure qu. 3. art. 10. loquens de hac ſententia, ſic ait: *Si dixeris ſatis eſſe ſemel in vita, idque in articulo mortis, præceptum dilectionis Dei implere, profectò longè à natura præcepti aberras: cùm enim præceptum hoc cæterorum omnium ſit præambulum, & ut ait Paulus, finis* (*nam finis præcepti eſt charitas*) *ridiculum eſſet dicere, quod liceat tranſigere totam vitam antequam nos obliget.* Similiter alia ſententia, quæ totum tempus vitæ indeterminatè aſſignat, communiter rejicitur, eò quòd cuilibet præcepto determinato certum & determinatum tempus, in quo obliget, aſſignari debeat: unde hic modus dicendi difficultatem non ſolvit, ſed diſſimulat. Aliæ etiam ſententiæ, exceptâ ultimâ, omni probabilitate carent: cùm elicere actum charitatis temporibus ab illis authoribus deſignatis (puta diebus feſtivis, cùm debet ſuſcipi

Baptiſmus, vel Euchariſtia, vel dum inſtat tempus martyrij, aut magnum aliquod beneficium à Deo recipitur) non ſit præceptum, ſed duntaxat conſilium.

189. Solùm poteſt eſſe difficultas circa ultimam ſententiam, quam docet Thomas Sanchez lib. 2. ſummæ cap. 35. ubi rejectis aliis dicendi modis, docet præceptum charitatis tunc ſolùm obligare, cùm graves odij Dei tentationes inſtant, & periculum illis ſuccumbendi adeſt, niſi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum inſufficientem eſſe demonſtrant Salmanticenſes loco ſupra citato, num. 5. Primò quia (inquiunt) obligatio ad actum, quæ eſt præcisè ratione tentationis caſu occurrentis & urgentis, non eſt obligatio per ſe, ſed per accidens; ſicut per accidens & non per ſe eſt quod talis tentatio tunc occurrerit, & aliâ viâ ſuperari non poſſit: tempus autem quod quærimus non eſt illud, in quo præceptum dilectionis Dei urgeat per accidens, ſed in quo obliget per ſe, quia certum eſt aſſignandum eſſe aliquod tempus hujus per ſe obligationis. Secundò quia talis obligatio debet eſſe communis omnibus adultis, & omnes illos conſtringere, ſicut ipſum præceptum commune eſt, & omnibus imponitur: Sed illa occaſio in qua urgent graves odij Dei tentationes, & periculum illis ſuccumbendi, non eſt communis omnibus adultis; plurimi enim ſunt, qui toto vitæ tempore nullis hujuſmodi tentationibus vexantur: Non igitur hac viâ aſſignatur ſufficiens tempus prædictæ obligationi.

190. Ex his intelliges, D. Thomam non adinveniſſe aut excogitaſſe novum præceptum, dum puerum pervenientem ad uſum rationis aſſeruit teneri ad ſe convertendum in Deum, ſed ſolùm determinaſſe & declaraſſe tempus, quo primum & antiquiſſimum omnium mandatorum, ſcilicet charitatis præceptum, obligare incipit, nempe primum inſtans morale uſûs rationis & libertatis; in quo inſtanti magis hoc præceptum urgere, quàm aliâ quacumque occaſione vel tempore aſſignabili, quis non videat? *An forſitan periculoſam navigationem tunc homo non aggreditur? Vel parùm refert recentem teſtam bono liquore & odore imbuere? Vel tunc non magnum inſtat tentationis periculum, quando Adverſarius noſter Diabolus circuit quærens tenellam ovem quam devoret?* ait eleganter illuſtriſſimus D. de Marinis Avenionenſis Archiepiſcopus. Nec obſtat, ſi hujus ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem ſubeundam idonea: nam facilius eſt puero talem converſionem ſeu dilectionem in illo inſtanti elicere, quando nulla adeſt indiſpoſitio ex aliquo peccato perſonali relicta, quàm eo tranſacto, ubi talis indiſpoſitio poſſit voluntatem retardare. Unde ſuaviùs egiſſe videtur divina providentia, reſtringendo tale præceptum ad primum inſtans, quàm ſi ulteriùs illud diſtuliſſet. Addo quod puer ad annos diſcretionis perveniens, non tenetur ſe convertere in Deum, niſi juxta illuminationem & notitiam de Deo quæ tunc ipſi communicatur; ita ut ſi notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; ſi implicita, ad implicitum tantùm teneatur, ut patebit ex dicendis concluſione ſequenti.

191. Dico ſecundò: Quamvis præceptum dilectionis Dei omnes ad rationis uſum pervenientes per ſe obliget ad formalem & explicitam in Deum, ut authorem & finem ſupernaturalem, converſionem; per accidens tamen multi excuſantur ab impletione hujus præcepti, quantùm ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis: nemo autem excuſatur ab ejus obligatione, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honeſti in communi virtualiter contentum.

Hæc concluſio conciliat ſententias Capreoli & Cajetani ſupra relatas: nam quando Capreolus aſſerit ad impletionem prædicti præcepti requiri amorem explicitum Dei, etiam ut authoris & finis ſupernaturalis, loquitur de obligatione quæ per ſe oritur ex vi præcepti: quando verò Cajetanus & alij Thomiſtæ communiter docent ad ejus adimpletionem ſufficere amorem Dei ut finis naturalis, implicitè contentum in ipſo amore & electione boni honeſti, & in propoſito vivendi ſecundùm rectam rationem, loquuntur de eo quod per accidens in multis accidit, qui propter ignorantam invincibilem ab obligatione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei explicitum, excuſantur. Hoc præmiſſo. 152.

Probatur prima pars concluſionis: Præceptum diligendi Deum obligat omnes homines, ex quo habent rationis & libertatis uſum, ſeu in primo inſtanti morali uſûs rationis & libertatis, ut præcedenti concluſione oſtendimus: Sed ſuppoſitâ elevatione naturæ humanæ ad ordinem & finem ſupernaturalem, tale præceptum jubet amorem formalem & explicitum Dei ut authoris & finis ſupernaturalis, cùm illum ut talem per fidem cognoſcamus: Ergo per ſe & ex vi præcepti dilectionis Dei, puer ad annos diſcretionis perveniens, tenetur ad amorem explicitum & formalem Dei, ut authoris & finis ſupernaturalis. 193.

Confirmatur: Suppoſito quod amor explicitus Dei ut authoris ſupernaturalis aliquando ſit debitus, ut omnes ſupponunt, rationes à nobis factæ ſufficienter convincunt, opportuniſſimum tempus talis obligationis eſſe prædictum inſtans, nullumque ſuccedere in toto vitæ ſpatio magis vel æquè opportunum: Ergo &c. Dixi autem, *ſuppoſita elevatione naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem:* quia ſi homo ſine tali elevatione, & in ſtatu naturæ puræ conderetur, præceptum diligendi Deum ſolùm comprehenderet amorem ejus naturalem, & ad ſupernaturalem nequaquam ſe extenderet. 194.

Quod autem multi ab obligatione hujus præcepti, quantùm ad amorem Dei explicitum, per accidens excuſentur, ut aſſerit ſecunda concluſionis pars, manifeſtum eſt: quia multi ſunt, qui in primo inſtanti uſûs rationis non cognoſcunt Deum explicitè, etiam ut authorem naturalem, ſed laborant pro tunc ignorantia ejus invincibili, ut patet in illis qui ſunt educati in ſylvis, vel apud barbaras nationes, qui nihil unquam audiverunt aut cognoverunt de Deo: Sed nemo poteſt explicitè amare quod explicitè non cognoſcit, cùm nihil ſit volitum, quin præcognitum: Ergo multi propter ignorantiam invincibilem excuſantur ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis, & plures adhuc, quantùm ad amorem Dei ut finis & authoris ſupernaturalis. Non tamen excuſantur omnes: quia multi ſunt, ex iis præſertim qui inter Catholicos & animarum ſalutis ſtudioſos nutriuntur, qui antequam ad annos diſcretionis perveniant, plura audiunt & apprehendunt de Deo, & de arti- 195.

culis noſtræ fidei, quibus ſufficienter inſtruuntur, ut in primo inſtanti morali uſûs rationis & libertatis, per irradiationem lumenis fidei vel ſyndereſis, efforment verum & explicitum de ipſo Deo judicium, etiam ſupernaturale, ex quo ad ſimilem ejus amorem expreſſum & formalem incitentur; qui proinde non excuſantur ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem explicitum Dei, etiam ut authoris ſupernaturalis. Unde D. Thomas hîc art. 6. ait quod puer ad annos diſcretionis perveniens, tenetur Deum diligere, *ſecundùm quod in illa ætate eſt capax*: quia ſolùm ad id tenetur juxta notitiam quæ tunc ipſi communicatur, atque adeò ſi notitia fuerit explicita, tenebitur ad explicitum amorem; ſi verò implicita, ad implicitum: ſicut etiam ſi habeat notitiam Dei ut finis duntaxat naturalis, ſolùm adſtringetur ad hujus amorem; ſi verò ut finis ſupernaturalis, tenebitur quoque ad amorem iſtius finis.

196. Tertia pars concluſionis, quòd ſcilicet nemo excuſetur ab obligatione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honeſti in communi virtualiter contentum, probata manet ex dictis aſſertione præcedenti: ibi enim oſtendimus, omnibus hominibus in primo inſtanti morali uſûs rationis & libertatis, manifeſtari per dictamen rationis, ſeu lumen ſyndereſis, bonum honeſtum, & obligationem amplectendi ipſum, ſequendique legem naturalem, quæ tunc quoad prima ipſius præcepta & principia oſtenditur & intimatur: neque cenſetur completum tale inſtans, quouſque totum hoc cum plena advertentia & deliberatione innoteſcat. Unde Cyrillus, ut ſupra vidimus, hunc locum Joannis, *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligit de illuminatione, ſeu manifeſtatione boni honeſti, quæ fit in primo inſtanti uſus rationis, in quo Deus per lumen naturale intellectûs, & per dictamen ſyndereſis, movet & excitat hominem (qui in illo inſtanti moraliter ingreditur in hunc mundum, & viam vitæ moralis ſeu rationis incipit) ad vivendum honeſtè, & conformiter ad rectam rationem. In quo etiam ſenſu Chryſoſtomus homil. 60. in Matth. hæc verba Matth. 20. *Exiit primo manè conducere operarios in vineam ſuam*, interpretatus eſt: nam per *primum manè* intellexit initium diei humanæ libertatis, quod eſt primum inſtans uſûs rationis, in quo Deus conducit operarios in vineam ſuam, quia tunc homines ad rectè & honeſtè vivendum excitat.

197. Denique hæc veritas adeò clara & manifeſta eſt, ut ipſi etiam Ethnici eam agnoverint: nam apud Latinum Poëtam decantatam habemus litteram Pythagoræ diſcrimine ſectam bicorni, quæ humanæ vitæ ſpeciem præ ſe ferre videtur, & ad rationis uſum venienti puero utramque viam virtutis & vitij demonſtrare. Conſtat etiam ex ipſis antiquorum fabulis, quod puerulo Herculi obviam ierunt duæ matronæ, virtus & voluptas, & unaquæque ipſum allicere conata eſt. Similia apud Authores prophanos invenimus, quæ connaturalitatem dictaminis & præcepti à ſyndereſi ſignificat, i homini ad uſum rationis quamprimùm pervenienti, manifeſtè declarant. Ergo nullus ab adimpletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honeſti virtualiter incluſum, ratione ignorantiæ invincibilis excuſari poteſt; licèt multi ab adimpletione præcepti dilectionis, quantùm ad amorem Dei formalem & explicitum, per accidens excuſentur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONTRA præcedentes aſſertiones plura objiciunt Recentiores, quæ ſoluta manent ex dictis. Dicunt in primis præceptum illud ſe convertendi in Deum in primo inſtanti uſûs rationis, neque in Scriptura, neque in SS. Patribus contineri, ſubindeque gratis & ſine ullo fundamento eſſe à D. Thoma excogitatum. Addunt nimis durum videri, aſtringere pueros præcepto adeò oneroſo in illa adhuc tenera ætate, in qua plerique nullam Dei notitiam habent. Subjungunt, nullum eſſe virum doctum & timoratæ conſcientiæ, qui ſolicitus ſit an impleverit hoc præceptum, & qui de ejus omiſſione in confeſſione ſe accuſet. Dicunt etiam, ſequi ex noſtra ſententia, quod pueri baptizati ferè ſemper amittant gratiam, dum primùm perveniunt ad uſum rationis; cùm nulli vel pauci ſint, qui tunc adimpleant tale præceptum. Denique dato quod tale præceptum exiſteret, parvuli ad uſum rationis pervenientes poterunt ignorantiâ illius invincibili laborare, cùm multi viri docti, oppoſitæ ſententiæ adhærentes, illud invincibiliter ignorent, dum probabiliter non adeſſe opinantur: Ergo ratione talis ignorantiæ poterunt ab ejus impletione excuſari. 198.

Hæc ſunt præcipua adverſæ ſententiæ fundamenta, quæ, ut dixi, ſoluta manent ex dictis. Oſtendimus enim præceptum illud, de quo agimus, non eſſe novum, nec à D. Thoma excogitatum, ſed maximum habere fundamentum in Scriptura, & SS. Patribus: præſertim cùm Scriptura & Patres toties nobis enuntient præceptum diligendi Deum ſuper omnia, in quo hoc implicitè continetur; imò ab eo non diſtinguitur, ſed ſolùm determinat tempus in quo illud incipit obligare, ut ſupra annotavimus. Quod ſi Theologorum diſputationi, arbitrio, & judicio relinquitur determinare tempus, in quo obligat præceptum charitatis; indeque factum ſit ut nullus ex Theologis vel etiam Caſuiſtis inveniatur, qui ſuam ſententiam quoad hoc prodere non audeat, ut ſupra vidimus apud Tamburinum, qui decem varias Authorum opiniones circa hoc recenſet: cur ſimiliter non licebit Theologorum Principi & Coriphæo, ſuam circa hoc proferre ſententiam, ac determinare tempus quo tale præceptum poſitivum obligat, nimirum primum inſtans morale uſûs rationis, quo (ut ſupra oſtendimus) nullum in toto vitæ decurſu magis vel æquè oportunum dari poteſt? 199.

Patet etiam ex ſupra dictis, præceptum iſtud non eſſe nimis oneroſum & aſperum; cùm per illud puer ſolùm teneatur ſe convertere in Deum eo modo quo poteſt, ſeu ut loquitur S. Doctor, *ſecundùm quod in illa ætate eſt capax*, & juxta notitiam quæ tunc ſibi communicatur, ut in ſecunda concluſione fusè declaravimus. Addo quod tunc pertinet ad Authorem naturæ, manifeſtare & intimare hujuſmodi obligationem, tanquam præceptum omnino primum, & initium cæterorum præceptorum, totiuſque ordinis practici, ut inde homo per deliberationem & diſcurſum reliqua præcepta naturalia deducat. 200.

Ad id quod additur de viris doctis & timoratæ conſcientiæ, dicendum eſt plures ex illis violationem hujus præcepti non examinare aut confiteri, quia cum Adverſariis probabilius exiſtimant non dari tale præceptum; quilibet autem poteſt tutâ conſcientiâ ſequi illam ſententiam quam judicat probabiliorem, licèt oppoſita ſit tutior, ut in diſſertatione Theologica de probabilitate oſtendimus. Addo cum Cajetano, ſufficere in communi confiteri de occultis, intendendo de omnibus.

Ad aliud quod ſubjungitur, neganda eſt ſequela: nam multi ſunt pueri inter fideles nutriti & baptizati, ac probis moribus imbuti, qui reipſa tale præceptum adimplent, & ad Deum explicitè, vel ſaltem implicitè, in inſtanti morali uſus rationis ſe convertunt. Quod Cajetanus hîc art. 6. ex ipſa natura charitatis in baptiſmo infuſæ colligit: *Videtur mihi* (inquit) *quòd quia amor Dei non eſt otioſus, charitas infuſa baptizato infanti exit in actum in primo actu naturali, ſicut de Angelis dictum fuit, & quod ſtatim occurrenti ſeipſo ut deliberabili, infuſa fides deliberandi ſolicitudinem foveat, ad præſentandum bonum honeſtum cooperando, inclinando ad hoc intellectum, & conſequenter charitas inclinet appetitum ad honeſtum proſequendum. Et licèt hoc videatur verum ut in pluribus, non oportet tamen ſic eſſe in omnibus, non ſolùm propter libertatem, ſed propter complexionem, & malam aſſuetudinem ante annos diſcretionis. Vnde fit quod pars ſenſitiva magis moveat ad aſſueta dilectabilia mala, quàm fides & charitas ad honeſtum. Propter quod noa parvi refert, ut aſſueſcat puer ad audienda ſpiritualia & honeſta: determinatur enim habitus fidei infuſus ex propoſitis ex auditu, & charitas illum ſequitur.*

203. Denique ad illud quod dicitur de ignorantia invincibili prædicti præcepti, reſpondetur quod licèt aliqui viri docti tale præceptum invincibiliter ignorare poſſint, non tamen pueri ad primum inſtans diſcretionis pervenientes. Ratio diſcriminis eſt, quia pueris ad inſtans diſcretionis pervenientibus illud ab Authore naturæ pro illo inſtanti practicè & in actu exercito proponitur, mediante dictamine ſyndereſis, ita clarè & evidenter, ut non relinquatur eis locus dubitandi: ſemel autem hac propoſitione ab authore naturæ factâ, & cum tali inſtanti moraliter aut paulò pòſt finitâ, opus eſt ad novam illius præcepti cognitionem acquirendam, uti ratiocinatione & diſcurſu, qui à paſſionibus, vel rationibus dubitandi aliunde inſurgentibus ſæpe obnubilatur. Ex quo fit quòd non ſolùm plures viri docti, de exiſtentia illius præcepti dubitent, ſed etiam quòd nos ipſi, qui veram tenemus ſententiam, minori firmitate & certitudine ei modò aſſentiamus, quàm in inſtanti morali uſûs rationis: tunc enim cognitio naturalis, utpote innixa evidenti lumini, omni formidini & rationi dubitandi locum præcludebat; modò verò diſcurſus, per quem eandem veritatem aſſequimur, deficiente illo lumine, ſeu dictamine ſyndereſis, ab Authore naturæ immiſſo, ſolùm concludit eam ut probabilem, & cum aliqua alterius partis formidine, ut rectè obſervarunt Salmanticenſes ubi ſupra num. 22.

§. III.

Solvitur difficile argumentum.

HOc argumentum poteſt ſic breviter & clarè proponi. Si quilibet homo primò perveniens ad uſum rationis teneretur ſe convertere in Deum, deberet ipſi dari auxilium ſufficiens ad talem converſionem: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major patet: nam obligatio inexcuſabilis ad aliquem actum ſtare nequit abſque auxilio ſufficienti ad illum; cùm Deus neminem obliget ad id quod eſt ei impoſſibile, & nullus peccet in eo quod vitare non poteſt. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Si quilibet homo ad annos diſcretionis perveniens, haberet auxilium ſufficiens, quo poſſet ſe convertere in Deum, vel illud eſſet quoad ſubſtantiam & entitatem ſupernaturale, vel naturale? Neutrum dici poteſt: Ergo &c. Major patet, Minor quoad utramque partem ſuadetur. Et primò quod tale auxilium non eſſet ſupernaturale, videtur certum: Tum quia auxilia ſupernaturalia non dantur omnibus, ſicut nec fides, cujus illuminatio tenet primum locum inter auxilia ordinis ſupernaturalis, ut oſtendimus in tractatu de prædeſtinatione. Tum etiam quia ſi cuilibet homini ad uſum rationis pervenienti daretur auxilium ſupernaturale, ut in Deum ſe converteret, nullus eſſet infidelis negativè: quod tamen eſt contra S. Thomam 2. 2. qu. 10. art. 2. ubi docet dari in illis hominibus, ad quorum aures prædicatio Evangelij non pervenit, infidelitatem negativam, ſeu ignorantiam invincibilem myſteriorum fidei. Sequela probatur: Ille dicitur infidelis negativè, qui nihil unquam audivit de myſteriis fidei, nec ullam habet cognitionem aut illuſtrationem ſupernaturalem: At ſi quilibet homo ad uſum rationis perveniens, haberet in voluntate auxilium ſupernaturale, ut poſſet ſe convertere in Deum, nullus eſſet qui non haberet in intellectu aliquam illuſtrationem & cognitionem ſupernaturalem: Ergo nullus eſſet infidelis negativè. Major patet, Minor etiam videtur certa: nam cùm voluntas in omnibus ſequatur ductum intellectûs, & judicium ejus practicum, repugnat quod aliqua illius affectio vel motio ad ſupernaturalem ordinem pertineat, niſi iſtius illuminatio eundem ordinem attingat, ſubindeque quod detur auxilium phyſicum ſupernaturale in voluntate, niſi præcedat ex parte intellectûs auxilium morale, etiam ſupernaturale, ſeu aliqua illuſtratio & cognitio ſupernaturalis. 204. *Diſp. 3. art. 5. §. 4.*

Deinde quod auxilium illud, de quo eſt quæſtio, non poſſit eſſe entitativè & quoad ſubſtantiam naturale, eadem facilitate poteſt oſtendi: Nam (præterquam quod, ut dicemus in tractatu de gratia, homo in natura lapſa non poteſt ex viribus naturæ diligere Deum ut authorem & finem naturalem, dilectione efficaci, qualis debet eſſe amor de quo loquimur) ex hoc ſequeretur, hominem ex viribus naturæ poſſe ſe diſponere ad gratiam & juſtificationem: Sed hoc eſt Pelagianum: Ergo &c. Sequela patet: nam D. Thomas hîc art. 6. docet quod ſi puer perveniens ad uſum rationis, ſeipſum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam conſequetur remiſſionem originalis peccati: ex quo infert peccatum veniale non poſſe eſſe in aliquo cum ſolo origi- 205. *Diſp. 1. art. 4.*

nali, ut infra patebit: Ergo si puer ex solis viribus naturæ, & cum auxilio entitativè & quoad substantiam naturali, possit in Deum se convertere, seu in debitum finem se ordinare, poterit ex iisdem viribus naturæ ad gratiam justificantem se disponere.

206. Nec valet si dicas, inter illum actum, & infusionem gratiæ, mediare aliquod auxilium supernaturale, quo puer priùs tempore vel naturâ quàm justificetur, & consequatur remissionem originalis peccati, illuminatur interiùs à Deo de rebus fidei, & se convertit in Deum ut authorem supernaturalem; ac proinde gratiam & justificationem non correspondere viribus naturæ, & conversioni naturali in Deum, sed auxiliis gratiæ, & conversioni supernaturali. Non valet (inquam) quia ex hoc sequitur quod saltem prima illa vocatio ad fidem, & auxilium illud supernaturale, correspondeant viribus naturæ, seu conversioni naturali, subindeque quod facienti quod in se est viribus naturæ, Deus infallibiliter conferat saltem auxilia gratiæ: nam ideò tale auxilium supernaturale, seu prima illa vocatio ad fidem, illi puero confertur, quia ex viribus naturæ se convertit in bonum honestum, & in Deum ut finem naturalem. Hoc autem communiter negant nostri Thomistæ in tractatu de gratia, ubi docent non dari certam & infallibilem connexionem gratiæ, vel auxiliorum ejus, cum aliquo actu elicito viribus solius naturæ, nihil gratiæ ibi concurrente: unde S. Thomas infra qu. 109. art. 6. ad 2. & ad Roman. 10. lect. 3. axioma illud, *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, intelligit de illo qui facit quod in se est, adjutus gratiæ auxiliis, non verò ex solis viribus naturæ. De quo plura diximus in tractatu de prædestinatione. *Disp. 2. art. 3.*

207. Ex his ergo patet nodus præsentis difficultatis, & quàm difficile sit in Caribdim vel in Scyllam non incidere: si enim dicatur actum dilectionis Dei, ad quem omnes tenentur in instanti usûs rationis, elici ex solis viribus naturæ, sequitur quod ex viribus naturæ homo possit se ad gratiam disponere. Si verò asseramus ad talem conversionem & dilectionem hominem indigere auxilio & viribus gratiæ, supplentis virium naturalium defectum, in aliud inconveniens non minùs grave, & in Scyllam non minùs periculosam incidimus: nam fateri tenemur non dari infideles purè negativè, nullique illuminationem interiorem de mysteriis fidei, quæ primum tenet locum inter auxilia ordinis supernaturalis, à Deo in pœnam peccati originalis denegari: cujus oppositum docet D. Thomas loco citato, & nos in tractatu de prædestinatione fusè ostendimus. *Disp. 5. art. 5. §. 4.*

208. Huic difficili argumento respondent aliqui ex nostris Thomistis, auxilium quod datur cuilibet homini ad usum rationis pervenienti, ut se convertat in Deum, esse entitativè & quoad substantiam supernaturale. Ut autem cum hoc salvent dari infideles negativè, distingunt duplex auxilium supernaturale; unum quod est tale ex suo objecto, cujusmodi est illud quod datur ad credendum mysterium Trinitatis v. g. vel ad se convertendum explicitè in Deum ut authorem supernaturalem: aliud cujus entitas est supernaturalis ex modo tantùm, quia non datur ad eliciendum aliquem actum supernaturalem, sed ad subveniendum infirmitati naturæ per peccatum debilitatæ, & ad reddendam illam completè potentem ad eliciendum aliquem actum naturalem, quem in statu sanitatis & integritatis ex propriis viribus elicere poterat: & hujusmodi (inquiunt) est illud auxilium, quod datur homini in statu naturæ corruptæ, ad conversionem in Deum ut ultimum finem naturalem. Unde per hoc evacuare putant difficultatem argumenti propositi, & duo illa inconvenientia supra adducta devitare: ex eo enim quod tale auxilium est supernaturale ex modo, habetur quod homo ex solis viribus naturæ non potest se disponere ad gratiam sanctificantem, vel ad ejus auxilia: ex eo verò quod non est supernaturale ex objecto, stare potest cum infidelitate negativa, quia illud habens non debet habere in intellectu revelationem de mysteriis fidei, vel alicujus objecti supernaturalis cognitionem.

209. Hæc solutio, quam aliqui Recentiores plurimùm extollunt & magnificant, sicut subtilitate non caret, ita nec difficultate. Primò quia ut aliquid dicatur quoad substantiam & entitatem supernaturale, non sufficit quod superet vires naturæ infirmæ, sed oportet quod excedat virtutem cujuslibet naturæ inferioris ad Deum, ut docent nostri Thomistæ in tractatu de gratia: Ergo ex eo quod dilectio efficax Dei ut authoris & finis naturalis, superet vires naturæ infirmæ, & per peccatum debilitatæ, non sequitur auxilium collatum puero ad annos discretionis pervenienti, ad se convertendum implicitè in Deum ut in authorem & finem naturalem, esse quoad entitatem & substantiam supernaturale, sed solùm esse speciale, intra ordinem naturæ.

Deinde cùm specificatio actûs ab objecto desumatur, difficilè intelligi potest, quomodo illuminatio, data puero in instanti usûs rationis, fit quoad suam entitatem & speciem supernaturalis, & nihilominus nullum objectum supernaturale attingat, & Deum ut finem & authorem solùm naturalem respiciat.

Nec valet si dicas, quod licèt lumen illud puero in eo instanti collatum, explicitè solùm Deum ut authorem naturalem respiciat, implicitè tamen tendit in ipsum ut authorem supernaturalem. Ex hoc enim manifestè sequitur, nullum dari infidelem negativè; subindeque illos Authores incidere in illud inconveniens quod maximè vitare cupiunt. Sequela probatur: Sola cognitio implicita de rebus fidei, sufficit ad tollendam infidelitatem negativam: Ergo si quilibet homo ad usum rationis perveniens, habet cognitionem implicitam Dei ut authoris supernaturalis, nullus erit infidelis negativè. Consequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi expressè docet Cornelium ante instructionem Petri, & nondum ei manifestatâ evangelij prædicatione, non fuisse infidelem negativè; quia juxta Scripturam erat acceptus Deo, & consequenter habebat gratiam & fidem, sine quibus impossibile est placere Deo; qui verò habet habitum fidei, non est infidelis negativè, cùm infidelitas sit carentia fidei: Atqui ex eodem S. Doctore ibidem Cornelius ante talem instructionem non habebat fidem explicitam, sed tantùm implicitam: Ergo sola cognitio implicita de veritatibus supernaturalibus tollit infidelitatem negativam.

Confirmatur: Si Cornelius obiisset ante instructionem Petri, & ante cognitionem explicitam de rebus supernaturalibus, fuisset salvatus, quandoquidem erat justus & acceptus Deo, ut ait Scriptura: Ergo cùm nulli infideli pateat aditus ad

regnum cælorum, verè propter ſolam cognitionem implicitam erat fidelis; ſubindeque talis cognitio omnem infidelitatem etiam negativam excludit. Hac ergo ſolutione rejecta: A

210. Meliùs ac ſolidiùs reſpondetur, quod licèt auxilium efficax ad converſionem in Deum ut authorem naturæ, ſit entitativè & quantùm ad ſubſtantiam ſupernaturale, non tamen auxilium purè ſufficiens. Ratio diſcriminis eſt, quia auxilium efficax dat actu agere; ſufficiens verò confert ſolùm potentiam ad agendum: quamvis autem in ſtatu naturæ lapſæ actualis converſio in Deum ut authorem naturæ nunquam ponatur ſine auxilio gratiæ (eò quòd talis converſio non poſſit ſtare cum originali peccato, neque iſtud B auferri ſine gratia) potentia tamen ad ſe convertendum in Deum ut authorem naturæ ſtare poteſt, etiam in ſtatu naturæ lapſæ, ſine auxilio gratiæ, cum ſolo auxilio ſpeciali ordinis naturalis, ut communiùs docent noſtri Thomiſtæ in Tractatu de gratia. Ex quo patet ſolutio ad primam probationem in contrarium: nam quando Thomiſtæ docent in tractatu de gratia, hominem in ſtatu naturæ lapſæ non poſſe diligere Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, ſine gratia, non loquuntur de potentia antecedente, & ab actu ſeparata (hanc enim dicunt hominem habere ſine gratia, cum ſolo auxilio ſpeciali ordinis naturalis) ſed de potentia con- C ſequente & applicata ad actum, ſeu cum illo conjuncta, quæ ſine auxilio efficaci ordinis ſupernaturalis, applicante potentiam ad agendum, ſtare nequit; cùm repugnet hominem, in ſtatu elevationis ad finem ſupernaturalem, actu & de facto ſe convertere in Deum ut authorem & finem naturalem, niſi etiam ſimul ſe convertat in ipſum ut finem & authorem ſupernaturalem, ut in eodem tractatu de gratia oſtendemus.

211. Ex quo etiam patet ſolutio ad ſecundam probationem: cùm enim fieri nequeat, quòd in adimpletione actuali ſupra dicti præcepti (quæ ſecundùm ſe & diviſim conſiderata fieri poſſet viribus naturæ) non admiſceantur de facto auxilia ſupernaturalia diſponentia ad gratiam, non D ſequitur hominem ex ſolis viribus naturæ ſe diſponere ad gratiam, vel gratiam juſtificationis, aut aliqua ſupernaturalia auxilia, dari infallibiliter facienti quod eſt in ſe ex ſolis viribus naturæ, ſed ſolùm ex auxilio gratiæ. Unde rectè S. Thomas locis citatis docet, axioma illud, *Facienti quod in ſe eſt, Deus non denegat gratiam*, debere intelligi de illo qui facit quod in ſe eſt, adjutus gratiâ. Et hîc art. 6. ait quod *ſi puer perveniens ad uſum rationis, ſeipſum ordinaverit in debitum finem, per gratiam conſequetur remiſſionem originalis peccati*: nunquam enim contingit quod puer ad annos diſcretionis perveniens E ſeipſum ordinet in debitum finem, & convertat in Deum ut authorem naturæ, niſi etiam ſeipſum ordinet & convertat in Deum ut authorem & finem ſupernaturalem, & mediante iſtâ converſione ſe diſponat ad gratiam ſanctificantem, quæ remittit ſeu delet peccatum originale; unde ſequitur peccatum veniale non poſſe in aliquo cum ſolo originali reperiri, ut §. ſequenti patebit.

§. IV.

Alia difficultas expeditur.

DIco tertiò: Impoſſibile eſt quod peccatum veniale ſit in aliquo cum ſolo originali. Ita S. Thomas eodem art. 6. ſæpè citato, ubi id probat duplici ratione.

Prima, quæ habetur in argumento *ſed contra*, 212. ſumitur ab inconuenienti, quod ſequeretur ex adverſa ſententia. Si enim aliquis cum veniali & originali decederet, non eſſet locus in quo puniri poſſet: nam in lymbo puerorum pro ſolo originali puniuntur homines: ad purgatorium non deſcendunt niſi animæ quæ in gratia decedunt, ut illo igne purgatæ in cælum conſcendant: ad infernum verò propter ſolum peccatum mortale actuale homines detruduntur.

Nec valet quod aliqui dicunt, pertinere ad di- 213. vinam providentiam res ita diſponere, ut non permittat eum qui habet peccata venialia cum ſolo originali, mori in tali ſtatu, quouſque aut juſtificetur, aut aliquod mortale committat: ſicut non permittet peccatorem prædeſtinatum mori, quouſque à peccato mortali exeat, neque juſtum reprobum, quouſque in illud incidat. Non valet (inquam) nam præterquam quod hoc videtur gratuitum, & irridetur à pluribus, non evacuat vim argumenti, nec vitat prædictum inconveniens: illud enim non ſiſtit in eo tantùm quod anima cum peccato originali & veniali ab hac vita diſcedens, non inveniat tunc receptaculum in futura, in quo puniri poſſit; ſed etiam in eo quod detur aliquis ſtatus hominis in hac vita, cui in futura nullus locus correſpondeat, ad quem homo ipſe ſecundùm præſentem juſtitiam, & juxta merita in quibus invenitur, ſit deſtinatus; quod ſanè abſurdiſſimum eſt. Nam ſi inter alios ſtatus hujus vitæ, quos de lege communi poſſibiles admittimus, nullus eſt qui ſibi non vendicet certum locum in futura, ad quem quotquot habent talem ſtatum, ex quo ſunt in illo, adeòque ante mortem, deſtinentur; cur dicemus dabilem eſſe illum quem Adverſarij volunt, nempe hominis habentis peccatum veniale cum ſolo originali, ſi in eo exiſtentibus, quatenus in eo ſunt, nullus locus in altera vita correſpondeat, ad quem ſecundùm præſentem juſtitiam deſtinentur?

Quod poteſt confirmari & illuſtrari exemplo, 214. quod ab ipſis Adverſariis adducitur. Licèt enim ad divinam providentiam pertineat res ita diſponere, ut non permittat peccatorem prædeſtinatum mori, antequam gratiam recuperet, nec juſtum reprobum, antequam eam amittat; tamen dum ſunt in hac vita, unuſquiſque ratione ſtatûs in quo eſt, habet aliquem locum ſibi correſpondentem in alia, in quo puniri aut præmiari poſſit: nam juſtus quandiu talis permanet (ſive aliàs prædeſtinatus, ſive reprobus ſit) ex vi ſtatûs, & ſecundùm præſentem juſtitiam, deſtinatus eſt purgatorio vel cælo: peccator verò (ſive aliàs reprobus, ſive prædeſtinatus) dum peccator eſt, & ſecundùm præſentem juſtitiam, inferno: Ergo ſimiliter, eſto quod ſpectet ad divinam providentiam res ita diſponere, ut non permittat eum, qui habet peccata venialia cum ſolo originali, mori in tali ſtatu; ſi tamen hic ſtatus ſit poſſibilis, debet in eo exiſtentibus, quatenus in eo ſunt, ac ſecundùm præſentem juſtitiam, aſſignari in alia vita aliquis locus, qui ipſi

correſpõdeat: unde cùm ille aſſignari nequeat, ut oſtendimus, non leve argumentum eſt, hujuſmodi ſtatum eſſe impoſſibilem, & peccatum veniale non poſſe in aliquo cum ſolo originali reperiri.

214. Secunda ratio, quam S. Doctor habet in corpore ejuſdem articuli, poteſt ſic proponi. Si in homine poſſet reperiri peccatum veniale cum ſolo originali, vel hoc ei conveniret ante primum inſtans uſûs rationis & libertatis, vel in ipſo inſtanti, vel immediatè poſt illud inſtans? Nullum ex his dici poteſt: Ergo &c. Major patet à ſufficienti enumeratione: Minor verò probatur quantùm ad ſingulas partes. In primis enim quod hoc non poſſit convenire homini ante primum inſtans uſûs rationis, manifeſtum videtur: quia ut homo poſſit peccare venialiter, debet eſſe rationis & libertatis particeps: Sed ante primum inſtans uſûs rationis & libertatis, nec rationis nec libertatis eſt compos, ut de ſe conſtat: Ergo ſicut ante illud inſtans, defectu uſûs rationis & libertatis, non eſt capax peccandi mortaliter, ita nec venialiter. Quod verò non poſſit id ei competere in ipſo inſtanti uſûs rationis & libertatis, vel immediatè poſt, ſic poteſt oſtendi. Puer in primo inſtanti vsûs rationis aut juſtificatur, aut peccat mortaliter: Ergo non poteſt in eo inſtanti, vel immediatè poſt, reperiri in ipſo peccatum veniale cum ſolo originali. Conſequentia patet: nam ſi juſtificetur, conſequetur per gratiam remiſſionem originalis peccat: ſi verò peccet mortaliter, peccatum veniale, quod poſtea committet, non erit cum ſolo originali. Antecedens verò probatur ex dictis in præcedentibus aſſertionibus: Nam ut ibi oſtendimus, puer in primo inſtanti uſûs rationis tenetur inexcuſabiliter ſe convertere in Deum, vel explicitè, vel ſaltem implicitè: ſi adimpleat hoc præceptum, eo ipſo in eodem inſtanti à peccato originali mundatur per gratiam juſtificantem, quæ ipſi infunditur à Deo; quia amor Dei ſuper omnia non eſt compoſſibilis cum hac culpa, ſicut neque cum alia mortali, ut ſuprà oſtendimus: ſi verò adimplere omittat, peccat mortaliter peccato omiſſionis: Ergo puer in primo inſtanti uſûs rationis, aut juſtificatur, aut mortaliter peccat.

215. Hanc rationem D. Thomæ aliquibus inſtantiis enervare conantur Adverſarij. In primis objiciunt, Ratio in homine non expeditur omnino ſubitò, ſed ſucceſſivè & paulatim ligamina ejus tolluntur, priùſque pervenit ad uſum imperfectum & ſemiplenum, quàm ad plenum & perfectum: Ergo cùm imperfecta deliberatio ſufficiat ad peccandum venialiter, ut patet in motibus concupiſcentiæ promò-ſecundis (unde præter peccata venialia ex genere, vel ex levitate materiæ, admittuntur à Theologis alia, quæ venialia dicuntur ex deliberatione, ſeu ex defectu plenæ & perfectæ deliberationis, ut ſuprà declaravimus) puer ante primum inſtans morale uſûs rationis, in quo habet plenum & perfectum diſcurſum, ſeu rationis & libertatis uſum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos: ſubindeque peccatum veniale cum ſolo originali tunc etiam in eo exiſtere poterit.

Art. 1. §. 1. notabili 3.

216. Confirmatur & explicatur hoc magis. Indubitata doctrina eſt apud Theologos, quod delectatio de illicito objecto mortali (quæ in ſomno nullum eſt peccatum, quia totaliter uſus rationis & libertatis eſt ligatus, & in vigilia eſſet mortale peccatum) inter ſomnum & vigiliam eſt tantùm peccatum veniale, ob imperfectum uſum rationis & libertatis pro illo ſtatu in quo non adeſt tanta libertas, quæ ad peccatum mortale ſufficiat: idem eſt de evigilante ex ebrietate, vel ex amentia. Similiter ergo cùm puer paulò antequam ad primum inſtans morale uſûs rationis & libertatis perveniat, ſit quaſi inter ſomnum & vigiliam libertatis, & veluti in crepuſculo uſûs rationis; nondum tamen perfectum ejus uſum & illuſtrationem attingat, poteſt tunc peccare venialiter, licèt defectu plenæ & perfectæ libertatis non poſſit peccare mortaliter.

217. Ad argumentum reſpondeo, dato Antecedenti, negando Conſequentiam. Ad cujus probationem dico cum Cajetano hîc art. 6. §. *Ad objectionem, Quod licèt ad peccandum venialiter minùs libertatis ſufficiat in exercitio quàm in mortali, quia abſque deliberatione peccatur venialiter: non tamen ſufficit in facultate; quia non peccatur venialiter abſque libera facultate dominandi ſuper ſingulos motus, quæ facultas abſque plena libertate non eſt.* Unde cùm puer ante primum inſtans morale uſûs rationis careat tali facultate, etſi fortè aliquem uſum imperfectum libertatis & rationis habere poſſit, tamen tunc incapax eſt peccandi venialiter. Ex quo patet reſponſio ad confirmationem, & diſcrimen quod inter puerum ante primum inſtans uſûs rationis, & hominem inter ſomnum & vigiliam conſtitutum, reperitur: iſte enim in habitu habet facultatem plenè deliberandi, licèt non plenè & perfectè expeditam, ſed aliqualiter impeditam: ille verò nec in actu, nec in habitu illam habet; & ſic licèt primus ſit capax peccandi venialiter, non tamen ſecundus.

218. Addunt Carmelitæ Salmanticenſes hîc dubio 2. §. 2. quod etſi admittamus in puero aliquam libertatem incompletam & imperfectam ante perfectum uſum rationis, hæc tamen eſt libertas ſolùm ad operandum indifferenter phyſicè, ſed non moraliter: quia cùm, ob imperfectum lumen, non poſſit ante perfectum uſum rationis cognoſcere conſonantiam vel diſſonantiam ſuorum actuum à lege, ante illud tempus eſt incapax omnis moralitatis, quæ in ſubjectione actûs ad regulas morum conſiſtit, ſubindeque exigit in agente morali aliquam conſonantiæ & diſſonantiæ à lege notitiam: unde cùm ad peccandum venialiter requiratur libertas ad operandum indifferenter, non ſolùm phyſicè, ſed etiam moraliter, eò quòd peccatum veniale ſit actus humanus & moralis, puer ante primum inſtans morale uſûs rationis non poteſt peccare venialiter, ſicut tunc non poteſt benè moraliter agere, nec mereri.

219. Secundò opponunt nobis Adverſarij ad enervandam eandem rationem D. Thomæ, quod etſi ante inſtans morale uſûs rationis nequeat puer peccare venialiter, id tamen præſtare poterit in illo inſtanti, antequam vel adimpleat præceptum dilectionis Dei, vel ejus omiſſione mortaliter delinquat: quia cùm illud inſtans non ſit mathematicum & omnino indiviſibile, ſed morale, claudens in ſe aliquod temporis ſpatium, & ſatisfiat tali præcepto, ſi in toto illo inſtanti, vel in ejus termino adimpleatur, poteſt aſſignari tempus ſufficiens ad peccandum venialiter, etiam cum plena advertentia, antequam urgeat ejus adimpletio, illud nimirum quod ab initio illius inſtantis moralis uſque ad terminum excluſivè decurrit: cur enim in illâ intermedia duratione non poterit aut loqui verbum otioſum, aut leve mendacium proferre, aut vanâ aliquâ cogitatione admittere?

220. Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano, quod licèt instans, pro quo urget præceptum dilectionis Dei, non sit mathematicum, sed morale, subindeque includat tempus sufficiens ad deliberandum tam de aliis rebus, quàm de adimpletione præcepti se convertendi in Deum, debet tamen puer uti tempore illo ad deliberandum concesso, ut quamprimò possit, deliberet de seipso, & de ordinatione sui in bonum honestum: unde si non quamprimò potest deliberet, eo ipso peccat mortaliter, retardans voluntariè adimpletionem præcepti: sicut peccaret non adimplendo illud, statim ac deliberationem perficeret. Porro qui in illo tempore necessario ad deliberandum diverteret attentionem ad verbum otiosum, vel mendacium proferendum, vel ad aliquid simile agendum, hoc ipso retardaret voluntariè deliberationem quæ instat, & per consequens præcepti adimpletionem. *Cum enim* (inquit Cajetanus) *virtus unita sit major seipsâ dispersâ, & à maiori virtute citiùs fiat aliquid, quàm à minori, cæteris paribus, consequens est ut citiùs deliberet non divertens: ac per hoc qui ad aliud aspicit vanè, non quàm citò potest deliberat, liberè suam vim minuens; & sic reus est omissionis præcepti, divertendo, & non quàm citò potest deliberando. Et quamvis non teneatur ante terminum deliberationis eligere, tenetur tamen ante terminum nullum impedimentum apponere charitati, & propterea apponendo peccat mortaliter ante terminum; sicut deliberationi operam non dans ante instans quod terminasset deliberationem, peccat omissione.*

221. Addo cum Salmanticensibus, quod cùm in illo instanti morali Author naturæ tunc speciali dictamine, in intellectu pueri causato, obligationem adimplendi tale præceptum illi intimet, eumque per talem cognitionem urgeat ad deliberandum de seipso in ordine ad debitum finem, vel nullo modo, vel non nisi ex industria & datâ operâ, potest puer ad aliud cogitandum diverti; & ideò si quæ tunc diversio fieret, vel ad dicendum medacium, vel ad aliquid aliud, per quod deliberatio illa retardaretur, jam non quasi ex surreptione aut semiplena tantùm advertentia incidens, damnaretur ad solam culpam venialem, sed ut habita ex animo, & datâ operâ, imputaretur ad mortalem.

222. Objicies ultimò: Etsi puer in instanti usûs rationis adimpleat supradictum præceptum, & seipsum ordinet ad bonum honestum, aut explicitè convertat in Deum ut authorem & finem naturalem, non tamen necesse est ut in eo instanti justificetur, subindeque à peccato originali mundetur, sed potest ejus justificatio differri, saltem per aliquod breve tempus, in quo proinde dabitur locus, ut puer ante ipsam justificationem venialiter peccet, etiamsi nihil mortale committat: Ergo ruit præcipuum fundamentum, cui ratio D. Thomæ innititur. Consequentia patet ex supra dictis. Antecedens probatur: Primò quia ad justificationem non sufficit amor Dei præcisè ut finis naturalis, sed requiritur amor finis supernaturalis, qui est à charitate. Secundò, quia ad justificationem requiritur etiam cognitio mysteriorum quæ fides credit, ut docetur in tractatu de justificatione, & de fide: Sed hanc cognitionem pueri non semper habent in primo instanti usûs rationis, quia illa non habetur nisi per instructionem, juxta illud Apostoli ad Roman. 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* plurimi autem sunt pervenientes ad usum rationis, qui nihil audierunt de mysteriis fidei, neque habent à quo illa addiscant, ut patet de illis qui apud gentiles & barbaros, ubi nulla fulget lux Evangelij, nutriuntur: Ergo illi, etsi in instanti usûs rationis prædictum præceptum adimpleant, & se in bonum honestum, aut in Deum ut authorem naturæ convertant, non tamen statim justificantur, sed post tempus, in quo de mysteriis fidei instruantur, ut ea possint credere.

223. Confirmatur ex D. Thoma qu. 14. de verit. art. 11. ubi proponens sibi hunc casum, nempe quod aliquis nutritus in sylvis, vel apud barbaros, ubi nihil de nostra fide audiret, sequeretur per omnia ductum naturalem rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque adimpleret præceptum de quo agimus, non ait fore justificandum in eodem instanti, sed expectandum potiùs quousque Deus vel speciali revelatione manifestaret illi prædicta mysteria, vel mitteret illuc prædicatorem à quo instrueretur. *Si aliquis* (inquit in resp. ad 1.) *taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni & fuga mali, certissimè tenendum est, quod ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Actorum* 10. Sed ut prædicator mittatur, & missus perveniat, & perveniens instruat puerum, necessarium est tempus & dilatio aliqua, ut de se patet: Ergo puer ille sequens ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque adimplens præceptum de quo agimus, non statim justificaretur, sed ejus justificatio toto eo tempore differretur.

224. Ad objectionem respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum est, puero prædictum præceptum adimplenti infallibiliter à Deo conferri gratiam & charitatem, per quam justificatur: nam cùm efficax conversio in Deum ut finem ultimum naturalem, sit incompossibilis cum aversione ab ipso Deo ut fine supernaturali, fieri nequit ut puer infectus originali culpâ, quæ est aversio ab isto fine, eliciat talem conversionem, nisi simul aut priùs ab originali culpa mundetur: atque adeò nisi gratia & charitas ibi concurrant, saltem ut removentes illam aversionem, conversionem istam prohibentē.

225. Ad secundam probationem dico, quod ad justificationem non est necessarium necessitate medij cognoscere, & credere explicitè omnia objecta & mysteria fidei, sed tantùm aliqua. Quæ autem illa sint, disputant Theologi 2. 2. qu. 2. art. 8. ubi Bannez dubit. 2. satis probabiliter censet, sufficere si credatur explicitè illud quod ait Apostolus ad Hebræos 11. nempe quod Deus est, & sperantibus in se remunerator est: unde hanc cognitionem explicitam habent pueri, qui adimplent præceptum de quo agimus, & se convertunt in Deum in primo instanti usûs rationis. Nec obstat quod illi interdum nihil audierint de Deo, & de ejus providentia, aliisque mysteriis, necessitate medij ad justificationem credendis, si quæ illa sint, nec aliquem habeant à quo de illis instruantur: Nam si Deus suâ infinitâ misericordiâ conferat auxilium efficax ad implendum præceptum puero ita se habenti, Deus per seipsum immediatè illi manifestabit interiùs quæcumque

explicitè ſub prædicta neceſſitate credenda ſunt: neque ſpecialior aut magis extraordinaria cenſeri debet hæc providentia, quàm illa miſericordia & voluntas abſoluta conferendi tali puero auxilium efficax ad implendum præceptum. Verba autem Apoſtoli, *Quomodo credent ei quem non audierunt?* intelligi debent juxta communem & regularem providentiam, juxta quam Deus hac internâ manifeſtatione uti non vult.

226. Ad confirmationem, ex authoritate D. Thomæ deſumptam, reſpondetur primò, S. Doctorem non dicere determinatè, puerum illum in ſylvis vel apud barbaras gentes educatum, & ſequentem ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, ſubindeque in illo ipſo tempore præceptum de quo agimus, eſſe per prædicatorem fidei, quem Deus ad eum dirigeret, inſtruendum de myſteriis, neceſſariò neceſſitate medij ad juſtificationem credendis, ſed vel hoc modo, vel à ſolo Deo interiùs illuminante, ſeu infundente lumen fidei ad credendum, & objecta credibilia ſimul proponente; quod fieri poteſt in eodem inſtanti, quo puer ille adimplet præceptum, & ſe convertit in Deum, ſubindeque in eodem inſtanti poteſt à peccato originali mundari, cum ſola prioritate naturæ & cauſalitatis, quæ inter gratiam juſtificantem & actus ad ipſam proximè diſponentes reperitur, de qua in materia de juſtificatione.

227. Secundò reſpondeo cum Alvare, Gonzale, & aliis Thomiſtis, quod inſtructio illa pueri in ſylvis nutriti, & ſequentis ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, pro qua D. Thomas ad prædicatorem externum recurrit, non eſt inſtructio indiſpenſabiliter neceſſaria ad juſtificationem, aut de illis myſteriis, quæ neceſſe eſt credere neceſſitate medij ad primam gratiam obtinendam, ſed de aliis, ſine quibus explicitè creditis poteſt conferri talis gratia; ſicut eſt myſterium Trinitatis, Incarnationis, Mortis, & Reſurrectionis Chriſti, & alia hujuſmodi, ad quæ addiſcenda & explicitè credenda tenetur homo quamprimùm poteſt neceſſitate præcepti, imò, ut multi volunt, neceſſitate medij omnino requiſiti ad ſalutem & gloriam obtinendam. Unde recurſus ille ad externum prædicatorem, ſupponit puerum, ad quem inſtituendum mittitur, eſſe jam juſtificatum, & per internam illuſtrationem de myſteriis ad juſtificationem neceſſariò credendis à Deo inſtructum & illuminatum; & ſolùm à D. Thoma requiritur, ut talis puer in fide pleniùs inſtruatur; ſicut patet exemplo Cornelij, quo ibidem utitur: Cornelius enim, quando ad eum miſſus eſt Petrus, erat jam juſtificatus, & habebat fidem & gratiam: *Alioquin ejus operatio non fuiſſet accepta Deo, cui ſine fide nullus placere poteſt*, ut ait idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 10. art. 4. ad 3. ſubdens: *Habebat autem fidem implicitam, nondum manifeſtatâ Evangelij veritate: unde ut eum in fide pleniùs inſtrueret, mittitur ad eum Petrus.*

TRACTATUS SEXTUS.

DE LEGIBVS.

Ad quæſtionem 90. D. Thomæ, uſque ad 109.

PRÆFATIO.



NOLVI (AMICE LECTOR) *ut in noſtræ Theologiæ, velut integro corpore, hanc de legibus partem deſiderares, quam ego ſæpiùs in plurimis Theologis deſideravi, quos prope exleges dixerim, quòd hanc de legibus tractationem prætermiſerint; quibus utilius nihil ad humanæ vitæ officia inſtituenda, aut neceſſarium magis eſſe poteſt; quæ, ut Tullius voluit, inſtar nervorum & ſanguinis per membra effuſi, Rempublicam ſervant; imò & quibus univerſa hæc rerum omnium ſeries regitur & conſtat. Neque enim ſingulis ſolùm hominibus, aut rebus publicis impoſitas eſſe leges exiſtimandum eſt; cùm ipſa rerum, elementorum, cœlorumque compages, quam univerſum & mundum dicimus, ita poſitis ſervatiſque legibus conſtet, ut veriſſimè dici poſſit, quod de rebus publicis Ariſtoteles ſcripſit, earum ſalutem in legibus conſtitutam eſſe. Cùm Deus prima mundi fundamenta jaceret, & immenſam hanc corporum molem, velut extensâ lineâ, ut loquitur Scriptura, metiretur, legimus poſitam legem* aquis ne tranſirent fines ſuos: *nec aliud menſura, numerus, ponduſque rerum ſignificant, quàm æternam illam legem, quæ omnia in ordinem cogit, res ad ſuos fines dirigit, ac rebus modum imponit. Quid enim putes iratum turbatumque mare demulcere, ut quidam dixit, retardare, aut frangere, dum immenſis aquarum voluminibus, quas procellæ, tempeſtateſque ſonoræ excitant & impellunt, naufragium terræ minatur? Hac impreſsâ littori ſcriptâque lege coercetur, eamque legem veritum, ut è Patribus quidam dixit, mare pronum in littore, curvatiſque fluctibus, termini poſitorem adorat. Sed quid de cœlorum motibus, varietate temporum, immutabili ordine recurrentium dicam? Vtinam tam obtemperaret homo legi ſibi inſitæ, quàm res inanimes & ſolius Dei imperij capaces, poſitis ſibi legibus parent. Nec verò ita ſuo arbitrio hominem relictum eſſe cenſendum eſt, ut nullis eum natura doceat legibus, honeſta, virtuti & rationi conſentanea proſequi, & prava devitare. Habet homo* innatam nec ignotam ſibi legem, *inquit Bernardus, quæ facienda & proſequenda demonſtrat, & quæ his contraria prohibet. Hanc legem Tullius ſummâ eloquentiâ explicuit, & ut Lactantio referenti viſum eſt, penè divinâ voce depinxit.* Eſt quidem *(inquit Tullius)* vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffuſa per omnes, conſtans, ſempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando à fraude deterreat. Huic legi nec prorogari fas eſt; neque derogari aliquid licet; nec tota abrogari poteſt. Nec verò per ſenatum, aut per populum ſolvi hac lege poſſumus: nec eſt quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, & alia nunc, alia poſthac: Sed & omnes gentes, & omni tempore, una lex & ſempiterna & immutabilis continebit: unuſque erit communis quaſi magiſter & imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, diſceptator, & lator. *Hæc ſane egregia legis naturæ, impreſſæ mortalium omnium animis, explicatio & commendatio. Verùm præter eam naturæ legem vel inditam homini rationis capaci, vel impreſſam creaturis, omnis ſenſûs & rationis expertibus; alias inter homines à ſapientibus promulgari leges neceſſe fuit, ad ſocie-*

3. Rhetor.

Iob. 28.

Prov. 8.

Lib. de diligendo Deo.

Lib. 6. inſtit.

tatem hominum tuendam, ad instituendum regimen, ad suum cuique jus servandum, & improborum hominum pertulantiam coërcendam. Nam quod probos attinet, justo non est lex posita, & ut Aristoteles inquit, politus & liberalis homo, ita animo affectus est, ut sibi lex esse velit. *Etenim nihil sæpiùs de his naturali lege statuitur, quæ in variis casibus, negotiis, causisque accidunt, de quibus sententia ferenda est: nec præterea omnium hominum arbitriis permittendum fuerat, ut de his rebus statuerent, & judicium ferrent, cùm soleant variis affectibus duci, à quibus in eadem re, non eadem sæpiùs judicia proficiscerentur. Rectè enim T. Livius dixit*, hominem esse à quo impetres, ubi jus ubi injuria; esse gratiæ locum, esse beneficio; & irasci & ignoscere posse; inter amicum & inimicum discrimen esse. *Igitur constituendæ leges erant, firmæ, immutabiles, quibus in causa pari, eadem vel supplicia vel præmia decernerentur. Vnde legem dixit idem historiarum scriptor*, rem surdam, & inexorabilem esse, salubriorem, melioremque inopi, quàm potenti, nihil laxamenti ac veniæ habere, si modum excesseris. *Sed quid de divinis legibus statuendum? An non præter eas leges quibus homines ad civilem duntaxat vitam ducendam instituuntur, qua in re potiores habent & duces Philosophos: aliæ constitutæ sunt leges quibus docerentur ea quæ ad divinum cultum pertinent, & ad æternam beatitudinem promoverentur? Sanè non omnia legibus constarent & regerentur, nisi Religio suas leges haberet, quibus & veri numinis cultum doceret, & illæsam sanctitatem tueretur. Quare duplicem hominibus legem Deus olim promulgavit, suæque Religionis partem præcipuam fecit. Alterâ veterem, quæ penè oblivione deletam naturalem, in memoriam hominum, usumque revocaret; alteram gratiæ, quæ imperfectam veterem perficeret, & vacuam impleret: alteram, quâ Judæi, ut servi timore; alteram quâ Christiani, in libertatem filiorum vindicati, amore regerentur. Egregiè enim Augustinus dixit, facili discrimine utramque legem distingui, timore & amore. Enim verò quod perennitatis argumentum à Iudæis existimatum est legem in lapidibus scriptam, ut apud Romanos æreis tabulis ad perpetuitatem leges incidebantur; veriùs inflexum legis veteris rigorem demonstrabat. Vix enim alia durior, rigidiorque lex esse potuit, quàm quæ tot ceremoniis eos quibus lata fuerat, baptismatibus, cæterisque, ut vocat Apostolus, legis justitiis onerabat, ut importabile jugum dici potuerit; & quæ tot victimarum sanguine sancita est, ut pene dixerim, quod de Draconis cujusdam legibus Aristoteles dixit, scriptam sanguine videri potuisse. Sed ejusmodi lex esse debuerat imposita servis, qui nisi verberibus meliores non fiunt. Verùm facilior legi veteri sanctiorque lex nova, filiis non imposita, sed data successit; quæ scripta in cordibus tota gratiâ & amore constat, amore regit, amore servatur, & cùm ultima sit, omnium absolutissima cui nihil desit, præter cæteras, quatuor dotes habet, quæ in humanis legibus ac veteri desiderabantur, quas summâ eloquentiâ Vates explicat, ut D. Thomas advertit.* Immaculata *est, quòd nihil pravum aut jubeat, aut permittat.* Convertēs animas, *quòd nedum externos hominum motus, sed internos etiam, intimosque animi sensus regat.* Testimonium fidele, *quòd nulli errori obnoxia sit.* Sapientiam præstans parvulis, *quòd ad æternam beatitudinem hominem vocet & promoveat. Hæc legum omnium officia & dotes: unde manifestum sit, rerum omnium, naturæ, hominum, rerum publicarum, ac Religionis salutem, in legibus constitutam esse. Non putabam* (AMICE LECTOR) *me tam multa de legibus præfationis loco dicturum, sed duntaxat volueram parumper in limine te sistere, ne te magis impellere, quàm ducere in hanc tractationem viderer. Sed nihil eorum prætermittere potui, ut probarem quod ex Philosopho à me propositum initio fuerat, rerum omnium salutem, in legibus sitam esse, legibus totius universi ordines constare. Sed hoc saltem commodum reportabo, ut totius tractationis synopsim & partitionem delineaverim. Disputationibus enim quas instituī, tractationem omnem absolvam; & naturam, munera, dotes legum, hoc ordine, in communi, æternæ, naturalis, humanæ, divinæ, veteris, & novæ explicabo.*

Lib. 1. Ethic. cap. 8.

Lib. 2.

1. 2. qu. 91. art. 4.

DISPVTATIO PRIMA.

De Lege in communi.

Ad quæſt. 90. D. Thomæ, & duas ſequentes.

CVM juxta Apoſtolum ad Roman. 6. peccati cognitio per legem habeatur, ipſumque peccatum legis tranſgreſſio ſit, ad perfectiorem Tractatûs de peccatis intelligentiam, tractationem de legibus ſubjungimus. Et quia recta doctrinæ methodus exigit, ut ab univerſalibus ad particularia deſcendamus, primò agemus de lege in communi, deinde varias ejus ſpecies exponemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum lex eſſentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

1. NOtandum primò, hoc nomen *lex* dici, vel à legendo, eò quòd homo in ipſa legit quod illi agendum vel omittendum eſt, aut quia leges olim ſcripto tradebantur, ut ab omnibus legerentur, ut Iſidorus ait lib. 2. Etymol. cap. 10. Vel ab eligendo, ut Cicero lib. 1. de legibus cenſet, quia ipſa lex eſt regula eligendorum. Vel juxta D. Thomam hîc art. 1. Caſſiodorum, & Damaſceni commentatorem, lib. 4. fidei cap. 23. à ligando, *quia per eam ligantur ſubditi ad ipſius obſervantiam*, ut ait S. Doctor. Vel ut loquitur Caſſiodorus apud prædictum Damaſceni commentatorem, *eò quòd animos noſtros liget, ſuiſque teneat obnoxios conſtitutis.* Et hæc etymologia fundamentum habet in Scriptura, in qua leges ſæpiùs ab hoc effectu ligandi, vincula appellantur: Pſal. 2. *Dirumpamus vincula eorum.* Jeremiæ 2. *A ſæculo confregiſti jugum meum, rupiſti vincula mea, & dixiſti: Non ſerviam.*

2. Notandum ſecundò ex Sylveſtro, verbo *Lex* num. 1. hæc nomina lex, jus, ſtatutum, aut conſtitutio, idem ſignificare. Dicitur enim jus, quatenus oſtendit unicuique tribuendum eſſe quod ſuum eſt. Dicitur ſtatutum, quia ſtabile & firmum debet eſſe ad omnes. Dicitur conſtitutio, quatenus plurium conſilium & conſenſus debet præcedere & concurrere ad ſtabiliendam legem. Denique dicitur lex, quatenus per eam ligantur ſubditi ad ipſius obſervantiam.

3. Notandum tertiò, nonnulla eſſe, quæ nonniſi impropriè leges appellantur, cujuſmodi eſt naturalis inclinatio & impulſio appetitûs ſenſitivi ad malum, quæ ad Roman. 7. vocatur lex peccati; & naturalis aquarum neceſſitas à Deo impoſita ne tranſeant fines ſuos, Proverb. 8. *Quando appendebat fundamenta terræ, & legem ponebat aquis, ne tranſirent fines ſuos*; id eſt quando ponebat cauſas, quibus intra certos terminos aquæ continerentur. Demum lex accipitur lato modo prò norma ſeu regula quarumcumque actionum tam intellectûs quàm voluntatis, ut cùm dicimus leges Dialecticæ & Grammaticæ. De lege ſic latè & impropriè accepta, non agimus in præſenti, ſed illam in propria & ſtricta acceptione, prout eſt regula & menſura actuum humanorum, conſideramus.

4. Demum exiſtentiam ſeu neceſſitatem legum, ut certam & manifeſtam ſupponimus; eam enim inſinuat ipſa natura creaturæ intellectualis, quæ cùm non poſſit eſſe ſibi regula moralium operationum, neceſſariò eget aliquo ſuperiore, à quo certâ lege & normâ in ſuis operationibus dirigatur, ne à fine ad quem creata eſt aberret. Cùm enim ipſa natura defectibilis ſit, & à fine honeſtatis ad quem inclinat, deflectere poſſit, neceſſaria ei eſt aliqua lex, quæ illam per certam normam ad ſuum finem dirigat. Quæ ratio non ſolùm demonſtrat neceſſitatem legis naturalis ad finem naturalem conſequendum, ſed multò magis neceſſitatem legis ſupernaturalis ad finem ſupernaturalem obtinendum; nam cùm hic ſit altior, & humanæ menti naturaliter ignotus, homo non poteſt ad illum pertingere, niſi & altiori lege dirigatur, & auxiliis ſupernaturalibus adjuvetur. Eadem ratio probat, in omni ſtatu legem neceſſariam fuiſſe creaturæ intellectuali, cùm in omni ſtatu maneat ſubjecta Deo, & dirigibilis in ordine ad aliquos ſaltem actus, quibus finem ſuum naturalem vel ſupernaturalem conſequatur.

Poteſt etiam legũ neceſſitas ac utilitas ipsâ experientiâ comprobari, cùm conſtet nullam Rempublicam abſque legibus ſtare poſſe; alioquin adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia ſcelera, quæ ſtatim Rempublicam funditus evertunt, impunè graſſarentur, juxta illud vulgatum Auguſtini: *Remotâ juſtitiâ* (quæ per leges potiſſimùm ſtatuitur) *quid ſunt regna, niſi magna latrocinia?* Cui etiam conſonat illud Iſidori lib. 5. Etymologiarum vel Originum cap. 20. *Factæ ſunt leges, ut humano metu humana coerceatur audacia, tutaque ſit inter improbos innocentia, & in ipſis improbis formidato ſupplicio refrænetur nocendi facultas.* Quare meritò ait Ariſtoteles 3. Rhetoricorum, Reipublicæ ſalutem in legibus conſtitutam eſſe. 4. de civ. c. 4.

Huc revocari poſſunt quædam legis encomia, quibus ejus neceſſitas & utilitas optimè declaratur. Nam lege 1. ff. de legibus ſic dicitur: *Lex eſt commune præceptum, virorum prudentium conſultum, delictorum correctio, communis Reipublicæ ſponſio.* Dicitur etiam lex mens & conſilium æquitatis, virtutum adhortatrix, vitiorum expultrix, juſtitiæ lumen ac columen, mentis lucerna, & regula actionum humanarum. Demum ut ait Auguſtinus lib. de ſpiritu & littera: *Lex data eſt, ut gratia acquireretur; gratia data eſt, ut lex adimpleretur.*

4. His ſuppoſitis, quantùm ad nomen, & neceſ- A
ſitatem, atque exiſtentiam legis, ut ipſius quidditatem & eſſentiam declaremus, inquirimus, an lex eſſentialiter ad intellectum vel ad voluntatem pertineat, & cujus ex illis potentiis actus exiſtat? In cujus difficultatis reſolutione tres reperio Theologorum ſententias. Alij enim cenſent, legem ad voluntatem pertinere, alij ad intellectum, alij ad utramque potentiam. Primum docent Alphonſus à Caſtro lib. 1. de lege pœnali cap. 1. Joannes Medina Codice de Oratione quæſt. 2. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 5. num. 24. ubi legem in Principe exiſtentem ait eſſe actum ipſius voluntatis juſtæ & rectæ, quo B
vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum. Secundum aſſeritur à D. Thoma hîc art. 1. & ab omnibus ejus Diſcipulis, quos ſequuntur Vazquez, Valentia, Azorius, & alij. Tertiam denique ſententiam, in utroque actu intellectûs & voluntatis eſſentiam legis conſtituentem, tuentur Gerſon Alphabeto 2. de poteſtate Eccleſiæ, conſiderat. 13. quæ eſt de origine juris & legum, Gregorius Ariminenſis in 1. diſt. ultimâ quæſt. unicâ, & Beccanus in Tractatu de legibus cap. 1.

§. II.

Sententia D. Thomæ præfertur.

C

Dico igitur, lex, quantùm ad ſuam ſubſtantiam, conſiſtit in actu intellectûs, ſed præſuppoſitivè, & de connotato, importat actum voluntatis.

5. Prima pars eſt D. Thomæ hîc art. 1. ubi illam probat primò, in argumento *ſed contra*, ex eo quod ad legem pertinet præcipere & imperare: Sed hoc eſſentialiter pertinet ad intellectum, ut oſtenderat ſuprà quæſt. 17. art. 1. ubi ſic ait: *Imperare eſt eſſentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: Sic autem ordinare per modum cujuſdam intimationis eſt rationis.* De quo fusè in Tractatu de actibus humanis. D

Diſp. 11. art. 3.

Deinde in corpore articuli ſic diſcurrit: Lex nihil eſt aliud, quàm regula quædam & menſura humanorum actuum, ſecundùm quam inducitur quis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: Sed regulare & menſurare actus humanos, ad rationem pertinet: Ergo lex quantùm ad ſuam ſubſtantiam eſt aliquid rationis. Minor patet, Majorem verò ſic oſtendit. In unoquoque genere id quod eſt principium, eſt menſura & regula illius generis; nam unitas quæ eſt principium numeri, eſt menſura omnium numerorum; & motus primi cœli, qui eſt primus in genere motuum, eſt menſura omnium motuum corporum inferiorum: Sed ratio eſt primum principium actuum humanorum: Ergo regulare & menſurare actus E
humanos, ad rationem pertinet.

7. Poteſt inſuper ſuaderi concluſio hac ratione: Eſſentiale eſt legi obligare ſubditum ſibi ad agendum vel omittendum aliquid; unde, ut ſuprà ex D. Thoma, & Caſſiodoro dicebamus, lex à ligando dicitur: Sed ſola voluntas ſuperioris non obligat ſubditum, quantumcumque cognoſcat illum, donec ipſi intimetur: Ergo ratio legis non in actu voluntatis, ſed in præcepto aut intimatione intellectûs conſiſtit. Major conſtat, Minor etiam eſt certa, erſi enim aliquis ſciat voluntatem Principis ſui eſſe ut faciat aliquid, non tenetur facere, quouſque ſibi intimetur. Item Religioſus non tenetur facere voluntatem ſui ſuperioris ante intimationem. Contra verò, ſi aliquid præcipiat ſuperior, etiam ſi non habeat voluntatem ut ponatur in executione, tenetur ſubditus exequi; ſicut Abraham, inſtante præcepto Dei, tenebatur filium Iſaac ſacrificare, licèt Deus non haberet voluntatem efficacem, ut ſacrificaretur.

His addi poſſunt plura Scripturæ locà, quibus lex nomine lucis ſignificatur: Pſalm. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui.* Pſalm. 18. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos:* Proverb. 6. *Mandatum lucerna eſt, & lex lux.* Item Chaldaicè lex dicitur *Vrajeta*, à verbo *Vr*, quod B
eſt illuminare, quaſi ejus munus ſit lucere, ſplendeſcere, & illuminare: Sed lumen ac illuminatio ad intellectum pertinent, cùm illuminatio in ſpiritualibus, nihil aliud ſit, quàm veritatis manifeſtatio, juxta illud ad Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur lumen eſt:* Ergo lex, quantùm ad ſuam ſubſtantiam ad intellectum pertinet. Unde Auguſtinus lib. 1. de libero arbit. cap. 6. legem definit, *rationem ſummam, cui ſemper obtemperandum eſt.* Et Cicero lib. 1. de legibus, legem naturalem ſic deſcribit: *Lex* (inquit) *eſt ratio ſumma inſita in natura, quæ jubet ea quæ facienda ſunt, prohibetque contraria.*

8. Quod verò lex præſuppoſitivè & de connotato importet actum voluntatis, ut ſecunda pars concluſionis aſſerit, manifeſtum eſt: Tum quia proprium eſt legis movere ſubditos ad aliquid agendum: Solus autem intellectus abſque voluntate non poteſt movere. Tum etiam, quia lex non pertinet ad intellectum ſpeculativum, ſed ad practicum, & conſiſtit, ut oſtendemus articulo ſequenti, in actu imperij: Sed actus imperij, licèt elicitivè, & quantùm ad ſubſtantiã, ſit ab intellectu, ſupponit tamen & connotat actum voluntatis, à quo efficaciam & vim movendi participat, ut docet D. Thomas ſuprà qu. 17. art. 1. Ergo licèt lex quantùm ad ſuam ſubſtantiam ad intellectum pertineat, præſupponit tamen actum voluntatis, illumque de connotato importat. Unde ſi nihil aliud velint Gregorius, & Beccanus, aliique Authores, qui legem ad intellectum & voluntatem pertinere exiſtimant, à veritate non aberrant; ſi verò intendant, legem ſubſtantialiter & ex æquo ad voluntatem & intellectum ſpectare, falſum aſſerunt, cùm repugnet unum ſimplicem actum eſſe elicitivè & quoad ſubſtantiam à duabus potentiis.

§. III.

Solvuntur objectiones.

9. Objiciunt in primis Adverſarii aliqua Scripturæ teſtimonia, in quibus lex Dei appellatur voluntas Dei: Pſalm. 39. *In capite libri ſcriptum eſt de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei.* Pſalm. 102. *Notas fecit vias ſuas Moyſi, filijs Iſraël voluntates ſuas*, id eſt leges & præcepta ſua. Et 2. Machab. 1. *Det vobis cor omnibus ut colatis eum, & faciatis ejus voluntatem*, id eſt legem ejus ſervetis.

Leges quoque civiles dicuntur eſſe placita Principum, Inſtitut. de jure naturali, gent. & civili §. *Conſtat*, ibidemque §. *Sed & quod* dicitur: *Quod Principi placuit, legis habet vigorem.* Et Auguſtinus lib. 4. de civit. Dei cap. 6. *Arbitria* (inquit) *Principum pro legibus erant.* Demum Ariſtoteles in Rhetorica ad Alexandrum, cap. 1.

2. affirmat legem esse communem civitatis consensum. Et Cicero lib. 1. de legibus docet legem ab electione dictam esse. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed ad voluntatem.

10. Verùm ad hæc facilè respondetur cum Magistro Soto lib. 1. de justitia quæst. 1. art. 1. illa testimonia non convincere legem esse actum voluntatis elicitivè, & quantùm ad subsantiam, sed solùm illum præsupponere, & connotare; subindeque illa probare quidem secundam partem nostræ conclusionis, sed non impugnare primam. Lex ergo Dei in Scriptura Sacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei supponit, vel quia est signum illius, nam inter signa voluntatis divinæ, quæ recenset D. Thomas 1. part. quæst. 19. art. 12. unum est lex seu præceptum. Interdum verò leges divinæ in Scriptura Dei judicia appellantur Psalm. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia sua non manifestavit eis*; quia consistunt formaliter in actu intellectûs intimante & denuntiante Dei voluntatem. Idem dicendum ad alia testimonia, lex enim electio, vel arbitrium Principis appellatur, quia arbitrium & electionem Principis sequitur, cùm scilicet præcipitur quod Princeps elegit & decrevit.

11. Objiciunt secundò: Munus legis est movere subditos ad rectè operandum, seu ad eliciendam operationem ipsi conformem: Sed movere ad exercitium operationis in ordine ad aliquem finem, spectat ad voluntatem, ut docet D. Thomas suprà quæst. 9. art. 1. idque convincit ipsius ratio, nempe quia objectum voluntatis est finis, qui est primum principium in agendis: Ergo lex ad voluntatem pertinet.

12. Respondeo, munus legis esse movere subditos ad rectè operandum, non quomodocumque, sed intimando, & loquendo, quod est proprium intellectûs, non autem voluntatis, cui solùm convenit movere per modum impellentis, & quantùm ad exercitium actûs.

13. Objiciunt tertiò: Ferre legem est actus justitiæ legalis, cùm lex ordinetur ad bonum commune, quod à justitia legali respicitur: Sed justitia legalis est virtus in voluntate residens: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

14. Respondeo negando Majorem, nam condere legem non est actus justitiæ legalis, sed prudentiæ politicæ aut regalis; unde divina Sapientia Proverb. 8. ita de se loquitur: *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Prudentia tamen politica vel regalis, quæ leges habet condere, actum justitiæ legalis bonum commune intendentis præsupponit. Unde lex essentialiter & formaliter ad intellectum pertinet, licèt connotet ordinem ad voluntatem, ejusque actum præsupponat, ut in secunda parte conclusionis declaravimus.

15. Objiciunt quartò: Lex nihil aliud est, quàm regula quædam & mensura humanorum actuum, ut suprà dicebamus: Sed regulare humanos actus, pertinet ad voluntatem, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 105. ubi asserit voluntatem divinam esse primam regulam, quâ actiones humanæ regulari debent, voluntatem verò Prælatorum esse secundam regulam participatam à prima: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

16. Respondeo quod voluntas divina est prima regula humanorum actuum, ut dirigitur à ratione divina, & non aliàs, ac proinde ratio primæ regulæ humanorum actuum competit per se primò rationi divinæ, & participativè rationi creatæ; A unde etiam voluntas Prælatorum non dicitur secunda regula actuum humanorum, participata à prima, nisi prout dirigitur à ratione creata; & sic intelligendus est D. Thomas loco citato, cùm docet voluntatem divinam esse primam regulam actuum humanorum, & voluntatem Prælatorum secundam regulam, participatam à prima.

17. Objiciunt quintò Authores tertiæ sententiæ, existimantes legem ad intellectum & voluntatem ex æquo pertinere, D. Augustinum, qui lib. 22. contra Faustum, cap. 27. legem æternam definiens ait, esse aut rationem, aut voluntatem divinam.

18. B Verùm hoc frivolum est, nam S. Doctor dicens, legem æternam esse intellectum aut voluntatem Dei, non intendit illam ex æquo pertinere ad utramque potentiam, sed ad unam vel aliam, disjunctivè, volens consultò ab his opinionibus abstinere, quia nihil ad suum propositum conducebant. Loco verò suprà citato libri primi de libero arbitrio, determinans ex professo hanc quæstionem, quam in libris contra Faustum indecisam reliquerat, legem definit, rationem summam, cui semper obtemperandum est, subindeque eam ad solum intellectum quoad substantiam pertinere, manifestè declarat.

C

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

19. EX dictis colligitur contra Lorcam, & quosdam alios Recentiores, legem non consistere essentialiter in actu judicij practici intellectûs, sed in actu imperij, seu potiùs in aliquo per ipsum constituto.

Pro intelligentia hujus corollarij breviter explicandus est ordo actuum intellectûs & voluntatis, qui ad legis constitutionem intervenit. D Unde sciendum est, quod legislator cognoscens bonum commune, quod maximè in pace & tranquillitate Reipublicæ consistit, intendit hoc bonum, & ex ejus intentione statim sequitur consultatio de mediis quibus illud assequatur, quæ consultatio est actûs intellectûs practici, qui dicitur eubulia, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 51. art. 1. & 2. Deinde sequitur judicium intellectûs practici, quod est terminus consilij, & nihil est aliud quàm sententia intellectûs approbantis hoc medium præ illo, pro quo actu dirigendo ponitur alia virtus in intellectu, adjuncta prudentiæ, quæ dicitur synesis, ut tradit idem S. Doctor ibidem art. 3. Postea sequitur electio voluntatis, E quâ elegit medium quod judicatur convenientius in ordine ad assecutionem finis, pro qua eliciendа ponuntur virtutes morales in voluntate, & in appetitu sensitivo. Denique sequitur alius actus intellectûs, qui dicitur imperium practicum, quo per modum ordinationis & intimationis intellectualis, Princeps efficaciter præcipit subditis id quod convenientius judicavit & elegit ad bonum Reipublicæ consequendum: pro quo actu ponitur prudentia, ut constat ex D. Thoma 2. 2. quæst. 47. præcipuè art. 8. Dicimus ergo legem non consistere in actu illo judicij practici intellectûs, qui antecedit electionem. Ratio est, quia ut suprà dicebamns ad legem pertinet præcipere: Sed judicium de aliquo faciendo salvatur sine præcepto: Ergo lex non pertinet essentialiter ad actum judicij qui antecedit electionem, sed ad actum imperij qui electionem subsequitur.

Confirmatur: De ratione legis eſt obligare ſubditum ad aliquid agendum, ut patet ex ſuprà dictis: Sed in judicio intellectûs practici non includitur hæc obligatio, nam optimè ſtat Principem judicare eſſe conveniens ut ſubditus aliquid operetur, taleque judicium innoteſcere ſubdito, & tamen ex vi illius non obligari, dum non accedit intimatio quâ ei præcipitur ut illud operetur: Ergo lex non conſiſtit eſſentialiter in actu judicij practici, antecedente electionem, ſed in actu imperij ad illam ſubſecuto, quo Princeps ordinat ſubditum ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando.

20. Dixi autem, *vel potiùs in aliquo per ipſum conſtituto*, quia licèt lex conſtituatur per ipſum actum imperij, in eo tamen non conſiſtit formaliter, ſed in aliquo ab imperio formaliter diſtincto, & ab ipſo originato, nimirum in quodam dictamine aut verbo practico ipſius actûs imperij, ut docet Conradus hîc art. 1. dicens: *Lex eſt aliquid rationis ſicut dictamen ejus, ab ipſa & in ipſa exiſtens ſubjectivè tanquam terminus actûs intelligendi practici, ſcilicet imperij.* Et infrà circa ſolutionem ſecundi: *Lex* (inquit) *pertinet ad actum rationis practicæ, tanquam ejus dictamen & verbum practicum.*

21. Id etiam colligitur ex D. Thoma hîc art. 1. ad 2. ubi ait quod ſicut in operationibus externis eſt diſtinguere operationem & operatum per ipſam, ſicut ædificatum ab ædificatione diſtinguitur; ita in actibus intellectûs tam practici quàm ſpeculativi diſtinguntur actio & terminus productus per illam, ut in intellectu ſpeculativo terminus primæ operationis eſt definitio, ſecundæ verò eſt enuntiatio, & tertiæ argumentatio: in practico autem ſunt propoſitiones & dictamina practica, quæ fiunt per actiones practicas intellectuales, de quorum numero eſt lex, quæ eſt quoddam conſtitutum per actum rationis, nimirum quoddam dictamen practicum, ſeu verbum dictatum per actum imperij.

22. Ratio etiam id ſuadet: Lex enim habet ſe ad intellectum & ejus actum, ſicut idea ſe habet ad intellectum artificis & artem, utraque enim eſt menſura, regula, & exemplar; illa quidem morum, iſta verò rerum per artem faciendarum: Sed idea eſt terminus mediâ arte in intellectu productus: Ergo & lex erit terminus medio imperio productus, & verbum practicum illius.

23. Confirmatur: Lex eſt in intellectu Principis non tantùm ſubjectivè, ſed etiam objectivè, tanquam cognitum in cognoſcente, Princeps enim dum legem profert, ad eam attendit, & ipſam cognoſcit: Ergo non eſt actus intellectûs practici, ſed potiùs ipſum verbum practicum, & terminus conceptionis practicæ, & imperij, quo Princeps ſubditos ordinat ad aliquid faciendum.

ARTICVLVS II.

Virum de ratione legis ſit, quod ad commune bonum ordinetur, quod ſit perpetua, & quod pro communitate feratur?

§. I.

Triplici concluſione hæc triplex difficultas reſolvitur.

24. DIco primò: De ratione legis eſt, quod ſit propter bonum commune. Ita docuit Plato lib. 1. de legibus, ubi ait, *leges condendas eſſe publicæ pacis gratiâ*, & Cicero, qui ſimiliter lib. 1. de legibus dicit *conſtituendas eſſe leges publicæ ſalutis causâ.* Idem docet Iſidorus lib. 5. Etymologiarum, ubi ait quod *lex eſt nullo privato commodo, ſed pro communi utilitate civium conſcripta*, juxta illud duodecim Tabularum, *Salus populi, ſuprema lex eſto.* Item S. Baſilius homil. 12. in principium Proverbiorum, non longè ab initio, dixit leges debere eſſe ad conſequendam in communi bono utilitatem, & non ad privata commoda reſpicientes. Ibidemque addit, in hoc tyrannum à Rege differre, *quòd ille ſua ipſius quomodocumque & undecunque reſpicit, ac tuetur; hic ſubditis conſulere tantùm quærit.* Et Ariſtoteles 8. Ethic. cap. 10. initio: *Tyrannus* (inquit) *ſuam, Rex ſubditorum utilitatem ſpectat.* Demum omnes Theologi & Juriſtæ in eo conveniunt, de ratione & ſubſtantia legis eſſe, ut pro bono communi feratur. Unde lex naturalis tendit de ſe ad bonum commune totius naturæ humanæ; leges divinæ poſitivæ, tendunt omnes ad Dei gloriam, & communem hominum utilitatem, juxta illud Iſaiæ 51. *Lex à me exiet, & judicium meum in lucem populorum requieſcet.* Leges quoque humanæ, tam civiles, quàm Eccleſiaſticæ, referuntur reipſa & omnino referri debent ad bonum commune, & ad illud eſſe utiles; alioquin feruntur invalidè, & verè leges non ſunt; nam poteſtas ferendi leges non eſt data hominibus, ſive à Deo, ſive à Republica, niſi propter bonum commune.

Eandem veritatem demonſtrat S. Thomas hîc art. 2. duplici ratione. Prima ſic breviter ac perſpicuè à Conrado proponitur: Lex eſt in intellectu practico circa illa quæ ſunt ad finem: Ergo debet reduci & regulari per prima principia intellectûs practici: Sed primum principium in practicis eſt ultimus finis & beatitudo: Ergo lex omnis regulari debet & reduci ad ultimum finem ſeu beatitudinem, quæ eſt commune bonum; Unde lex naturalis ordinatur ad beatitudinem naturalem, quæ eſt bonum commune ſibi proportionatum; lex verò ſupernaturalis, ad beatitudinem ſupernaturalem; civilis autem ordinat cives in beatitudinem politicam civitatis aut regni, quæ eſt bonum ſibi proportionatum, maximèque in tranquillitate & pace Reipublicæ conſiſtit. 25.

Dices contra hanc rationem: Lex eſſentialiter pertinet ad intellectum, ut articulo præcedenti oſtendimus: Ergo non reſpicit bonum commune ut ultimum finem. Conſequentia videtur manifeſta, ultimus enim finis non reſpicitur niſi à voluntate, cùm ſit ejus objectum. 26.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: Non reſpicit ultimum finem, ſub ratione boni, concedo, ſic enim pertinet ad voluntatem. Sub ratione veri, dirigendo ſcilicet & imperando in ordine ad illud, nego conſequentiam, hoc enim proprium eſt intellectûs.

Secunda ratio D. Thomæ eſt: Lex ordinat hominem ad debitum finem illius: Sed debitus finis hominis eſt felicitas ſeu bonum commune: Ergo lex eſſentialiter reſpicit bonum commune. Major conſtat ex ratione præcedenti, Minor ſic probatur à D. Thoma. Quælibet pars ex natura ſua ordinatur ad totum, ſicut imperfectum ad perfectum: Sed homo eſt pars totius communitatis perfectæ: Ergo per ſe ordinatur ad totam communitatem: At hæc tota communitas per ſe or- 27.

dinatur ad ſuam felicitatem & commune bonum, A cùm reſpiciat illud ut propriam perfectionem ſibi proportionatam, & finem ſibi proprium: Ergo de primo ad ultimum, homo ordinatur ad bonum commune, illudque ex propria natura reſpicit.

28. Demum ſuaderi poteſt concluſio hoc diſcurſu: Poteſtas legiſlativa, quæ eſt in Principe, reſpicit eſſentialiter bonum commune: Ergo & lex. Conſequentia patet, nam actus cujuſcumque potentiæ non poteſt exire à ratione formali potentiæ cujus eſt actus. Antecedens probatur: Omnis poteſtas condendi leges, quæ eſt in Principibus, vel eſt à Deo, vel à populo: Si à Deo, conſtat omnem conferri propter bonum commune, cùm B Deus tale bonum præcipuè intendat. Si à populo, idem patet, nam ſicut illam conferunt omnes, ita eo fine & animo conferunt, ut ad publicum ipſorum bonum exerceatur, non verò ut ad privatum ipſius Principis commodum referatur. Unde in Concilio Toletano 8. cap. 10. præcipitur, *ut qui eligetur in Regem, juret non proſpicere proprii jura commodi, ſed providere patriæ, gentique ſuæ.*

Confirmatur: Inter cauſam efficientem ſeu moventem, & finalem, debet eſſe proportio: Atqui leges non conduntur niſi ab iis qui præſunt multitudini, quique ſunt ſuperiores quolibet particulari homine, in ea multitudine contento: Ergo in bonum commune totius multitudinis dirigi debent. C

Dico ſecundò, de ratione legis eſt, eſſe ſtabilem & permanentem, ac durare & obligare quoadusque revocetur, ſubindeque eſſe aliquo modo perpetuam.

29. Colligitur ex cap. ultimo *de officio legati*, ubi dicitur ſtatutum legati habere vim legis & perpetuò durare. Unde Doctores communiter hoc diſcrimen ponunt inter præceptum ab homine datum, per modum præcepti perſonalis, & latum per modum legis ſeu conſtitutionis, quòd purum præceptum expirat per mortem præcipientis l. *Mandatum*, Cod. *Mandati*, non verò lex, ſeu ſtatutum, quia lex non moritur, ut notant Abbas & alij in caput *Irrefragabili*, §. *Cæterùm*, de offi- D cio Ordinarij.

30. Patet etiam hæc veritas inductione, nam lex æterna, cùm in mente divina exiſtat, perpetua eſt & immutabilis. Similiter lex naturalis, quæ participatio eſt æternæ, perpetuò durat. Lex etiam divina, tam vetus, perpetua fuit, conſtanter omnes obligando uſque ad adventum Chriſti; quàm nova, quæ duratura eſt uſque in finem mundi: Ergo etiam leges humanæ, quæ imitari debent, quoad fieri poteſt, naturalem & æternam, ex quibus deducuntur, debent eſſe permanentes & ſtabiles, ut ſint convenientes humanæ gubernationi communitatis, quæ poſtulat ſtabilitatem & uniformitatem. Unde leges dicuntur eſſe quaſi fundamenta Reipublicæ, quibus nixa hæret, & veluti vincula & funiculi, quibus conſtricta, firma, ac fixa in cæpto bono perſeverat. Hinc Cicero orat. pro Cluentio, leges, nervos ac ſanguinem Reipublicæ appellat, aitque quod ſicut corpora noſtra ſine ſanguine & nervis ſubſiſtere nequeunt, ita nec Reſpublica ſine legibus. E

31. Porro triplici reſpectu lex perpetua dicitur: Primò reſpectu ferentis, quia durat, illo licèt amoto, vel mortuo; non enim expirat lex per mortem ejus à quo fuit lata, ut dicitur cap. ultimo *de officio legati*, ſuprà citato; alioquin magna fieret in Republica legum humanarum mutatio non ſine magno ipſius detrimento. Secundò reſpectu eorum quibus imponitur lex, quia non ſolùm præſentes obligat, ſed etiam quotquot erunt impoſterum partes illius communitatis. Tertiò, reſpectu ipſius legis, quia talis eſt, ex intentione & modo quo fertur, ut ſemel lata, ſemper duret, donec vel abrogetur, vel ejus materia ita mutetur, ut juſta eſſe deſinat.

Dico tertiò, lex debet ferri pro tota cõmunitate. 32.

Patet hæc concluſio, nam in hoc differt lex à præcepto, quòd præceptum uni, lex omnibus imponitur, quatenus illud ad privatam directionem partis, hæc ad publicam gubernationem Reipublicæ ordinatur. Unde l. 1. ff. *de legibus*, ſic dicitur: *Lex eſt commune præceptum*. Et l. *Iura*, eodem titulo: *Iura non in ſingulas perſonas, ſed generaliter conſtituuntur* Et l. *Leges ſacratiſſimæ* C. eodem titulo: *Leges ſacratiſſimæ, quæ conſtringunt hominum vitas, ab omnibus intelligi debent, ut univerſi, præcepto earum manifeſtius cognito, vel inhibita declinent, vel permiſſa ſectentur.*

Ratio etiam ſuffragatur, Tum quia lex eſt prin- 33.
cipalis actus prudentiæ politicæ, vel regalis, quæ per ſe primò reſpicit bonum totius Reipublicæ, vel communitatis. Tum etiam, quia lex debet eſſe perpetua, ut concluſione præcedenti declaravimus: At nulla perſona eſt perpetua pro ſtatu præſenti, pro quo maximè leges neceſſariæ ſunt: Ergo lex non imponitur uni privatæ perſonæ, ſed communitati, quæ perpetua eſt, quatenus durat per continuam ſucceſſionem.

Hanc doctrinam confirmat univerſalis legum 34.
inductio: nam lex æterna ad omnes creaturas legis capaces ſe extendit; lex naturalis, quæ æternæ legis participatio quædam eſt, omnes ligat, lex poſitiva divina, tam vetus, quàm nova, pro capacitate perſonarum, earumque exigentia, ad omnes lata eſt: Ergo eadem ratio eſt de quavis alia lege.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Multæ ſunt leges, quæ privatum bo- 35.
num reſpiciunt, ut lex naturalis de tuenda propria vita, lex eleemoſynæ, lex correctionis fraternæ, lex confeſſionis ſacramentalis, quæ ſalutem ſupernaturalem pœnitentis reſpicit, & idem eſt de legibus aliorum Sacramentorum. Demum privilegium veram habet rationem legis, dicitur enim privata lex in cap. *Privilegium* diſt. 3. & tamen reſpicit bonum particulare alicujus perſonæ, illius ſcilicet in cujus favorem conceditur: Ergo non eſt de ratione legis ad bonum commune ordinari.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando 36.
Conſequentiam, nam aliud eſt loqui de materia proxima circa quam verſatur lex, aliud de motivo formali propter quod verſatur circa talem materiam; cùm enim lex ſit regula humanorũ actuum, ſicut in actibus humanis illa duo diſtinguimus, ita in lege ea diſtinguere debemus. Lex ergo naturalis de tuenda propria vita, reſpicit bonum privatum perſonæ particularis, ut materiam proximam circa quam verſatur, habet tamen bonum commune pro motivo, quod per ſe primò reſpicit; cùm enim quilibet homo ſit pars naturæ humanæ, & pars per ſe ordinetur ad totum, ſicut imperfectum ad perfectum, fit quod bonum cujuſlibet hominis in particulari per ſe ordinetur ad

bonum

bonum totius naturæ humanæ; unde author & conservator totius naturæ, cujus interest respicere tale bonum, rectè præcipit, ut quilibet conservet propriam vitam, ut conservetur bonum totius naturę, quod non nisi in individuis potest subsistere. Idem cum proportione dicendum de aliis præceptis in objectione recensitis, nam licèt præceptum eleemosynæ, & correctionis fraternæ, respiciant bonum privatum particularis personæ, ut materiam proximam, tamen id totum ordinant in bonum commune, ad quod pertinet ut pauperes alantur, ne pestes aut furta grassentur in Republica, & quod vitia emendentur, quæ sunt contra bonum commune naturæ rationalis. Similiter licèt leges sacramentorum, & aliæ supernaturales, ad bonum particulare ordinentur, ut ad materiam proximam, hoc tamen totum est in ordine ad bonum commune, quod per se primò respiciunt; ordinantur enim ad cultum Dei ultimi finis, & ad perducendos homines, qui illis legibus utuntur, ad Deum ultimum finem supernaturalem, qui est bonum commune totius naturæ humanæ, ut ad illum elevatæ, non quidem communitate generis aut speciei, sed communitate finis in quo omnes homines communicant, ut ait D. Thomas hîc art. 2. ad 2.

37. Ad id quod subditur de privilegio, respondent aliqui, privilegium non habere rationem legis propriè dictæ, sicut nec præceptum, vel sententiã Judicis. Sed quidquid sit de hoc, de quo infrà, hoc dato, consequentia neganda est. Licèt enim privilegium respiciat bonum privatum alicujus personæ, ut materiam proximam, hoc tamen cedit in bonum commune, quod aliqui sint privilegiati, propter strenuè facta in obsequium Reipublicæ, ut alij accendantur ad promovendum bonum commune, per opera studiosa & ardua.

38. Objicies secundò: Leges positivæ exigentes tributa, veræ leges sunt, & tamen non respiciunt bonum commune, imò multoties illud videntur destruere, sed privatam Regis commoditatem: Ergo non est de ratione legis, quod bonum commune respiciat.

39. Respondeo, leges tributorum respicere privatam Regis commoditatem, ut materiam proximam, sed hanc ordinare ad Reipublicæ fœlicitatem, ut nimirum Rex per vectigalia thesaurum acquirat, quo Respublica in bello defendatur, & in pace conservetur.

40. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Lex vetus duravit solùm usque ad adventum Christi, & multæ sunt leges humanæ, quæ successu temporis mutantur: Ergo non est de ratione legis quod sit perpetua: præsertim si sermo sit de legibus humanis, quia homines legem ferentes, cùm sint mortales, non possunt obligare in perpetuum.

41. Respondeo, legem veterem fuisse perpetuam pro eo statu pro quo lata fuit, nam quandiu per Evangelicam, ad quam ut ad perfectiorem disponebat, revocata non fuit, semper obligabat. Quod ut meliùs percipiatur, Notandum est, quod perpetuitas quæ legi adscribitur, non est positiva, scilicet quæ semel lata, nunquam mutari possit, sed negativa, ut quandiu consuetudine, vel consensu & voluntate Principis non revocatur, semper obligandi vim obtineat; hæc enim perpetuitas sufficit ad distinguendam legem à præcepto, quod non modò negativè, sed etiam positivè temporale est, durans tantùm ad vitam præcipientis, nisi expressè confirmetur ab habente potestatem. Ex quo patet, quod leges etiam humanæ ex natura sua sunt perpetuæ, tametsi successu temporis voluntate Principis revocari possint.

Nec obstat quod homines legem ferentes sint mortales, nam leges Ecclesiasticæ feruntur authoritate Christi, qui non moritur, & hanc potestatem contulit Ecclesiæ: Civiles verò feruntur authoritate Reipublicæ, quæ similiter non moritur; nam illa jus suum transtulit in eos quos constituit gubernatores & legislatores.

Objicies quartò contra tertiam conclusionem: 42. In jure Canonico distingunt Canones legem privatam à publica, & hanc quidem volunt imponi communitati, illam verò privatæ personæ, Cod. *licet*, de Regularibus, & Cod. *Duæ sunt*, 19. quæst. 2 Idemque traditur in jure Civili. Nam Institut. *de jure naturali, gentium, & civili*, §. *sed & quod*, dividuntur leges Principis, in generales, quæ omnes tenent, & personales, *quæ nec ad exemplum trahuntur, quoniam non hoc Princeps vult. Nam quod alicui ob meritum indulsit, vel si quam pœnam irrogavit, vel si cui sine exemplo subvenit, personam non transgreditur*: Ergo de ratione legis non est, quod feratur pro totâ communitate.

Respondeo Canones citatos, per legem privatam, intelligere votum ex speciali inspiratione Spiritus Sancti factum, vel ipsam inspirationem, quæ lex impropriè dicitur & analogicè, eò quòd scribatur in corde, & impellat, vel obliget, ut lex. Instituta verò loco citato, per legem personalem intelligunt eam, quæ fertur in favorem aut in pœnam alicujus personæ, & successorum: vel cujus executio ad illam pertinet. Sed non negant fieri communitati respectivè, id est pro illis, ut membris communitatis, & in commune bonum, saltem mediatè, quatenus, ut jam suprà dixi, expedit communi bono merita aliquorum & excellentiam privilegiis donari, ut alij accendantur ad bonum Reipublicæ promovendum per opera ardua & studiosa.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur, hæc tria, præceptum, sententiam, & privilegium, non habere veram rationem legis. Triplex enim inter simplex præceptum & legem reperitur differentia. In primis enim licèt præceptum possit imponi toti communitati, hoc tamen non exigit necessariò, sed potest imponi personæ particulari; lex verò semper communitatẽ personarum respicit necessariò, ut in tertia conclusione ostensum est. Secundò, præceptum expirat morte vel amotione imponentis, etiam si absolutè & sine limitatione imponatur, lex autem non expirat morte legislatoris, cùm ex natura sua perpetua sit, ut in secunda conclusione declaravimus. Tertiò, præceptum potest imponi à quocunque superiori, lex verò ferri nequit nisi ab eo qui à Deo vel à Republica habet potestatem legislativam. 43.

Similiter sententia differt à lege, licèt aliquid de illa participet; Lex enim est ipsa ordinatio superioris, sententia verò potiùs est applicatio & executio legis circa privatam personam & eventum, quàm legis impositio. Unde D. Thomas infrà quæst. 96. art 1. ad 1. sic ait: *Dicuntur etiam*

quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt sententiæ, quæ pro jure habentur. Participat verò aliquid de lege, inquantum habet perpetuitatem, sicut illa, nec expirat morte aut amotione ferentis sententiam. Cujus ratio est, quia sententia habet vigorem in virtute legis, & sic est perpetua, sicut illa. Verum est tamen, quod ad ferendam sententiam non requiritur suprema potestas legislativa Principis, sed inferior Judex, per authoritatem derivatam ab illo, potest eam ferre, ut ex usu constat. Et ratio est, quia sicut in artificialibus disponere formam domûs pertinet ad architectum, applicare tamen illam inducendo eam in aliquam singularem materiam, dolando scilicet ligna & aptando lapides, spectat ad inferiores artifices: sic in moralibus, ad Principem, qui est architectonicus regiminis, pertinet disponere formas legum ad bonum commune procurandum; applicare verò illas ad singulares casus & personas, ad particulares Judices attinere potest.

Demum lex à privilegio differt, quia lex semper respicit pluralitatem personarum, & bonum commune Reipublicæ; privilegium autem potest respicere particularem personam, & illius bonum particulare. Unde privilegium ex Isidoro lib. 5. Etymol. cap. 8. dicitur quasi privata lex, seu lex privatorum. Convenit autem cum lege in hoc quod est perpetuum, sicut illa. Quia verò exemptionem à lege, seu exceptionem legis, solùm facere potest ille qui legem condere potest, hinc fit quod privilegium in concedente, supremam potestatem legislativam requirat, sicut ipsa lex in condente.

ARTICVLVS III.

Apud quos resideat potestas legislativa?

44. DIco primò, condere legem civilem, solùm pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui curam habet multitudinis; sive sit unus, ut in imperio monarchico; sive sint multi, ut in imperio democratico. Ita D. Thomas hîc art. 3. ubi rationem affert, quia lex primò & principaliter ordinatur ad bonum commune, ut art. præcedenti ostensum est: Sed ordinare aliquid in bonum commune, pertinet ad communitatem, vel ad eum qui ejus curam habet; quia sicut pars respicit bonum particulare ut finem sibi proportionatum & proprium, ita tota communitas bonum commune: Ergo condere leges civiles, solùm pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui præest multitudini & habet curam illius.

Dices, Conditor legis debet esse superior ei quem lege suâ obligat: Sed Respublica non est superior sibi: Ergo non potest condere leges quæ ipsam obligent.

45. Respondeo, Rempublicam dupliciter posse considerari, uno modo quatenus gerit vices Dei, à quo omnis potestas ferendi leges descendit, juxta illud Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt:* alio modo ut est gubernabilis in ordine ad bonum commune. Primo modo considerata, est legislativa, secundo autem modo spectata, est susceptiva legis; quia primo modo est quodâmodo superior ad seipsam secundo modo considerata, quod sufficit ut sit legislativa. Potestque id explicari & illustrari exemplo satisfactionis Christi Domini, nam in Christo idem est suppositum quod satisfacit, & cui exhibetur satisfactio, sed satisfacit, inquantum humanum, & sit ei satisfactio inquantum divinum, sicque est superius ad seipsum primo modo consideratum. De quo fusiùs in Tractatu de Incarnatione.

Ex his intelliges, potestatem legislativam immediatè & jure naturæ residere in communitate, in Rege verò, aut quolibet alio habente potestatem condendi leges, mediatè solùm & jure humano: cùm enim potestas condendi leges civiles, non possit commodè à tota communitate exerceri per seipsam, transferri solet ad unum, qui sit caput morale communitatis, & Princeps supremus reliquorum omnium, si monarchicum regimẽ instituatur; vel in paucos, & optimos, si aristocraticũ: vel in plures, & plebeios, si democraticũ. 46.

Sed advertendum est, tale jus dupliciter transferri à Republica in alium, proximè scilicet & remotè; proximè, quia aliquando Respublica immediatè eligit aliquem ad supremum regimen; remotè verò, ut quando aliquem eligit in Regem, pro se & suis successoribus; tunc enim in successores dicitur transferre remotè suam potestatem, quia non immediatè eligit illos, sed mediante illorum progenitore. 47.

Dices, Apostolus ad Roman. 13. ait: *Non est potestas nisi à Deo, & qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*: Ergo Reges & Principes habent potestatem legislativam immediatè à Deo, non verò à communitate seu Republica. 48.

Confirmatur: Si Reges acciperent suam potestatem à regno, sequeretur regnum esse supra Regem: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud.

Ad instantiam respondeo, verba illa Apostoli significare solùm potestatem Regum & Principum esse à Deo in radice, quatenus Deus, qui est author naturæ, & omnium bonorum naturalium, dedit hominibus potestatem & jus submittendi se alteri, & constituendi sibi superiores. 49.

Ad confirmationem nego sequelam, Reges enim suppositâ electione purè & simpliciter monarchicâ, fiunt superiores regno, licèt ab ipso regiam potestatem accipiant, quia scilicet regnum ei se liberè subjecit. Quemadmodum, quando quis alteri se liberè subjicit, aut vendit in servum, fit illi inferior, quamvis potestas quam hero tradit, oriatur ab ipsius voluntate.

Dico secundò, in Ecclesia Catholica esse potestatem condendi leges, quibus omnes fideles obligentur. 50.

Hæc conclusio est certa de fide, & definita in Concilio Constantiensi, ubi proscribitur error Wiclephi talem potestatem Ecclesiæ denegantis; constatque ex traditione Ecclesiæ, quæ à temporibus Apostolorum usque nunc, in omnibus Conciliis aliquas leges & canones statuit, ad componendos mores fidelium.

Ratio etiam suffragatur: Nam, ut suprà dicebamus, in omni Republica bene instituta, est potestas imperandi quæ utilia sunt ad ejus conservationem, & prohibendi quæ sunt nociva: Sed Ecclesia est Respublica Christiana rectè instituta à Christo: Ergo illi non deest facultas condendi leges necessarias vel utiles ad componendos fidelium mores. Quamvis enim dederit Christus suis fidelibus legem Evangelicam, hæc tamen lex multa continet in universali, quæ debent determinari per legem Ecclesiasticam, vel quantùm ad modum, vel quantùm ad tempus, ut constat in præceptis de receptione sacramentorum. 51.

Dico tertiò, poteſtatem condendi Canones & leges Eccleſiaſticas, apud Summos Pontifices, & Concilia legitimè congregata reſidere.

52. Prima pars patet ex illo Matth. 16. *Quodcunque ligaveris ſuper terram &c.* Ubi Chriſtus Dominus immediatè per ſeipſum contulit D. Petro & ejus ſucceſſoribus poteſtatem regendi Eccleſiam: Sed præcipuum vinculum regiminis eſt lex: Ergo immediatè contulit illi poteſtatem condendi leges. Similiter Joan. 21. Chriſtus verbis illis *Paſce oves meas*, D. Petro & ſucceſſoribus ejus contulit poteſtatem paſtoralem, quæ eſt poteſtas regendi Eccleſiam, & condendi leges ad ejus regimen neceſſarias. Unde hoc verſatur diſcrimen inter Summos Pontifices & Principes ſæculares, quòd iſti, ut ſuprà dicebamus, à Republica poteſtatem legiſlativam recipiunt, illi verò eam non habent ab Eccleſia, ſed à Chriſto immediatè. Unde in cap. *Novit*, de judiciis, ſic loquitur Pontifex de pontificia authoritate: *Cùm non humanæ conſtitutioni, ſed divinæ innitatur; quia poteſtas noſtra non ex homine, ſed ex Deo eſt.*

53. Quod verò etiam apud Concilia legitimè congregata reſideat authoritas condendi leges Eccleſiaſticas, manifeſtum eſt, quia illa Concilia repræſentant totam Eccleſiam, in qua, ut præcedenti concluſione oſtendimus, eſt poteſtas condendi leges quibus fideles obligentur. Unde in Concilio Apoſtolorum, quod primum omnium fuit, hæc lex lata eſt, Act. 15. *Vt abſtineatis vos ab immolatis ſimulacrorum, & ſanguine, & ſuffocato, & fornicatione.*

54. Epiſcopi etiam poſſunt in ſuis Diœceſibus quas expedire judicaverint leges condere, quæ conſtitutiones ſynodales, vel ſtatuta Epiſcoporum appellantur, hocque etiam extra Synodum, ut colligitur ex cap. *Si quis* de majorit. & obed. Capitula verò Eccleſiarum, licèt aliqua decreta, quæ & actus capitulares vocantur, efficiant, ſtatuta tamen aut leges condere nequeunt, ſine conſenſu aut commiſſione Epiſcopi aut Papæ. De quo vide Sylveſtrum verbo *Lex*, quæſt. 4. Similiter Prælati Religionum habent quidem jus præcipiendi, ſed non leges condendi, quod tantùm penes Congregationes generales, ſeu Capitula generalia reſidet.

ARTICVLVS IV.

Vtrum promulgatio ſit neceſſaria, & eſſentialis legi?

§. I.

Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur.

55. DIco primò, ut lex obliget in actu ſecundo, aliqualis ejus promulgatio neceſſariò requiritur. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hîc art. 4. ubi ſic diſcurrit: Lex ſe habet per modum regulæ & menſuræ actuum humanorum, quam homines ſequi debent, eique ſuas actiones conformare: Sed id præſtare nequeunt, niſi eis lex innoteſcat, neque lex eis poteſt innoteſcere, niſi per promulgationem: Ergo ut lex obliget, aliqualis ejus promulgatio neceſſariò requiritur.

56. Confirmatur: Lex ſuâpte naturâ eſt quid dirigens & illuminans, ut conſtat ex dictis art. 1. At quod domi latet, & eſt in pectore Legiſlatoris reconditum, non poteſt dirigere & illuminare: Ergo lex nondum cognita non poteſt officium legis exercere, & obligare ſubditos in actu ſecundo. Unde l. *leges* Codice de legibus, ſic dicitur: *Leges ſacratiſſimæ, quæ conſtringunt hominum vitas, intelligi ab omnibus debent.*

Confirmatur ampliùs, quia cùm voluntas non poſſit ferri in incognitum, ſequeretur homines obligari ad impoſſibile, ſi tenerentur legem ſervare ante ſufficientem illius promulgationem.

57. Advertendum tamen eſt, me ex induſtria in concluſione dixiſſe, ut lex obliget in actu ſecundo, *aliqualem ejus promulgationem* neceſſariò requiri; quia promulgatio non requiritur æqualiter in omnibus legibus, ſed diverſimodè, juxta naturam cujuſlibet; nam ut omittamus legem æternam & naturalem, de quibus ſuo loco dicemus, lex divina poſitiva non eget tam ſolemni promulgatione, ſicut lex humana; aliquando enim lex divina promulgatur ſolâ internâ revelatione, ut multis Prophetarum contigit; aliquando per ſolam externam propoſitionem, factam à Deo, ſine aliqua ſolemnitate, quâ ratione Chriſtus Dominus promulgavit ſuam legem Apoſtolis; aliquando verò per aliqua ſigna externa, cum ſolemnitate quadam; & hoc modo lex Moſaïca promulgata fuit in monte Sina, & lex Evangelica in die Pentecoſtes. Lex tamen humana, ſemper debet promulgari per ſigna externa, cum aliqua ſolemnitate, & ſic obtinuit uſus tam in Republica ſæculari quàm Eccleſiaſtica. Ratio verò hujus differentiæ eſt, quia cùm Deus legis divinæ inſtitutor, ſit ſupremus Dominus ſimpliciter & omnibus modis, poteſt modo quo voluerit intimare legem & obligare ad ejus obſervantiam: homo verò qui non habet tam ſupremum dominium, id non poteſt, ſed cùm agat veluti duplicem perſonam, publicam ſcilicet & privatam, Princeps ſic debet proponere legē, ut ex modo proponendi ſignificet ſe proponere illam ut Principem condentem legem, & non ut particularem perſonam: hoc autem non fit niſi adhibitâ aliquâ ſolemnitate publicâ, id ſignificante: Ergo lex humana ſemper promulgari debet per ſigna externa cum aliqua ſolemnitate. Utrum verò ſufficiat ad hujuſmodi ſolemnem promulgationem quod denuntietur in curia Principis, an verò requiratur quod denuntietur in ſingulis provinciis regni, diœceſibus, aut civitatibus, dicemus infrà diſp. 4. cùm de lege humana agemus.

Dico ſecundò, promulgatio non eſt de eſſentia legis, aut ratio formalis illius, ſed duntaxat conditio neceſſariò requiſita, ut actualiter obliget ſibi ſubditos. Eſt contra Medinam, Montezino, Vazquem, & alios, exiſtimantes promulgationē eſſe de eſſentia legis, & rationem ejus formalem ingredi. Pro qua ſententia Andreas Duvallius citat S. Thomam hîc art. 4. ſed immeritò, cùm S. Doctor ibidem oppoſitum doceat, ut conſtabit ex mox dicendis.

58. Probatur ergo primò concluſio ex D. Thoma hîc art. 4. ubi aſſerit promulgationem eſſe applicationem legis ad illos qui per illam obligantur: Sed applicatio alicujus rei ſupponit rem jam conſtitutam in ſua ratione formali: Ergo promulgatio ſupponit legem jam conſtitutam in ſua ratione formali, & ſic non eſt ratio formalis illius, ſed duntaxat conditio neceſſariò requiſita ut actualiter obliget.

59. Confirmatur: Ita ſe habet, ut ait S. Doctor, promulgatio legis ad legem, ſicut applicatio men-

ſuræ ad menſuratum : Sed applicatio menſuræ ad menſuratum, ſupponit menſuram in ſua ratione formali conſtitutam, ut patet inductione in omnibus menſuris : Ergo etiam promulgatio legis, eam ſupponit in ſua ratione formali conſtitutam, ſubindeque ejus eſſentiam vel rationem formalem non ingreditur.

60. Probatur ſecundò concluſio ratione : Lex eſt actus prudentiæ exiſtentis in Principe, ut conſtat ex dictis art. 1. Sed tota ratio formalis hujus actûs ſalvatur ante actualem promulgationem factam ſubditis : Ergo & tota eſſentia legis. Probatur minor : Actus prudentiæ eſt actus intellectûs practici dictantis aliquid eſſe faciendum : Sed ante actualem promulgationem ſalvatur hujuſmodi dictamen : Ergo &c.

61. Probatur tertiò : Lex in pectore Legiſlatoris recondita, nondum promulgata, apta eſt ad inducendam obligationem : Sed talis aptitudo ſufficit ad eſſentiam legis, nam res per aptitudinem & actum primum, ut docent Philoſophi, definiuntur, & non per actum ſecundum, qui modò eſt, modò verò non eſt : Ergo tota eſſentia & definitio legis ſalvatur, ante ipſius promulgationem.

62. Ut iſta concluſio magis illuſtretur, & Adverſariorum argumenta faciliùs dilui poſſint : Notandum primò, conditionem requiſitam ad aliquam rationem formalem eſſe in duplici differentia. Alia enim eſt purè accidentalis, & merè extrinſeca, quæ proinde à Deo ſuppleri poteſt, ſicut approximatio agentis ad paſſum. Alia eſt intrinſeca & eſſentialis, quæ à Deo ſuppleri non poteſt, & modus intrinſecus vocari ſolet, qualis eſt apprehenſio ſeu cognitio in objecto voluntatis, bonum enim eſt ratio formalis talis objecti, apprehenſio verò eſt conditio, adeò tamen neceſſaria, ut bonum non poſſit, etiam de potentia abſoluta, terminare actum voluntatis, niſi ſit apprehenſum, juxta illud Auguſtini : *Inviſa amare poſſumus, incognita nequaquam.* Cùm ergo dicimus in concluſione, promulgationem eſſe conditionem neceſſariò requiſitam, ut lex obliget in actu ſecundo, loquimur de conditione hujus ſecundi generis, ſeu intrinſeca & eſſentiali, non verò de purè extrinſeca & accidentali.

63. Notandum ſecundò, quod ſicut in calore ignis duo poſſumus conſiderare, nempe quod ſit calefactivus, & quod actu calefaciat : primum autem convenit illi eſſentialiter, ſecundum verò accidentaliter ; primum antecedenter ad actualem applicationem, ſecundum non niſi poſt illam : ſic in lege conſiderare poſſumus, & quod ſit obligativa in actu primo, ut ita dicam, & quod actualiter obliget. Primum eſt illi eſſentiale, eique convenit ante actualem promulgationem, ſecundum accidit ei, cùm ſit actus ſecundus reſpectu primi, & non convenit ei, niſi poſt promulgationem. Dicimus ergo in concluſione, quod ſicut applicatio non eſt ratio formalis, neque conditio ut calor ignis ſit calefactivus, bene tamen eſt conditio ut actu calefaciat : ita promulgatio non eſt ratio formalis, imò nec conditio ut lex ſit obligativa in actu primo, ſubindeque non ingreditur illius eſſentiam, ſed totam illam ſupponit, ſicut applicatio caloris, ſupponit totam eſſentiam caloris, eſt tamen conditio ut actualiter obliget ſibi ſubditos ; cum hac differentia, quod applicatio caloris poſſit ſuppleri à Deo, quia eſt tantùm conditio accidentalis ; promulgatio verò non poteſt ſuppleri à illò, quia eſt conditio eſſentialiter requiſita, cùm requiratur per modum propoſitionis objecti voluntatis, quæ cùm ſit appetitus rationalis, id eſt ſequens ductum rationis & cognitionem intellectûs, non poteſt ferri in incognitum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

64. OBjicies primò contra primam concluſionem : Ad revocationem legis non requiritur promulgatio : Ergo nec ad ejus conſtitutionem.

Reſpondent aliqui, negando conſequentiam & paritatem, quia (inquiunt) plura requiruntur ad conſtruendum, quàm ad deſtruendum. Sed hæc ſolutio diſplicet, nam licèt ut plurimum plus requiratur ad ædificationem, quàm ad deſtructionem, hoc tamen non ſemper eſt verum, ſed contingit aliquando, totum quod requiritur ad conſtitutionem, requiri ad deſtructionem ; maximè quando modus deſtructionis eſt ejuſdem rationis ac modus conſtitutionis, ut contingit quando una lex revocatur per aliam. Imò contingere poteſt, id quod ſufficit ad conſtitutionem, non ſufficere ad deſtructionem, ut patet in matrimonio, in quo conſenſus utriuſque conjugis ſufficit ad conſtitutionem matrimonii, non verò ad ejus diſſolutionem. Unde meliùs reſpondetur, negando Antecedens, dum enim lex non revocatur per ſolemnem promulgationem, cenſetur moraliter perſeverare cum ſua prima & legitima promulgatione, & conſequenter obligare in actu ſecundo ; ſicut dum valor monetæ non revocatur revocatione ſolemni, intimatâ ſubditis, moraliter loquendo cenſetur manere, ut conſtat ex uſu.

65. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem : Gratianus cap. *In iſtis* diſt. 4. ſic ait : *Leges inſtituuntur, cùm promulgantur :* Ergo ante promulgationem non ſunt, ſubindeque promulgatio pertinet ad rationem formalem earum.

Confirmatur ex D. Thoma hîc art. 4. dicente quod ut lex virtutem habeat obligandi, neceſſe eſt ut promulgetur : Ergo ante promulgationem non habet rationem formalem legis. Conſequentia patet, quia ad rationem formalem legis pertinet vis ad obligandum, unde lex à ligando dicitur, ut idem S. Doctor art. 1. aſſerit.

66. Confirmatur ampliùs, quia in definitione legis quam tradit S. Thomas hîc art. 4. ad calcem corporis articuli ingreditur promulgatio, ut conſtabit ex infrà dicendis : Ergo illa pertinet ad rationem formalem legis, nam definitio debet explicare rationem formalem rei, ſicut explicat illius eſſentiam.

Ad objectionem reſpondeo authoritate illâ Gratiani ſolùm probari, quod per promulgationem ſolùm inſtituuntur leges completè, tanquam per conditionem, quantùm ad vim obligandi in actu ſecundo, non verò tanquam per rationem formalem & quidditativam.

Ad primam confirmationem ſimiliter dicendum, quod quando D. Thomas ait quod ut lex virtutem habeat obligandi, neceſſe eſt ut promulgetur, ſolùm intendit, legem ante promulgationem non habere vim obligandi in actu ſecundo, quia promulgatio, licèt non ſit de eſſentia legis, aut ratio formalis illius, eſt tamen conditio eſſentialiter requiſita, ut lex actualiter obli-

get ſibi ſubditos, ut in ſecunda concluſione diximus. Unde quando dicitur, quo ut lex habeat vim obligandi in actu ſecundo, requiritur ut promulgetur, ly *ut* reduplicat tantùm conditionem intrinſecam, non verò rationem formalem; ſicut quando dicitur quod ut bonum habeat vim movendi voluntatem in actu ſecundo, requiritur ut cognoſcatur, illique per intellectum proponatur, particula *ut* exprimit ſolùm conditionem intrinſecam, non verò rationem formalem objecti motivi voluntatis. Ex quo patet ad ſecundam confirmationem, in definitione enim alicujus non ſolùm poteſt ingredi id quod ſe habet ut ratio formalis, ſed etiam id quod ſe habet per modum conditionis intrinſecæ, ſic enim in definitione fidei ingreditur obſcuritas, & in definitione objecti voluntatis, apprehenſio intellectûs. Sic ergo D. Thomas definiens legem, non ſolùm quantùm ad rationem formalem illius, ſed etiam ut eſt in eſſe completo obligandi in actu ſecundo, poſuit in ejus definitione promulgationem, quæ eſt modus intrinſecus illius ut obligantis in actu ſecundo.

67. Objicies tertiò: Si promulgatio non eſſet de eſſentia legis & ratione formali illius, ſed duntaxat conditio, ſequeretur quod ante promulgationem lex humana obligaret ſubditos, quomodocumque eis innoteſceret: Sed hoc dici nequit, ut omnes fatentur: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Si promulgatio non ſit de eſſentia legis, lex humana ante promulgationem habebit totam ſuam eſſentiam & rationem formalem: Ergo quomodocumque illa innoteſcat, obligabit ſubditos, cùm vis obligandi ſit inſeparabilis à ratione formali legis.

Nec valet ſi dicas, quod licèt lex humana ante promulgationem habeat omnem ſuam rationem formalem, deeſt tamen ei applicatio, quæ fit per promulgationem, & ſic non habet vim obligandi. Nam ſemel conſtitutâ lege per ſuam rationem formalem, ſufficienter applicatur per notitiam ejus, quomodocumque habeatur, cùm applicatio ad nihil aliud requiratur, niſi ut lex veniat in notitiam ſubditorum.

68. Reſpondeo, negando ſequelam Majoris, & ad ejus probationem, approbo reſponſionem datam, & ad illius impugnationem dico, quod ut lex humana obliget in actu ſecundo, debet innoteſcere & applicari ſubditis, non per quamcumque notitiam, ſed per notitiam legi humanæ proportionatam: hæc autem ſolùm habetur, cùm Princeps illam proponit, non ut perſona privata, ſed ut perſona publica, ſubindeque cùm eam facit intimare cum aliqua ſolemnitate; unde ſi alio modo innoteſcat, illa notitia non ſufficit ad obligandum.

§. III.

Coroüarium præcedentis doctrinæ.

69. EX dictis colligitur legem ſic rectè definiri à D. Thoma hîc art. 4. in calce corporis articuli: *Lex eſt quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.* Quam definitionem elicit S. Doctor ex quatuor articulis hujus quæſtionis, in quibus totam legis eſſentiam declarat. Nam in primo oſtendit, quod ſit ordinatio rationis. In ſecundo, quod debeat reſpicere bonum commune. In tertio, quod debeat ferri ab eo qui curam habet communitatis. In quarto denique, quod debeat eſſe ab eo promulgata. Nihil verò aliud ad eſſentiam legis requiritur.

Occaſione ſolutionis ad tertium, art. 4. hujus quæſtionis, ubi S. Doctor ait, quod *promulgatio præſens ad futurum extenditur per firmitatem ſcripturæ, quæ quodammodo ſemper legem promulgat*: quærunt hîc aliqui, an ſit de ratione legis, quod ſit ſcriptis mandata?

Sed breviter reſpondeo negativè: Id enim conſtat primò ex Ariſtotele 10. Ethic. cap. ultimo, ubi ſic ait: *Scriptæ ne ſint, an non ſcriptæ leges, intereſſe nihil videtur.* Secundò ex jure civili Inſtit. de jure naturali, gentium, & civili, §. *Sed & quod conſtitutum eſt*, ubi ſic dicitur: *Quodcumque conſtituit Imperator per epiſtolam, vel cognoſcens decrevit, legem eſſe conſtat.* Ubi dividit decretum à ſcriptura, & utrumque legem eſſe affirmat. Tertiò ex jure Canonico: nam in cap. *Conſuetudo* diſt. 1. dicitur *non referre quod lex ſcripturâ an ratione conſiſtat, quoniam ratio legem commendat.* Id demum variis exemplis ſuaderi poteſt: Nam in ſtatu innocentiæ præceptum de non edendo cibo vetito, quod Deus primis parentibus impoſuit, ſcriptum non erat, ut ex capite 2. Geneſis conſtat; & tamen illud veram rationem legis habebat, cùm non tantùm primos parentes, ſed eorum etiam poſteros, ſi in ſtatu innocentiæ permanſiſſent, obligaret. Lex etiam Decalogi, quæ præcepta naturalia (unico dempto, quod eſt de ſabbato obſervando) continet, & quæ propterea in lege naturæ obligabat, non fuit ſcriptis mandata, niſi poſt duorum annorum millia, nempe cùm Moyſes legem illam, quam in duabus tabulis lapideis, digito ſuo Deus conſcripſerat, ſcriptis conſignavit. Similiter lex Evangelica veram haberet rationem legis, tametſi non eſſet ſcriptis mandata, per hoc ſolùm quod verbo tenus eſſet à Chriſto inſtituta & promulgata, & in cordibus hominum, id eſt in eorum memoria, ſcripta maneret, juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in viſceribus eorũ, & in cordibus eorum ſcribam eam.* Quod ponderans Apoſtolus ad Hebræos 8. & 10. aſſerit hanc eſſe prærogativam novi teſtamenti, ut non atramento ſed ſpiritu in cordibus hominum ſcribatur. Unde ut docet D. Thomas 3. part. quæſt. 42. art. 4. Chriſtus Dominus doctrinam & legem ſuam non ſcripto ſed verbo tradidit, eaque multo tempore obligavit, ſpatio ſcilicet octo annorum, antequam litteris mandaretur, ut docent Theophilactus in præfatione in Matthæum, Irenæus lib. 3. contra hæreſes cap. 1. & Chryſoſtomus homil. 1. in Matthæum. Denique conſuetudo vim legis habet, ex communi Juriſconſultorum axiomate, & tamen non ſolet nec debet ſcribi, ſaltem à Legiſlatore, aliàs rationem conſuetudinis non haberet: Ergo non eſt de eſſentia legis, quod ſit ſcriptis mandata.

Verum tamen eſt, quod ad melius eſſe, & ut ſuavis ordo conſtituendi legem obſervetur, oportet illam ſcripto tradi, quia cùm ex natura ſua ſit ſtabilis, immobilis, & perpetua, connaturaliter petit illum modum ad ſui conſiſtentiam, quo meliùs immobilitas & perpetuitas illius conſervetur, & tenaciùs ac firmiùs memoriæ hominum infigatur: hic autem modus eſt ſcriptura, ut de ſe patet, & docet S. Thomas verbis ſuprà relatis, quibus ait quod *promulgatio præſens ad futurum extenditur per firmitatem ſcripturæ, quæ quodammodo ſemper legem promulgat*: Ergo &c.

ARTICVLVS V.

Quænam ſit legis diviſio?

70. LEx generaliter dividitur in divinam & humanam : Lex divina eſt illa, quæ à Dei authoritate immediatè vim habet, licèt ejus promulgatio non fiat à Deo immediatè, ſed interventu Angeli vel hominis. Cujuſmodi fuit lex vetus à Deo tradita Moyſi per Angelos, & per eum promulgata, & lex Evangelica, à Chriſto lata, & partim per ipſum, partim per Apoſtolos publicata. Lex humana eſt illa quæ fertur immediatè humanâ authoritate, licèt à Deo acceptâ. Primus verò inter homines legiſlator fuit Moyſes apud Hebræos, Phoroneus apud Græcos, Trimegiſtus apud Ægyptios, Solon apud Athenienſes, Lycurgus apud Lacedæmones, & Numa Pompilius apud Romanos.

71. Lex divina ſubdividitur in æternam, naturalem, & poſitivam, quia lex Dei ſpectari poteſt vel ut ab æterno concepta, vel ut impreſſa cujuſlibet hominis intellectui, vel ut publicâ promulgatione manifeſtata. Lex verò divina poſitiva, in veterem & novam ſubdividitur. Prima eſt illa quam Deus dedit Moyſi, per miniſterium Angelorum, in monte Sinaï, & per Moyſem populo Iſraëlitico. Secunda ea eſt quam tulit Chriſtus, novi teſtamenti author, & partim per ſeipſum, partim per Apoſtolos promulgavit. Sicut autem vetus triplicis generis præcepta continebat, nempe moralia, cæremonialia, & judicialia; ſic nova etiam triplicia præcepta complectitur, nempe fidei, ſacramentorum, & morum, ut fuſiùs exponemus infrà cùm de lege nova diſſeremus.

72. Lex humana in Eccleſiaſticam & civilem ſubdividitur. Illa fertur poteſtate Eccleſiaſticâ, ut Papæ, & Conciliorum; iſta poteſtate ſæculari, ut Regum & Imperatorum. Prima jus Canonicum, altera jus Civile appellatur.

73. Corpus juris Canonici dividitur in decretum & decretales. Decreti collector & ordinator eſt Gratianus, Monachus Ordinis S. Benedicti, qui poſt veteres canonum & decretorum collectores, ingens illud opus contexuit & compoſuit, partim ex Summorum Pontificum decretis, partim ex canonibus Conciliorum, partim ex dictis & ſententiis Sanctorum Eccleſiæ Patrum. Hoc autem opus correctum & editum fuit authoritate Gregorii XIII. Summi Pontificis.

Decretum verò in tres partes dividitur. Prima pars continet diſtinctiones centum & unam, in quibus de jure divino & humano, deque his quæ ad mores componendos, quæque ad diſciplinam Eccleſiaſticam ſpectant, tractatur. Secunda continet cauſas triginta ſex, & quælibet cauſa in varias quæſtiones diſtribuitur. Cauſæ autem trigeſimæ ſextæ inſeritur Tractatus de pœnitentia, qui diſtinctionibus quinque perficitur. Tertia denique pars decreti, quæ agit de conſecratione, quinque diſtinctiones complectitur.

Quod attinet ad decretales, quo nomine propriè ſignificantur reſcripta ſeu Epiſtolæ Summorum Pontificum, ad petentium preces aut relationes emiſſæ, eæ fuerunt collectæ authoritate Gregorij IX. Summi Pontificis, per S. Raymundum, Ordinis Prædicatorum, ipſius Capellanum, & Pœnitentiarium, & diviſæ in quinque libros. Quoties autem decretales ſimpliciter allegantur, Gregorianæ per excellentiam intelliguntur.

His quinque libris decretalium Gregorij, additus eſt alius liber decretalium à Bonifacio VIII. Summo Pontifice, quem librum ideò ſextum nuncupari voluit. Hoc Bonifacij volumen quinque libros comprehendit.

Sunt & aliæ conſtitutiones ſeu decretales, quæ authorem habent Clementem V. Fuerunt autem editæ & publicatæ ab ejus ſucceſſore Joanne XXII. ſolentque appellari Clementinæ, & diviſæ ſunt in quinque libros.

Clementinis adjunctæ ſunt ab eodem Joanne Papa conſtitutiones viginti, quæ *Extravagantes* appellantur, quaſi vagæ & excurrentes extra prædictos decretalium libros.

Denique ſunt aliæ conſtitutiones à diverſis Romanis Pontificibus editæ, quæ *Extravagantes communes* inſcriptæ ſunt, & quinque libros continent.

Aſſignat autem Gratianus à diſt. 14. uſque ad 25. ſex principia ſeu fontes, ex quibus totum jus canonicum eruitur, ſeu derivatur, nimirum Scripturam ſacram, Traditiones, quæ ab Apoſtolis tanquam ab Evangelij præconibus promulgatæ ſunt; Canones Apoſtolorum, qui tantæ authoritatis non ſunt, quantæ ſunt Traditiones; Decreta Summorum Pontificum, & Conciliorum generalium; Concilia particularia, Summi Pontificis calculo confirmata; & Epiſtolas decretales Summorum Pontificum.

74. Librorum verò juris civilis, ab Imperatore Juſtiniano collecti, ordo & diviſio eſt hujuſmodi. Juſtinianus cùm animadverteret jus Romanum, quod civile per excellentiam appellatur, in immenſam & confuſam molem excreviſſe, ſtatuit illud certis & brevioribus finibus concludere. Erant autem ante ipſius tempora tres Codices, quibus continebantur leges & conſtitutiones anteriorum Imperatorum, Gregorianus, Hermogenianus, & Theodoſianus, ex quibus unum confecit, quem de ſuo nomine nuncupavit. Peracto Codice Juſtinianus animum adjecit ad veterum Juriſconſultorum volumina, quorum infinitam prope multitudinem, & in duo millia librorum diſperſam, coarctavit ac digeſſit in quinquaginta libros, qui ideò libri Digeſtorum appellantur, vel Pandectarum, ducto nomine à græcis vocibus πᾶν δέχομαι, hoc eſt totum capio, quia univerſam veteris juriſprudentiæ ſcientiam continent. Deinde ut haberent legum cupidi adoleſcentes facilem & ſimplicem viam, quâ progredi poſſent ad ampliſſimam juris ſcientiam, Juſtinianus componi curavit quatuor Inſtitutionum libros, ut eſſent totius juris elementa atque principia. Sed quoniâ priori illi Codici pleraque deeſſe videbantur, Juſtinianus aliũ auctiorem & emendatiorem edidit, quem vocavit Codicem repetitæ prælectionis; & hic eſt Codex, quem habemus, & quo utimur. Denique idem Imperator varias conſtitutiones, quas deinceps imperij ſui tempore promulgavit, in unum librum redegit, & has conſtitutiones modò Novellas, modò Authenticas appellamus. Ergo totum jus civile conſtat, & compoſitum eſt, ex Codice, qui duodecim libris abſolvitur, & quinquaginta libris Digeſtorum, ſeu Pandectarum, ex quatuor libris Inſtitutionum, & unico libro Novellarum.

ARTICVLVS VI.

Officia, effectus, & actus legis, breviter exponuntur.

75. DIco primò, duo esse præcipua legis officia, nempe dirigere, & obligare.

Prima pars patet, nam de ratione mensuræ & regulæ est quod sit directiva mensurati & regulati: Sed lex est mensura & regula actuum humanorum, ut constat ex dictis art. 1. Ergo est directiva hominum, eisque ostendit quid agere vel omittere debeant. Quam ob causam vocatur lux Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux.* Et Psalm. 118. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen semitis meis.* B

Secunda etiam manifesta est, lex enim à ligando dicitur, *quia per eam* (ut ait S. Thomas) *obligantur subditi ad ejus observantiam.* Vel ut loquitur Cassiodorus, *ò quòd animos nostros liget, suisque teneat obnoxios constitutis.* Hæc autem obligatio, vel oritur ex ipsa rerum natura, si lex naturalis est, vel ex potestate & voluntate superioris, si positiva est.

76. Dico secundò, præcipuus legis effectus est facere bonos subditos. Ita S. Thomas hîc quæst. 92. art. 1. ubi hanc rationem affert: Lex tendit ut faciat subditos obedientes sibi: Ergo ut eos faciat bonos, cùm subditorum propria virtus, per C quam fiunt boni, consistat in eo quod bene obediunt legi, sicut propria virtus Principis est, ut bene subditis imperet.

Porro lex facit subditos bonos, vel simpliciter, vel secundùm eam rationem, quâ ei subjecti sunt, ut patet ex intentione cujusque legis. Lex enim divina, præsertim Evangelica, intendit ut homo fiat simpliciter bonus, non modò in exteriori opere, sed etiam in interiori animo, atque adeò ut fiat filius Dei adoptivus per gratiam. Lex naturalis, ut fiat bonus virtutibus moralibus, quæ naturæ commensuratæ sunt. Lex civilis, ut fiat bonus civis, qui exteriùs faciat ea, quæ ad pacem Reipublicæ sunt necessaria. Lex Ecclesiastica, ut fiat bonus Clericus, qui satisfaciat suo muneri.

Dico tertiò, quatuor sunt actus legis, nimirum præcipere & prohibere, permittere, & punire. Ita S. Doctor quæst. citatâ art. 2.

77. Probatur primò, quantùm ad tres primos, ratione quam ibidem insinuat: Dantur legis effectus correspondentes humanorum actuum differentiis: Ergo sicut sunt tres humanorum actuum differentiæ genericæ, scilicet bonitas, malitia, & indifferentia; cùm actus humani sint vel ex genere boni, vel ex genere mali, vel ex genere seu ex objecto indifferentes: sic legis in genere tres effectus sunt, scilicet præcipere, prohibere, & permittere; nam præcipiuntur actus boni, prohibentur actus mali, & permittuntur indifferentes.

78. Probatur etiam quantùm ad quartum, quia lex efficaciter actus bonos præcipere & malos prohibere non posset, nisi subditos ex timore pœnæ posset ad bonum inducere, & retrahere à malo: Ergo punitio est etiam actus legis.

79. Dices, sicut homines incitantur ad bonum, & retrahuntur à malo, per pœnas, ita etiam & per præmia: Ergo sicut punire est actus legis, ita etiam & præmiare, & sic erunt quinque actus legis, & non solùm quatuor.

Sed nego consequentiam & paritatem, ob triplicem rationem discriminis. Prima est D. Thomæ hîc quæst. 92. art. 2. ad 3. quia præmiare ad quemlibet pertinere potest, & sic cùm non sit actus superioris, non potest esse actus legis. Punire verò non potest pertinere nisi ad ministrum legis, cujus authoritate pœna infertur, unde est actus superioris & legis. Secunda est, quia punire inducit ad operandum, per modum cujusdam coactionis, præmium verò non ita, sed per modum cujusdam exhortationis & quasi consilij, ac proinde illud est actus legis, non verò istud. Tertia est, quia virtus secundùm seipsam habet sufficientem honestatem, ut propter seipsam appetatur, unde sibi ipsi est sufficiens præmium, subindeque ad inducendum ad virtutem, quod fit per legem, non requiritur propositio alterius præmij; requiritur autem comminatio punitionis, ut homines, quorum sensus proni sunt ad malum ab adolescentia sua, propter corruptionem naturæ, timore pœnæ non sequantur passiones, sed legi obediant, & sic bonum commune promoveatur.

Ad majorem horum actuum intelligentiam, 80. observandum est primò cum Conrado hîc quæst. 92. art. 2. quod illi non dicuntur actus legis, quasi sint eliciti ab ipsa, quoniam lex non est habitus, nec potentia, & ita non habet actus elicitos; sed illa quatuor dicuntur esse actus legis, quasi integraliter, quia quodammodo integratur lex ex istis quatuor; non quia in qualibet lege in particulari reperiantur omnia ista, sed quia ad legem in communi pertineant; ita quod lex civilis v. g. integretur ex hoc quod præcipit quædam, prohibet alia, aliqua etiam permittit, & adversùs transgressores pœnas decernit.

Advertendum est etiam, permissionem, quæ 81. est tertius actus legis, non consistere in mera negatione præcepti & prohibitionis, ut existimat Lorca hîc disp. 3. membro 2. circa finem, sed esse actum positivum, quo legislator in ordine ad bonum commune, & ut majora mala vitentur, statuit non prohibere aliquos actus indifferentes, aut parùm malos, & permittere ut impunè fiant. Talis est lex *Gracchus* in C. ad legem Juliam de D adulteriis & stupro, quę sanxit non esse puniendum eum, qui alterum cum uxore in adulterio deprehensum occideret. Et lex *Nec in ea*, ff. ad legē Juliam, de adulteriis coërcendis, quę statuit non esse puniendum parentem, qui occiderit filiam in adulterio deprehensam. Similiter leges civiles, ad vitanda majora mala, permittunt meretrices & usurarios in civitatibus, statuuntque ut, ob bonum commune Reipublicę, usurę & simplices fornicationes à Judicibus non puniantur. Licèt enim illi actus in ordine ad finem legis naturalis, qui est bonum rationis, pessimi sint, subindeque per legem naturalem non permittantur, sed prohibeantur; tamen in ordine ad finem legis civilis, qui est bonum temporale Reipublicę, in- E differentes sunt, aut parùm mali; malum enim Reipublicę, quod consurgit in illis ex una parte, resarcitur per bonum, quod evenit illi ex alia; occisio namque adulterę mala est Reipublicę, inquantum ab ea tollitur una pars ejus, sed hoc compensatur aliunde, ex eo nimirum quod timore occisionis plura evitantur adulteria.

DISPVTATIO II.

De lege æterna.

Ad quæſtionem 93. Divi Thomæ.

POſtquam de lege in communi egimus, reſtat ut de ejus ſpeciebus in particulari diſſeramus, & primò quidem de lege æterna, cùm aliæ ſint tantùm illius participationes, ab eaque ut rivuli à fonte deriventur, & dependeant. Unde ſit

---

ARTICVLVS PRIMVS.

An, & quid ſit lex æterna?

§. I.

Duplici concluſione veritas declaratur.

DIco primò, lex æterna ponenda eſt in Deo. Ita D. Thomas ſuprà quæſt. 91. art. 1. ubi ſic diſcurrit: Lex nihil aliud eſt, quàm dictamen practicæ rationis in Principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam: Sed hoc dictamen invenitur in Deo, reſpectu communitatis totius univerſi: Ergo in Deo reperitur lex quâ totum univerſum gubernat. Major conſtat ex dictis diſputatione præcedenti, Minor verò probatur. In Deo eſt providentia, quâ totus mundus regitur, ut Sanctus Doctor oſtendit 1. part. quæſtione 22. articulo 1. & 2. Ergo tota communitas univerſi gubernatur ratione divinâ, & dictamine rationis practicæ, exiſtente in Deo, ut in ſupremo gubernatore. Hanc conſequentiam non probat S. Thomas, ſed illam ſupponit. Poteſt tamen facilè probari ex eo quod divina providentia, ut conſtabit ex infrà dicendis, ſupponit illud dictamen rationis divinæ practicæ, & ex illo infertur; ſicut concluſio ſupponit principium ex quo infertur: Ergo ſi in Deo eſt providentia quâ cuncta gubernantur, neceſſe eſt eſſe in illo illud dictamen rationis practicæ, cum quo habet neceſſariam connexionem, ſicut concluſio cum ſuo principio. Tunc ultra: Sed illud dictamen rationis practicæ in Deo exiſtens, in quo conſiſtit ratio legis, eſt æternum, quia divina ratio nihil concipit ex tempore, ut dicitur Proverb. 8. Ergo aliqua lex eſt æterna, illa videlicet, quæ eſt ratio gubernationis omnium rerum, in Deo exiſtens.

Hanc legem æternam agnoverunt Gentiles Philoſophi, ut teſtatur Marcus Tullius lib. 2. de legibus, ubi hæc ſcribit: *Hanc video ſapientiſſimorum fuiſſe ſententiam, legem, neque hominum ingeniis excogitatam, neque ſcitum aliquod eſſe populorum, ſed æternum quiddam quod univerſum mundum regeret, imperandi, prohibendique ſapientiâ. Ita principem legem illam, & ultimam, mentem dicebant eſſe: omnia ratione aut cogentis,* id eſt præcipientis, *aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam dij humano generi dederunt, rectè eſt laudata.*

Dico ſecundò, lex æterna nihil eſt aliud quàm ratio divinæ ſapientiæ exiſtens in Deo ab æterno, ſecundùm quod eſt directiva omnium actuum, & motionum omnium creaturarum, in ordine ad bonum commune totius univerſi. Eſt etiam D. Thomæ hîc art. 1. ubi ſic ratiocinatur: Sicut ratio rerum faciendarum per artem, vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum; ita etiam ratio gubernantis actus ſubditorum, rationem legis obtinet, ſervatis aliis quæ ſuprà diximus eſſe de legis ratione. Deus autem per ſuam ſapientiam conditor eſt univerſarum rerum, ad quas comparatur, ſicut artifex ad artificiata. Eſt etiam gubernator omnium actuum & motionum, quæ inveniuntur in ſingulis creaturis. Unde ſicut ratio divinæ ſapientiæ, inquantum per eam cuncta ſunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ: ita ratio divinæ ſapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et ſecundùm hoc lex æterna nihil aliud eſt, quàm ratio divinæ ſapientiæ, ſecundùm quod eſt directiva omnium actuum & motionum.

Idem colligitur ex Auguſtino lib. 22. contra Fauſtum cap. 27. ubi ait quod lex æterna eſt *ratio divina, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conſervari jubens, perturbari vetans.* Et lib. 1. de libero arbit. cap. 5. & 6. dicit legem æternam eſſe *rationem in mente Dei exiſtentem, quâ res omnes per congrua media in ſuos fines ordinantur & diriguntur:* Ergo ex mente S. Auguſtini & D. Thomæ, lex æterna conſiſtit in ratione divinæ ſapientiæ, ſecundùm quod eſt directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum.

Ratio etiam id ſuadet: nam lex æterna generaliſſimè loquendo conſiſtit in hoc quod ſit regula & menſura ab æterno exiſtens in Deo, quâ mediante omnia Deo ſubjecta menſurentur & regulentur in ordine ad bonum commune ab ipſo intentum: Sed ratio divinæ ſapientiæ ab æterno in Deo exiſtens, quatenus eſt directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum, eſt hujuſmodi: Ergo in illa formaliſſimè loquendo lex æterna conſiſtit. Major conſtat ex dictis art. 1. & 2. diſputationis præcedentis, ibi enim oſtendimus, de ratione legis eſſe, quod ſit regula & menſura actionum & motionum ſubditorum, in ordine ad bonum commune; ideò enim lex dirigitur ad ſubditos, ut ſubditi ſuas actiones & motiones legi conforment & commenſurent, propter bonum commune, quod per ſe primò reſpicit lex. Minor verò ſic oſtenditur: De ratione menſuræ & regulæ eſt, quod ſit directiva regulati & menſurati per illam: Ergo ratio divinæ ſapientiæ, quę eſt directiva motionum & actionum omnium creaturarum, regula eſt & menſura illarum.

§. II.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colligitur primò, legem ęternam multipliciter ab idea differre. Idea enim reſpicit rem ut creabilem, lex verò ęterna ut gubernandam. Lex ęterna connotat & ſupponit voluntatem ſeu liberum Dei decretum de condendis creaturis, idea verò prędcribens modum rei faciendę, antecedit decretum; unde lex ęterna verſatur ſolùm circa creaturas futuras, Deo in ſua ęternitate præſentes; idea verò eſt etiam de creaturis poſſibilibus, quæ Deo in ſua ęternitate prędſentes non ſunt. Idea ſe habet per modum determinantis agens ad ſpecificationem operis, ex parte objecti, lex verò per modum obligantis ad executionem operis. Demum licèt ideę in Deo multiplicentur, tamen lex æterna unica eſt, quia ideæ

Ideæ dicunt ordinem ad diverſas creaturas, ſecundùm proprias & diſtinctas earum rationes & quidditates ; lex verò æterna reſpicit actiones omnium creaturarum, ſub una ratione communi, nempe quatenus ordinantur ad bonum commune univerſi.

7. Colligitur ſecundò, legem æternam differre in multis à providentia : lex enim æterna, per ſe primò reſpicit bonum commune univerſi, providentia bonum ſingulare uniuſcujuſque creaturæ. Lex æterna dicit in ſua ratione vim obligandi, non verò providentia. Lex æterna non eſt Deo impoſita, ſed creaturis, nec conſiſtit in imperio monaſtico reſpiciente actiones Dei, ſed in imperio regali ſubditos reſpiciente : At providentia conſiſtit in imperio monaſtico, & immediatè reſpicit actum Dei liberum, qui dicitur uſus, & mediatè executionem, ut in Tractatu de voluntate Dei diſp. 8. art. 2. declaravimus. Demum providentia comparatur ad legem æternam, ut concluſio particularis ad principium univerſale, ut docet S. Thomas quæſt. 5. de verit. art. 6. Sicut enim lex in nobis tradit regulas in generali, v. g. diligendum eſſe Deum, parentes honorandos &c. juxta quas regulas prudentia hîc & nunc colligit eſſe operandum. Ita lex æterna in Deo tradit generales regulas gubernationis univerſi, v. g. lapidem deorſum, ignem ſurſum inclinari ; providentia verò juxta illas regulas de motibus creaturarum in particulari diſponit, & ideò providentia legem æternam habet pro principio.

8. Colligitur tertiò cum D. Thoma hîc art. 2. nullum præter Deum poſſe cognoſcere legem æternam, ut eſt in ſeipſa, cùm illa, ut oſtendimus, nihil aliud ſit, quàm ratio divinæ ſapientiæ, exiſtens in Deo ab æterno ; omnes tamen creaturas rationales poſſe eam cognoſcere ſecundùm aliquam ejus irradiationem, ſeu participationem majorem vel minorem, quatenus omnes veritates aliquatenus cognoſcunt, ſaltem quantùm ad principia communia legis naturalis. Sicut aliquis non videns Solem in ſua ſubſtantia, cognoſcit ipſum in ſua irradiatione ; omnis enim cognitio veritatis eſt quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ eſt veritas incommutabilis, ut Auguſtinus dicit in libro de vera Religione cap. 18.

9. Colligitur quartò cum eodem S. Doctore, art 3. ejuſdem quæſtionis, univerſas leges ab æterna derivari. Nam in omnibus moventibus ordinatis, virtus ſecundi moventis derivatur à primo movente ; unde cùm lex æterna ſit ratio gubernationis in ſupremo gubernante, neceſſe eſt quod omnes rationes gubernationis, quæ ſunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriventur. Adde quod, ſicut Deus, ex eo quod eſt ens per eſſentiam, eſt cauſa univerſalis influens eſſe in omnes effectus ; ita ex eo quod eſt lex per eſſentiam, eſt lex univerſalis influens vim in omnes leges creatas. Porro in quavis lege duo ſunt, & rectum judicium, quo aliquid faciendum aut vitandum judicatur, & obligatio legitimam ſupponens in obligante poteſtatem : utrumque verò ab æterna lege derivari, teſtatur Scriptura Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.*

10. Ad pleniorem hujus corollarii intelligentiam duo breviter hîc obſervanda ſunt. Primum eſt, duplicem cauſalitatem legis æternæ erga leges creatas poſſe diſtingui. Alia eſt in genere cauſæ efficientis, quatenus Deus concurrendo cùm natura intellectuali, per lumen rationis, quod eſt proximum omnis legis creatæ principium, & intellectum Principis applicando ad rectum judicium præceptivum, dicitur cauſa univerſalis omnium legum. Altera verò pertinet ad genus cauſæ exemplaris, quia omnis lex creata, eatenus habet vim dirigendi & regulandi actus humanos, quatenus conformatur legi æternæ, ut primo exemplari in regulando.

11. Advertendum etiam, non omnes leges eodem modo ab æterna promanare, nam divina immediatiùs ab ea dimanat, cùm ſit ipſa lex æterna inadæquatè ſumpta, ſolâ temporali promulgatione à ſeipſa diſtincta ; naturalis, medio rationis lumine ; humana, mediâ poteſtate, vel ab ipſo Deo immediatè, vel mediante Reipublicæ conſenſu, Principibus communicatâ.

12. Colligitur quintò cum D. Thoma art. 4. ejuſdem quæſtionis, quod cùm lex æterna ſit ratio divinæ gubernationis, quæcunque divinæ gubernationi ſubduntur, ſubjiciuntur etiam legi æternæ ; quæ verò gubernationi divinæ non ſubduntur, neque legi æternæ ſubduntur. Unde nulla operatio increata ſubjacet legi æternæ, ſed eſt realiter ipſa lex æterna ; omnes verò operationes creaturarum ſive rationalium ſive irrationalium ei ſubjiciuntur, quia omnes ſubjacent divinæ gubernationi.

13. Advertendum tamen, operationes quibus irrationales creaturæ ad ſuos fines diriguntur, ſubjici legi æternæ, non ut formaliter præcipienti & obliganti, ſed ut ordinanti & moventi ad ſuos fines, per proprias earum operationes, & nativas inclinationes, quæ ſunt quaſi leges creaturarum irrationalium, quibus intrinſeco pondere in fines propter quos ſunt creatæ diriguntur. Ratio eſt, quia præceptum & obligatio dirigitur ſolùm ad ſubjectum capax obedientiæ & obligationis, ſunt enim hæc correlativa : Sed creaturæ irrationales non ſunt capaces obedientiæ & obligationis, quia hæc cum notitia præcepti ſupponunt liberam voluntatem exequendi quæ ſuperior jubet : Ergo operationes quibus creaturæ inſenſibiles & rationis expertes, ad ſuos fines diriguntur, non ſubjiciuntur legi æternæ, ut formaliter præcipienti & obliganti, ſed ut ordinanti, & moventi, ut docet S. Thomas hîc art. 5. in corp. ubi ſic ait : *Sicut homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini ſibi ſubjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum, & ideò per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, ſecundùm illud Pſalmi 148. Præceptum poſuit & non præteribit ; & per hanc etiam rationem omnes motus & actiones totius naturæ, legi æternæ ſubduntur. Unde alio modo creaturæ irrationales ſubduntur legi æternæ, inquantum moventur à divina providentia, non autem per intellectum divini præcepti, ſicut creaturæ rationales.*

Notandum etiam cum eodem S. Doctore ibidem art. 6. illud eſſe diſcrimen inter bonos & malos, quod boni perfectè ſubſunt legi æternæ, tanquam ſemper ſecundùm eam agentes ; mali autem imperfectè quidem, ex parte actionis, quatenus imperfectam habent cognitionem boni, & inclinationem ad illud ; at perfectè ex parte paſſionis, quatenus ſcilicet patiuntur, quantùm lege divinâ præſcriptum eſt. Quo fit, ut nihil ſit in hoc univerſo, etiam malum culpæ, quod æternam Dei legem ſubterfu-

giat. Nam quod unâ viâ ab illa deflectit, aliâ viâ in eandem relabitur. Dum enim peccator malè agendo ab æterna lege Dei peccata prohibentis se subtrahit, in eandem, justam pœnam taxan-
Disp. 8. art. 1. §. 9. tem, incidit, ut in Tractatu de voluntate Dei fusiùs declaravimus.

ARTICVLVS II.

Vtrum lex æterna sit verè & propriè lex?

NEgant Vazquez suprà quæst. 91. art. 1. & Lorca disp. 5. membro 2. pluresque alij Recentiores, existimantes legem æternam non esse legem, nisi impropriè & metaphoricè, & per quandam analogiam & similitudinem ad legem verè & propriè dictam. Sententia tamen affirmans, menti S. Doctoris, & principiis articulo præcedenti statutis conformior est. Unde

14. Dico breviter, legem æternam esse verè & propriè legem.

Patet ex suprà dictis, nam D. Thomas legem æternam numerat tanquam præcipuam inter leges, & fontem ac exemplar omnium aliarum. Unde suprà quæst. 91. art. 2. ait quod *lex naturalis nihil aliud est quàm participatio legis æternæ in rationali creatura*; unde cùm lex naturalis habeat verè & propriè rationem legis, à fortiori lex æterna erit verè & propriè lex. Quare Cicero lib. 2. de legibus, illam numerat inter leges, aitque quod est *lex vera, atque princeps.*

15. Ratio etiam suffragatur: Nam lex propriè dicta nihil aliud est, quàm quædam ordinatio rationis in bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis promulgata: Sed lex æterna est hujusmodi: Ergo verè & propriè legis rationem habet. Major constat ex definitione legis tradita à Divo Thoma suprà quæst. 90. art. 4. Minor etiam, quantùm ad primam partem, nempè quod lex æterna sit ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam habet communitatis, constat ex dictis articulo præcedenti. Quantùm verò ad secundam, quod nimirum fit à Deo promulgata, ex objectionum solutione patebit.

16. Objicies ergo primò cum Vazque: Lex æterna nihil aliud est quàm ideæ rerum in mente divina existentes: Atqui idea non habet verè & propriè rationem legis, sed tantùm metaphoricè: Ergo & lex æterna. Minor constat ex dictis articulo præcedenti. Major verò probatur ex D. Thoma hîc art. 1. asserente legem æternam esse ipsam rationem gubernationis rerum in Deo: Sed ratio gubernationis rerum in Deo est idea, ut docet idem S. Doctor. 1. p. quæst. 15. Ergo lex æterna nihil aliud est, quàm ideæ rerum in mente divina existentes.

17. Respondeo negando Majorem, longè enim diversa est ratio ideæ in Deo, & legis æternæ, quidquid dicat Vazquez, qui nec mentem Divi Thomæ, nec naturam divinarum idearum, neque legis æternæ essentiam & quidditatem penetravit. Nam quamvis idea sit ratio existẽs in Deo, & similiter lex æterna, diversimodè tamen, ut enim constat ex D. Thoma 1. p qu. 15. art. 1 idea est ratio rei faciendæ, sive forma ad cujus similitudinem factus mundus est; lex verò æterna est ratio gubernandi res, quæ jam per ideas præsupponuntur factæ, vel faciendæ; unde in Deo supponitur ratio ideæ ad rationem legis æternæ; sicut in creatura supponitur creatio ejus ad gubernationem ipsius in ordine ad ultimum finem. Plura alia discrimina inter ideam & legem æternam articulo præcedenti §. 2. coroll. 1. adduximus.

Objicies secundo cum eodem Authore: De ratione veræ legis est promulgatio: Sed nulla lex potest ab æterno promulgari: Ergo nulla est verè lex æterna. Major constat ex dictis disp. præcedenti art. 5. Minor verò probatur ex eo quod nullæ ab æterno fuerint creaturæ, quibus aliqua lex promulgari potuerit. 18.

Nec valet quod ait D. Thomas suprà quæst. 91. art. 1. ad 2. ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam esse suo Verbo ab æterno, & scripturâ libri vitæ, licèt ex parte creaturæ audientis aut inspicientis, non fuerit facta ab æterno, sed in tempore. Non valet, inquam, Primò quia promulgatio est per se requisita ad rationem legis, unde per se pertinet ad illam: Sed Verbum Divinum, & ejus processio, non pertinent per se ad rationem legis, quia lex æterna est aliquid essentiale in Deo, Verbum autem est aliquid personale: Ergo impertinenter recurritur ad Verbi Divini processionem, ad statutam legis æternæ promulgationem.

Secundò, Liber vitæ nihil aliud est quàm æterna Dei scientia, & firma notitia, in qua res metaphoricæ dicuntur scriptæ: Sed hæc notitia non potest habere rationem promulgationis: Ergo nec liber vitæ. Minor probatur, quia promulgatio debet fieri iis quibus lex imponitur: ab æterno autem non fuerunt creaturæ quibus lex imponeretur, nec quibus promulgaretur.

Si autem dicas cum D. Thoma ibidem in resp. ad 1. quod licèt creaturæ non fuerint ab æterno in seipsis, & in propria mensura, fuerunt tamen apud Deum præsentes ab æterno in mensura æternitatis, quod sufficit, ut quantùm est ex parte Dei fiat eis legis æternæ promulgatio. Contra hanc responsionem instat Vazquez, eamque infringere conatur, tum ex eo quod præsentia illa rerum futurarum in æternitate, fictitia omnino videtur, & à Thomistis excogitata: Tum etiam, quia tametsi gratis admittatur, non sufficit ut aliqua lex dicatur fuisse creaturis ab æterno promulgata; alioquin (inquit) lex Mosaïca, quam dedit Deus in monte Horeb, potuisset dici lex æterna, vel ab æterno promulgata, quia populus ille, tonitrua, & reliqua cum quibus facta est promulgatio illius in tempore, fuerunt etiam præsentia æternitati.

Addit Vazquez, quod promulgatio legis debet esse opus extra Deum, quod non dicitur simpliciter fieri ab æterno, sed tantùm in tempore: Ergo quantumcunque creaturæ sint præsentes Deo in æternitate, hoc non sufficit ut ab æterno dicatur lex aliqua illis promulgata.

Huic objectioni, quæ præcipua Vazquis & aliorum Recentiorum fundamenta continet, quibus moventur ad negandum legem æternam verè & propriè rationem legis habere: Respondeo primò, promulgationem esse solùm conditionem intrinsecam ut lex obliget in actu secundo, non verò ut habeat rationem legis, & sit obligativa in actu primo, ut disp. præcedenti art. 5. ostensum est. Unde argumentum illud Vazquis solùm probat legem æternam, defectu promulgationis, non potuisse obligare creaturas ab æterno, non convincit tamen, eam ab æterno non habuisse verè & propriè rationem legis, vimque obligandi creaturas in tempore producendas, subindeque objectio illa sponte cor- 19.

fuit, & in fumum & auras evaneſcit.

20. Reſpondeo ſecundò, promulgationem legis poſſe conſiderari ex parte ipſius legiſlatoris promulgantis, & ex parte ſubditi cui promulgatur, poſſeque contingere, quod priùs exiſtat in legiſlatore promulgante, quàm in ſubdito cui promulgatur; imò de facto ita contingere, etiam in humanis, cùm videamus priùs promulgari legem in curia à legiſlatore, & poſtea decurſu alicujus temporis pervenire ad ſubditos. Sic igitur dicendum eſt de lege æterna, eam ſcilicet ex parte Dei fuiſſe promulgatam ab æterno, ad creaturam autem non perveniſſe hujuſmodi promulgationem, niſi in tempore. Unde ad objectionem in forma reſpondeo, datâ Majori diſtinguendo Minorem: Nulla lex poteſt ab æterno promulgari, promulgatione ſe tenente ex parte creaturarum, concedo Minorem. Promulgatione ſe tenente ex parte Dei ſupremi legiſlatoris, nego Minorem & Conſequentiam. Unde optima eſt reſponſio D. Thomæ, dicentis ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam eſſe Verbo Divino, & ſcripturâ libri vitæ, quamvis ex parte creaturarum fuerit ſolùm facta in tempore.

21. Ad primam verò illius impugnationem, reſpondeo, datâ etiam Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, quod licèt Verbum Divinum ſit aliquid perſonale, illo tamen exprimitur non ſolùm quod perſonale eſt in Deo & relativum, ſed etiam quod eſt abſolutum, tam neceſſarium, quàm liberum; imò ipſa Dei opera illo declarantur, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 2. ex S. Auguſtino lib. 15. de Trinit. cap. 14. Unde illa expreſſio legis æternæ facta Verbo, propriè habet rationem promulgationis ex parte Dei, quantumcumque lex ſit aliquid abſolutum in Deo, Verbum autem aliquid relativum.

22. Ad ſecundam de libro vitæ, tranſeat Major, & negatur Minor. Ad probationem illius dico quod ex eo quod creaturæ non fuerint ab æterno, ſolùm infertur quod promulgatio ut ſe tenet ex parte creaturarum non potuerit eſſe ab æterno, non verò ut ſe tenet ex parte Dei; nam ut ſit ab æterno prout ſe tenet ex parte Dei, ſufficit & requiritur quod creaturæ futuræ ſint Deo præſentes ab æterno in æternitate, non verò exigitur quod ſint ibi præſentes in ſeipſis, & in propria menſura. Ratio eſt, quia Deus non promulgavit legem æternam, ut creaturæ ſubderentur ſibi ab æterno, ſed ut ſibi ſubjicerentur in tempore pro quo erant futuræ in propria menſura: Unde non requiritur quod fuerint ab æterno in ſeipſis, ſed ſufficit quod fuerint ab æterno in menſura æternitatis, & quod ab æterno fuerint cognitæ & præordinatæ per legem æternam.

23. Ad inſtantiam in contrarium dicendum, præſentiam futurorum contingentium in æternitate, veriſſimam eſſe, & paſſim doceri à SS. Patribus, & à D. Thoma, ut in Tractatu de ſcientia Dei fusè oſtendimus; eamque, ſi admittatur, ſufficere ut lex promulgetur ab æterno ex parte Dei, licèt non ex parte creaturarum. Ex eo tamen non ſequitur, ut objicit Vazquez, quod lex Moſaïca poſſit dici lex æterna; licèt enim tam lex illa, quàm tonitrua, populus &c. fuerint Deo præſentia in æternitate, ipſa tamen lex exteriùs data illi populo, in tempore data fuit, conſiderata in ſeipſa; unde non poteſt dici æterna, licèt potuerit dici præſens Deo in æternitate. Ratio autem gubernationis rerum in Deo exiſtens, in ſe ipſa fuit ab æterno, reſpiciens creaturas futuras in tempore, & Deo præſentes in æternitate, & ſic jure optimo dicitur lex æterna.

Disp. 4 art. 7.

Ad id quod additur, Reſpondeo promulgationem, ut ſe tenet ex parte creaturarum, eſſe opus ad extra, ſubindeque non eſſe ab æterno, ſed in tempore; ut autem ſe tenet ex parte Dei, eſſe actum liberum pertinentem ad imperium intellectûs divini, & ſic non poſſe non eſſe ab æterno.

24. Quæres, quomodo lex æterna creaturis exiſtentibus in tempore promulgetur?

Reſpondeo eam creaturis intellectualibus promulgari per quandam impreſſionem luminis in intellectu, juxta illud Pſalmi 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultûs tui Domine*, creaturis verò ratione carentibus promulgari per impreſſionem inclinationis & inſtinctûs naturalis: quia lex æterna promulgatur creaturis ſecundùm modum illis convenientem: Primus autem modus promulgationis convenit creaturis intellectualibus, alter verò rebus naturalibus, & creaturis ratione carentibus, quæ ſolo inſtinctu & inclinatione innatâ tendunt in ſuos fines.

25. Notandum tamen, quod impreſſio illa inclinationis ſeu principij activi in creaturis irrationalibus, dupliciter poteſt conſiderari; primò per modum regulæ proximæ operationis, ſecundò per modum applicationis legis æternæ ipſi creaturæ irrationali. Primo modo conſiderata, habet rationem legis æternæ participativè, ut eſt in menſurato & regulato per illam; ſecundo autem modo habet rationem promulgationis ejuſdem legis.

26. Objicies tertiò cum Lorca: Lex æterna non minùs gubernat & comprehendit creaturas irrationales, quàm ratione præditas, omnes enim æque huic legi ſubjiciuntur, ut docet D. Thomas hîc art. 4. & 5. Sed creaturæ irrationales non ſunt capaces legis verè & propriè dictæ, cùm ſint præcepti incapaces: Ergo lex æterna non eſt verè & propriè lex, ſed metaphoricè tantùm & impropriè.

27. Propter hoc argumentum Suarez lib. 2. de legibus cap. 2. Serra hîc art. 1. dubio unico in reſp. ad 5. & Aravius hîc difficultate 2. cenſent quod licèt lex æterna reſpectu creaturarum rationalium, quibus modo intelligibili notificatur, exerceat rationem & munus veræ legis, tamen reſpectu irrationalium, quibus non modo intelligibili, ſed per impreſſionem inclinationis & activi principij, quo moventur ad ſuos fines, notificatur & promulgatur, non exercere rationem ac munus veræ & propriæ legis, ſed tantùm cujuſdam providentiæ, ſive principij gubernationis.

28. Alij verò exiſtimant, legem æternam, non ſolùm quatenus eſt directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium, ſed etiam quatenus eſt directiva actuum & motuum neceſſariorum creaturarum irrationalium, verè & propriè rationem legis habere, quamvis ut eſt directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium, ſpecialiſſimè & perfectiori modo rationem legis exerceat; licèt enim (inquiunt) promulgatio ſpecialiſſimè dicta, ſolùm dicatur per ordinem ad creaturas intellectuales; promulgatio tamen abſolutè dicta, per comparationem ad omnes creaturas dicitur; hæc enim nihil aliud eſt, quàm impreſſio alicujus principij directivi operationis creaturæ, ſicut promulgatio ſpecialiſſimè dicta, eſt impreſſio principij directivi operationis mo-

ralis : quælibet autem creatura participat à lege æterna principium directivum ſuæ operationis, ac proinde quælibet participat ſuam promulgationem debitam & proportionatam ſuæ naturæ. Unde ad objectionem, juxta hunc modum dicendi, reſpondetur, conceſsâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem, dicendum, quod præceptum eſt duplex; aliud morale, quod eſt regula operationum moralium creaturæ rationalis; aliud naturale, per intimationem naturalem, quæ fit ex impreſſione principij motivi in ordine ad finem, juxta illud Pſal. 148. *Præceptum poſuit, & non præteribit*, & iſtud Proverb. 8. *Cùm legem ponebat aquis, ne tranſirent fines ſuos.* Creaturæ igitur irrationales, licèt ſint incapaces præcepti primo modo ſumpti, non tamen præcepti ſecundo modo accepti, ideòque vera lex eis imponi poteſt, quia non expoſtulat alium modum præcepti, niſi loquamur de lege ſpecialiſſimè dicta, prout ad creaturas rationales dirigitur.

Uterque dicendi modus probabilis eſt, licèt primus videatur probabilior, & menti D. Auguſtini & S. Thomæ conformior, cùm ille quæſt. 64. in Levit. & habetur in cap. *Mulier* 15. qu. 1. aſſerat irrationalia eſſe incapacia legis propriè dictæ: iſte verò ſuprà quæſt. 90. art. 1. dicat, quod lex propriè dicta eſt menſura humanorum actuum, ſubindeque rationem veræ & ſtrictæ legis, reſpectu creaturarum irrationalium, quæ ſunt incapaces humanorum actuum, non videatur agnoſcere.

DISPVTATIO III.

De lege naturali.

Ad quæſtionem 94. D. Thomæ.

CUm leges omnes à lege æterna deriventur, ſintque illius participationes & manifeſtationes; primum quod eam nobis evidenter manifeſtat, eſt lex naturalis; ideòque hæc ante alias explicanda eſt, & de ejus eſſentia, ſeu ratione formali, extenſione, ac immutabilitate, breviter hîc diſputandum.

Articvlvs Primvs.

Quid ſit lex naturalis, ſeu in quo formaliter conſiſtat?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes eſt certum, & referuntur ſententiæ?

1. DAri legem naturalem in nobis, conſtat ex Apoſtolo ad Roman. 2. dicente, *Habemus legem ſcriptam in cordibus noſtris.* Et paulò poſt: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt faciunt, & oſtendunt opus ſcriptum in cordibus ſuis, & ſunt ſibi ipſi lex, teſtimonium illis reddente conſcientiâ.* Item Pſal. 4. ait Propheta, *Multi dicunt, quis oſtendit nobis bona?* Statimque reſpondet: *Signatum eſt ſuper nos lumen vultûs tui Domine.* Quod de lumine naturalis rationis, quo diſcernitur quid ſit bonum & quid malum, quodque pertinet ad legem naturalem, interpretatur D. Thomas ſuprà quæſt. 91. art. 2.

Huc ſpectat quod habet Auguſtinus 2. Confeſſ. cap. 4. *Lex tua, Domine, in cordibus hominum ſcripta eſt, quam nec ulla unquam delet aut delebit iniquitas.* Et in Pſal. 57. *Veritas manu formata in cordibus noſtris ſcripſit: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Hoc ignorare nemo permiſſus eſt, etiam antequam lex daretur.* Item lib. 2. de ſer. Domini in monte cap. 9. ait, *Nullam animam eſſe quæ ratiocinari poſſit, in cujus conſcientia non loquatur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum ſcribit, niſi Deus?* Ad idem pertinet quod ait Ambroſius libr. 9. Epiſt. 71. *Ea lex* (inquit) *non inſcribitur, ſed innaſcitur, nec aliquâ percipitur lectione, ſed profluo quodam naturæ fonte in ſingulis exprimitur.* Demum Tullius lib. de legibus, ſummâ eloquentiâ, & *penè divinâ voce*, ut loquitur Lactantius, legem hanc naturalem depinxit: *Eſt quidem* (inquit) *vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffuſa per omnes, conſtans, ſempiterna, quæ vocet ad officium, jubendo; vetando, à fraude deterreat. Huic igitur legi, nec prorogari fas eſt, neque derogari aliquid licet. Nec tota abrogari poteſt. Nec verò per ſenatum, aut per populum ſolvi hac lege poſſumus: nec eſt quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia poſthac, ſed & omnes gentes, & omni tempore, una lex & ſempiterna, & immutabilis continebit: unuſquiſque erit communis quaſi magiſter & imperator omnium Deus.*

2. Ratio etiam ſuffragatur, ſi enim detur in nobis lumen naturale pro rerum ſpeculabilium cognitione, multò magis dabitur pro rerum agendarum notitia & judicio.

Confirmatur: Omnis creatura debet ſuum finem conſequi poſſe: At nulla creatura rationalis ſuum finem conſequi poteſt abſque lege naturali; cùm illum non poſſit conſequi, niſi per rectam operationem, nec rectè operari ſine lege naturali, à qua in ſuis operationibus dirigatur: Ergo &c.

3. Hoc ſuppoſito, difficultas & controverſia eſt inter Theologos, in explicando quid ſit lex illa naturalis, ſeu in quo formaliter conſiſtat? Vazquez enim 1. 2. diſp. 180. cap. 3. & Mœratius diſp. 2. de legibus ſect. 1. docent legem naturalem eſſe ipſammet naturam rationalem ſecundùm ſe, quatenus ratione ſuæ eſſentiæ talis eſt, ut aliquæ actiones ſint illi moraliter convenientes, & honeſtæ; aliæ repugnantes & indecentes. Alenſis verò 3. p. quæſt. 27. membro 2. & D. Bonaventura in 2. diſt. 39. art. 2. quæſt. 1. exiſtimant legem naturalem eſſe habitum, quo nomine non intelligunt qualitatem acquiſitam & ſuperadditam potentiæ, ſed ipſum lumen intellectuale, prout in actu primo ſpectatur, & eſt vis diſcernendi honeſta & turpia moraliter. Alij legem naturalem collocant non in habitu, ſed in actu; inter quos adhuc magna eſt diſſenſio: Ariminenſis enim, Gabriël, & Almaïnus, affirmant, legem naturalem eſſe dictamen rationis indicantis & oſtendentis quid conſentaneum aut diſſentaneum ſit naturæ rationali, docentque talem legem non eſſe imperantem, ſed indicantem, eò quòd nullum includat ſuperioris imperium. Thomiſtæ verò, Suarez, Valentia, Azorius, Salas, & alij, cenſent legem naturalem non in dictamine ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo, conſiſtere, eſſeque actum imperij, nos ad ea quæ tali lege præſcripta ſunt obligantis.

§. II.

Reiiciuntur tres primæ ſententi , & quarta ſtatuitur.

DIco primò : Lex naturalis non conſiſtit in ipſa natura rationali, quatenus ratione ſuæ eſſentiæ talis eſt, ut aliquæ actiones ſint illi moraliter convenientes & honeſtæ, aliæ repugnantes & indecentes.

4. Probatur primò : Lex naturalis eſt verè & propriè lex, omnes enim Philoſophi & Theologi loquuntur de illa tanquam de vera & propria lege : Sed ipſa natura rationalis præcisè ſumpta, non poteſt dici verè & propriè lex : Ergo lex naturalis in ea conſiſtere nequit. Major conſtat, Minor probatur. Lex eſt aliquid rationis, id eſt actus intellectûs practici, aut aliquid conſtitutum per ipſum, ut diſp. 1. art. 1. ex D. Thoma oſtendimus : Sed natura rationalis non eſt actus intellectûs, aut aliquid conſtitutum per ipſum : Ergo natura rationalis præcisè ſumpta, non poteſt dici verè & propriè lex.

5. Probatur ſecundò : Effectus legis naturalis, quales ſunt dirigere, illuminare, obligare, & eſſe regulam humanarum actionum, immediatè proveniunt à dictamine rationis : Ergo non in ipſa natura rationali, ſed in dictamine rationis, conſiſtit lex naturalis. Conſequentia patet, quia in illo eſſentialiter conſiſtit lex, quod immediatè tribuit proprios effectus legis. Antecedens verò probatur, nam ante dictamen rationis, quo indicatur vel oſtenditur aliquid eſſe bonum vel malum, non obligatur homo moraliter, nec ejus operationes diriguntur aut regulantur in eſſe moris, ut de ſe patet, & conſtat in his qui uſu rationis carent.

6. Probatur tertiò : Lex debet diſtingui ab eo cui imponitur, ſicut id quod obligat, ab eo quod obligatur : Sed natura rationalis, cùm ſit ipſa eſſentia & natura hominis, non diſtinguitur ab homine : Ergo non poteſt eſſe lex naturalis reſpectu illius.

7. Demum probari poteſt concluſio, deſtruendo præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ : Idcirco enim Vazquez & Mœratius legem naturalem in ipſa natura rationali conſiſtere volunt, quia (inquiunt) ipſa natura rationalis eſt fundamentum & menſura legis naturalis, & honeſtatis ipſius, quatenus quæcumque præcipit aut prohibet lex naturalis, per ſe decent aut dedecent naturam rationalem : Sed hæc ratio nulla eſt : Ergo ruit præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ. Minor probatur, quia quidquid eſt fundamentum & menſura legis aut honeſtatis, non eſt propterea lex ; nam v. g. fælicitas publica eſt menſura & fundamentum legum humanarum, neque propterea eſt ipſæ leges humanæ. Indigentia pauperum eſt fundamentum & menſura legis aut præcepti faciendi eleemoſynam, ſed non propterea eſt ipſa lex. Addo quod, ſi natura rationalis eſſet lex actuum noſtrorum, eò quòd illam decent, ſequeretur pari modo naturam divinam eſſe legem actuum divinorum liberorum, quia pariter tales actus illam decent : Sed hoc dici nequit, cùm nullus Patrum vel Doctorum ſic loquatur : Ergo nec illud.

8. Dico ſecundò, lex naturalis non eſt ipſum lumen intellectuale in actu primo, ſeu vis diſcernendi honeſta & turpia. Hæc concluſio patet ex dictis in præcedenti, oſtendimus enim legem naturalem conſiſtere in ordinatione ſeu dictamine rationis : At ordinatio ſeu dictamen rationis, non eſt ipſum lumen intellectuale in actu primo, ſed actus ſecundus potentiæ intellectivæ : Ergo lex naturalis non eſt ipſum lumen intellectuale in actu primo, ſeu vis diſcernendi honeſta & turpia. Addo quod, Deus habet lumen ſibi connaturale, quo perfectiſſimè cognoſcit quæcumque honeſta & turpia, & tamen non habet legem propriè dictam : Ergo tale lumen habituale non eſt propriè lex naturalis : ſi enim eſſet lex naturalis reſpectu noſtri, eſſet etiam reſpectu Dei.

Dico tertiò, lex naturalis non conſiſtit in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo, nimirum in actu imperij ad ea quæ tali lege præſcripta ſunt obligantis.

9. Probatur primò : Lex naturalis eſt verè & propriè lex, omnes enim Philoſophi & Theologi, ut ſuprà dicebamus, de ea ut de vera & propria lege loquuntur : Ergo non conſiſtit in judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo. Conſequentia patet, tum quia de ratione legis verè & propriè dictæ eſt præcipere, cùm ſit actus prudentiæ, quæ præceptiva eſt ; unde illa conſiſtit formaliter in actu imperij, ut diſp. 1. art. 1. declaravimus. Tum etiam, quia lex verè & propriè dicta, eſt regula & menſura bonitatis aut malitiæ moralis actûs humani, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 90. art. 1. Sed judicium ſolùm oſtenſivum boni & mali, non poteſt eſſe regula & menſura bonitatis aut malitiæ moralis actûs humani ; quia ſupponit bonitatem & malitiam actûs humani, & tantùm indicat illam ; regula autem & menſura alicujus regulati & menſurati, non poteſt ſupponere rectitudinem & commenſurationem cum illo, aut obliquitatm & difformitatem cùm talis rectitudo & obquitas dependeant à regula & menſura : Ergo &c.

10. Confirmatur primò : Quando homo peccat contra legem humanam, præcedit judicium oſtenſivum malitiæ illius actûs, & tamen hujuſmodi judicium non habet rationem legis, ut de ſe conſtat : Ergo ſimiliter quando peccat contra legem naturalem, licèt præcedat judicium oſtenſivum malitiæ illius actûs, tamen tale judicium, ut præcisè & formaliſſimè loquendo ſolùm eſt oſtenſivum illius malitiæ, non habet rationem legis.

11. Confirmatur ſecundò : Deus habet judicium oſtenſivum eorum quæ decent aut dedecent ſuam naturam, contra quod ipſe non poteſt operari, & tamen non habet legem propriè dictam : Ergo ſi lex naturalis ſit verè & propriè lex, non poteſt conſiſtere formaliter in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſeu eorum quę decent aut dedecent hominis naturam.

12. Probatur ſecundò concluſio : Lex naturalis nihil aliud eſt, quàm participatio legis æternæ in creatura rationali, ut docet D. Thomas ſuprà quæſt. 91. art. 2. Ergo non conſiſtit in dictamine & judicio ſolùm oſtenſivo boni & mali, ſed etiam præceptivo. Conſequentia patet, quia lex æterna, prout ſic, eſt præceptiva : Ergo id quod per modum legis participat illam, participat eſſentialiter vim præcipiendi.

§. III.

Solvuntur objectiones.

13. OBjicies primò contra primam concluſionem : Sunt aliquæ operationes ita intrinſecè

malæ ex natura ſua, v. g. odium Dei, ut nullo modo pendeat malitia earum ex dictamine intellectûs; & aliæ ita intrinſecè bonæ ex natura ſua, v. g. honorare Deum, ut in ſua bonitate non dependeant à judicio intellectûs: Ergo dictamen rationis naturalis non habet rationem legis reſpectu illarum, ſed ipſa natura rationalis, cui convenientes aut diſconvenientes ſunt.

14. Confirmatur: Præcepta legis naturalis non continentur in aliquo dictamine libero humani aut divini intellectûs: Ergo nullum tale dictamen habet rationem legis naturalis, ſubindeque ipſa natura rationalis in qua continentur ut illi cõformia, rationem legis naturalis habebit. Conſequentia patet, quia præcepta legis naturalis in lege naturali contineri debent, ſicut præcepta artis continentur in arte. Antecedens verò probatur, quia præcepta naturalia habent in ſe neceſſariam connexionem ex terminis, ut bonum eſt faciendum, malum eſt vitandum: Ergo independenter ab aliquo dictamine libero intellectûs humani aut divini ſunt talia, ſubindeque non continentur in tali dictamine. Patet conſequentia, quia quæ habent neceſſariam connexionem ex terminis, independentia ſunt ab aliquo dictamine libero etiam divini intellectûs, ut patet in creaturis poſſibilibus, quæ quia neceſſariam habent connexionem cum ſuis principiis eſſentialibus & quidditativis, independentes ſunt ab aliquo judicio libero, etiam divini intellectûs; unde non cognoſcuntur à Deo per ſcientiam viſionis, ſed per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, ut in Tractatu de ſcientia Dei declaravimus.

15. Ad objectionem reſpondeo, in actibus intrinſecè malis, vel intrinſecè bonis, duplicem bonitatem & malitiam reperiri; aliam in eſſe naturæ, aliam in eſſe moris, primamque non deſumi per ordinem ad aliquam legem, ſed penes convenientiam aut diſconvenientiam ad naturam rationalem, ut intelligitur habere inclinationem ad bonum conſideratum in eſſe naturæ, antecedenter ad omnem legem; ſecundam verò ſumi proximè quidem per ordinem ad dictamen rationis naturalis, remotè verò per ordinem ad legem æternam; & ſic dictamen rationis naturalis, ut eſt participatio quædam legis æternæ, habet rationem legis naturalis, in ordine ad illos actus.

16. Ad confirmationem, nego Antecedens, & ad illius probationem dico quod præcepta naturalia, ut bonum eſt faciendum, malum eſt vitandum, poſſunt dupliciter conſiderari; uno modo per modum quidditatis & cujuſdam eſſentiæ poſſibilis, & ſic nullam dependentiam habent ab aliquo dictamine libero etiam intellectûs divini, ſicut aliæ creaturæ poſſibiles, ſed prout ſic præſupponuntur ad illud, ſubindeque à Deo cognoſcuntur per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ. Alio modo poſſunt conſiderari per modũ exercitij, quatenus ſcilicet procedunt à Deo in ordine ad obligandam creaturam rationalem ad rectè operandum, & ſic dependent à dictamine practico intellectûs divini, & continentur in dictamine rationis creaturæ rationalis, quod eſt participatio quædam divini dictaminis.

17. Objicies ſecundò: Si lex naturalis non conſiſteret in ipſa natura rationali ſecundùm ſe & ſecundùm ſua prædicata quidditativa conſiderata, ſed in aliquo dictamine libero Dei, vel in aliqua illius participatione, ſequeretur Deum potuiſſe non præcipere homini actus honeſtos naturaliter neceſſarios, ut amare Deum, parentes colere; & A non prohibere illi actus intrinſecè malos, ut mendacium, furtum, & odium Dei, ſubindeque hominem poſſe ſine culpa omittere primos actus, & elicere ſecundos, cùm nihil ſit peccatum, quod non ſit contra legem, ut conſtat ex definitione peccati, quæ communiter circumfertur ex Auguſtino: Sed hoc videtur abſurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris videtur manifeſta, nam omne dictamen liberum potuit non eſſe in Deo: Ergo ſi lex naturalis ſit aliquid dependens à dictamine libero Dei, & non ipſa natura rationalis, potuit Deus per talem legem non præcipere homini actus honeſtos naturaliter neceſſarios, & non prohibere actus intrinſecè malos.

B Reſpondeo negando ſequelam Majoris, & ad illius probationem dico, quod licèt Deus abſolutè potuerit non habere dictamen, quo præciperet homini actus honeſtos naturaliter neceſſarios, & illi prohiberet actus intrinſecè malos; ex ſuppoſitione tamen voluntatis creandi naturam rationalem, & eam gubernandi, non potuit non velle prohibere tali creaturæ actus intrinſecè malos, & præcipere actus honeſtos naturaliter neceſſarios. Sicut enim poſito actu libero promittendi, neceſſitatur ad actum implendi promiſſum, & poſitâ voluntate revelandi aliquid, neceſſitatur ad revelandum verum; ita ſuppoſitâ voluntate creandi & gubernandi hominem, neceſſitatur ad ſapienter regendam creaturam intellectualem à ſe conditam, & ad curandum ut vivat conformiter ſuæ naturæ: non poteſt autem illam rectè gubernare, niſi prohibendo actus malos, qui repugnant fini ad quam ex natura ſua ordinatur, & præcipiendo actiones liberas intrinſecè bonas, quæ ex natura habent neceſſariam connexionem cum illo. 18

C Objicies tertiò contra ſecundam concluſionem: Lex naturalis ſemper manet in cordibus noſtris; unde Apoſtolus & SS. Patres ſuprà relati dicunt eam eſſe ſcriptam in cordibus hominum: Ergo illa non conſiſtit in actu, qui fluit, & tranſit, ſed in habitu, ſeu in lumine intellectuali in actu primo conſiderato, quod durat & permanet.

D Confirmatur: Lex humana, non ſolùm ut eſt actuale judicium legiſlatoris, aut ſubditi, ſed etiam ut eſt permanens ſignum in aliqua ſcriptura, aptum ad excitandum talem cognitionem, dicitur lex: Ergo pariter lex naturalis, non ſolùm ut eſt actuale judicium, ſed lumen ipſum rationis in actu primo, ex ſe aptum ad tale judicium excitandum, vera lex dici poteſt.

Ad objectionem reſpondeo, quod ſicut licèt conſcientia formaliter ſit actus quidam rationis, ſeu actualis notitia, ut ipſum nomen præ ſe fert, & Tullius docet libro de ſenectute, ubi ſic ait: *Conſcientia eſt bene actæ vitæ, multorumque benefactorum recordatio jucundiſſima*; tamen quandoque à Patribus accipitur in ſenſu cauſali, & ſignificatur nomine ſui principij, ſcilicet habitûs ſindereſis, ideòque ab Hieronymo appellatur ſindereſis, à Baſilio naturale judicatorium, & à Damaſceno lux noſtri intellectûs: ita lex naturalis, quamvis formaliter ſit actus vel opus rationis, tamen interdum accipitur à Patribus in ſenſu cauſali, pro ipſo lumine naturali intellectûs, & habitu ſindereſis, ſubindeque dicitur manens & ſcripta in cordibus noſtris. 19

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam, & paritatem; nam lex humana ſcripta perſeverat in ſcriptura per modum actûs ſecundi habitualiter permanentis, in quo 20

ut in ſigno conſervatur judicium legiſlatoris; in lumine verò intellectuali lex ſcripta remanet ſolùm per modum actûs primi, qui ſicut non ſufficit ad legem conſtituendam, it. nec ad eam conſervandam. A

21. Objicies quartò contra tertiam concluſionem: Lex naturalis non eſt præceptum hominis ad alium, nec ad ſeipſum, neque Dei ad homines: Ergo non eſt præceptiva, ſed ſolùm oſtenſiva boni & mali. Conſequentia patet à ſufficienti diviſione. Antecedens verò, quoad primam & ſecundam partem, manifeſtum eſt, quia præceptum hominis ad alium, pertinet ad legem humanam; B imperium autem hominis ad ſeipſum, reſpectu ſuarum actionum, non habet veram rationem legis, cùm lex ſit ſuperioris ad ſubditum, & nemo ſit ſuperior ſibi ipſi. Probatur verò quoad tertiam partem, primò quia præceptum quo Deus aliquid hominibus præcipit, pertinet ad legem divinam, quæ ſecundùm D. Thomam diſtinguitur à lege naturali. Secundò, quia ſecluſo quocunque præcepto Dei, dictamen rationis naturalis, in quo conſiſtit lex naturalis, dictat quid ſit bonum, quid malum: Ergo lex naturalis non eſt præceptiva præcepto quo Deus aliquid hominibus præcipiat.

22. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, quoad primam & ſecundam partem, negando illud, quantùm ad tertiam; Deus enim non ſolùm ſuâ lege æternâ, ſed etiam lege naturali, quæ eſt participatio legis æternæ in creatura rationali, præcipit hominibus ne furentur, ut parentes honorent, & alia hujuſmodi, quæ ſunt de lege naturæ. Ad primam verò probationem in contrarium, dicendum eſt legem naturalem eſſe legem divinam, ut docet Damaſcenus lib. 4. de fide cap. 23. ubi ſic ait: *Lex Dei mentem noſtram inſcendens, eam ad ſe pertrahit, conſcientiamque noſtram vellicat, quæ & ipſa mentis noſtræ lex dicitur.* Si verò quæras, ad quam Dei legē lex naturæ pertineat? Reſpondeo illam pertinere ad legem Dei æternam; Licèt enim lex æterna & naturalis diſtinguantur pluſquam genere, ſi in eſſe rei conſiderentur, quia C D lex æterna eſt aliquid increatum, & ipſe Deus, lex verò naturalis eſt aliquid creatum, nempè aliqua participatio legis æternæ in creatura rationali: ſi tamen conſiderentur in ratione legis & menſuræ humanorum actuum, non ſunt aliquid diverſum, quia utraque reſpicit eundem humanum actum, ut menſurabilem ab eis, ordine quodam; primariò à lege æterna, & ſecundariò à lege naturali. Sicut virtus Dei cauſativa gratiæ regenerantis, & virtus Baptiſmi, diſtinguntur in eſſe rei pluſquam genere; illa enim eſt ipſe Deus, hæc verò aliquid creatum & participatum in Baptiſmo; in eſſe verò cauſæ, non ponunt in numero, quatenus videlicet utraque reſpicit eundem effectum producendum, ſcilicet gratiam regenerati- E vam, primariò producendam à virtute divina, ut eſt in Deo, & ſecundariò ab eadem virtute, ut participatur in Baptiſmo.

Ad ſecundam probationem, nego Antecedens, cùm enim dictamen quo Deus præcipit hominibus opera bona, & prohibet opera mala, ex lege Dei æterna derivetur, & ſit quædam illius participatio, ſeclusâ lege Dei æternâ, & ejus præcepto, nullum eſſet dictamen rationis naturalis dictans in exercitio hominibus quid ſit bonum, & quid malum.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colligitur, hæc tria, quæ aliis eadem putari poſſent, eſſe diſtinguenda, legem naturæ, conſcientiam, & ſyndereſim. Nam lex naturæ eſt ipſa ordinatio divinæ voluntatis, nobis à natura impreſſa. Syndereſis, lumen ipſum naturale intellectûs, per quod ipſam Dei ordinationem naturaliter cognoſcimus. Conſcientia verò eſt ipſa actio mentis, qua formaliter illam cognoſcimus, ſeu judicium practicum, quo apprehendimus ſeu judicamus aliquid eſſe faciendum vel non faciendum. Addo quod conſcientia eſt de aliquo agibili in particulari, lex verò naturæ eſt regula univerſalis de agendis & vitandis in communi. Conſcientia eſt de futuris, de præſentibus, & jam factis; lex naturæ tantùm diſponit de futuris, nec reſpicit jam facta. Demum conſcientia poteſt eſſe erronea, non verò lex naturæ, cùm rationi veræ legis repugnet eſſe erroneam. 23

Colligitur ſecundò contra Lorcam & Montezino, legem naturæ diſtingui à collectione præceptorum naturalium ex parte objecti, ſeu ab objectis præceptorum naturalium, v. g. Deum eſſe colendum, parentes honorandos, homicidium & furtum non eſſe faciendum, & ſimilia. Lex enim naturalis formaliter & ſubjectivè eſt in homine, ideòque in Scriptura & SS. Patribus dicitur indita ſive impreſſa cordibus hominum: Sed objecta præceptorum naturalium, non ſunt ſubjectivè, ſed objectivè tantùm in noſtro intellectu: Ergo lex naturæ non conſiſtit formaliter in objectis tallum præceptorum. 24

Colligitur tertiò, Legem naturalem eſſe veluti partem quandam legis æternæ; nam lex æterna extendit ſe ad omnes creaturas, tam rationales, quàm irrationales, ſicut divina providentia; at lex naturalis ad ſolam creaturam rationalem, id eſt ad homines & Angelos duntaxat extenditur. Unde lex naturalis in brutis propriè non reſidet; quia licèt ad ea quæ ſibi naturaliter conveniunt inclinationem ab authore naturæ habeant, hæc tamen inclinatio non ſe habet per modum cujuſdam directionis & præcepti, ſicut in homine, ſed per modum cujuſdam impreſſionis, quatenus ſcilicet Deus illis imprimit principia intrinſeca ad agendum conformiter ad ſuam naturam, quæ impreſſio, magis inſtinctus naturalis, quàm lex naturæ appellari debet. 25

Colligitur quartò, Legem naturalem eſſe in ſe ſimpliciter unam, quia licèt præcepta legis naturæ ſint plura, omnia tamen connectuntur in fine ultimo naturæ humanæ, ad quem ordinantur, & radicaliter continentur in illo primo & univerſaliſſimo principio; *Bonum eſt faciendum, & malum fugiendum*, quod eſt unum; unde ab unitate finis, & radicalis ac primi principij, lex ipſa naturalis, ſimpliciter una dicitur. 26

ARTICVLVS II.

Vtrum omnia præcepta Decalogi, omnesque actus virtutum, sint de lege naturæ?

27. QVidam Juriſperiti aſſerunt ſub lege naturali contineri tantùm prima principia practica per ſe nota, non autem concluſiones quæ ex illis deducuntur, cujuſmodi ſunt Decalogi præcepta; hæc enim exiſtimant ad jus gentium potiùs quàm ad jus naturæ ſpectare. Aliqui verò Theologi cenſent, prorſus à veritate alienum eſſe, quod docet D. Thomas hîc art. 3. nimirum omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, cùm plura (inquiunt) opera virtutum non ſint de præcepto, ſed tantùm de conſilio. Pro reſolutione, ſit

§. I.

Vtraque difficultas duplici concluſione reſolvitur.

DIco primò, omnia præcepta Decalogi (excepto tertio de ſanctificatione ſabbati, quod quantùm ad determinationem temporis, eſt legis divinæ poſitivæ, & ſcriptæ) pertinere ad legem naturalem. Ita communiter docent Theologi & peritiores Juriſtæ, quos refert & ſequitur Turrecremata, cap. *Ius gentium* diſt. 1. art. 1.

28. Probatur primò ex definitione juris naturalis, quod teſte Ariſtotele 5. Ethic. cap. 7. eſt illud *quod ubique vim habet*, videlicet ex ipſa rei natura, *& non quia videtur vel non videtur*, id eſt non quia voluntariè & arbitrariè inſtituitur. Velut alij dicunt, jus naturale eſt, quod nec genuit opinio, neque humana aliqua inſtitutio, ſed ex ſola ratione naturali vim habet: Atqui tale eſt jus quo omnia Decalogi præcepta, exceptâ determinatione diei feſti, obſervare tenemur; illud enim nec genuit opinio, nec humana aliqua inſtitutio, ſed ex vi ſolius rationis naturalis obligat; ut perſpicuum eſt in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, & adulterio, quorum illa ex vi ſolius rationis exequi, hæc verò vitare tenemur: Ergo omnia præcepta Decalogi (excepto tertio de ſanctificatione ſabbati, quantùm ad determinationem temporis) pertinent ad legem naturæ.

29. Probatur ſecundò ex differentia quæ reperitur inter legem naturalem & poſitivam, lex enim naturalis in eo differt à purè poſitiva, quod illa ſupponit in objecto honeſtatem quam præcipit, moralemque neceſſitatem, & malitiam quam prohibet; unde quæ per illam præcipiuntur aut prohibentur, non ſunt bona, quia præcepta, aut mala, quia prohibita; ſed è contrario ſunt præcepta, quia bona & moraliter neceſſaria ex natura rei; vel prohibita, quia mala & naturaliter indecentia, At verò lex purè poſitiva, non ſupponit in objecto quod præcipit aut prohibet, moralem neceſſitatem agendi aut omittendi ex ipſa natura rei, ſed illam inducit; quæque per illam præcipiuntur, ſunt tantùm neceſſaria moraliter, quia præcepta; & quæ per illam prohibentur, ſunt tantùm mala & illicita, quia prohibita: Sed omnia quæ præcipiuntur vel prohibentur per Decalogum, exceptâ determinatione diei feſti, ſunt bona & honeſta, vel turpia & indecentia, ex ipſa natura rei, & ſeclusâ quacunque lege poſitivâ, ut conſtat in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, furto, & adulterio: Ergo omnia præcepta Decalogi, cadunt ſub lege naturæ, excepto præcepto ſabbati, quod aliquid habet juris poſitivi divini, & aliquid juris naturalis. Quatenus enim cultum ipſius Dei præcipit, eſt de jure naturæ; ſi quidem natura ſatis docet, cultum eſſe Deo, pro collatis beneficiis, & pro ſuprema ejus excellentia perſolvendum; ſed quatenus præſcribit certum diem potiùs quàm alterum, eſt juris divini poſitivi; natura enim hunc diem non præſcribit, ſed Deus ſolus eum obſervandum Adamo & Evæ expreſsè præſcripſit; eò quòd, ut ait Scriptura, à creatione ſeu ab omni opere quod patrarat, die ſeptimo requieverit; & ſic duntaxat fuit veteris legis abrogatione antiquatum per Evangelicam, in qua ſabbato dies Dominica, Chriſti reſurrectione conſecrata, colenda à nobis, ſucceſſit.

30. Dico ſecundò, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, ſi ſpectentur ſecundùm ſuam rationem genericam, ſive inquantum ſunt virtuoſi; non verò ſi conſiderentur ſecundùm ſeipſos, & in propriis ſpeciebus. Ita D. Thomas hîc art. 3. ubi primam partem concluſionis hac ratione demonſtrat: *Ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur ſecundum ſuam naturam: inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem ſibi convenientem, ſecundùm ſuam formam, ſicut ignis ad calefaciendum; unde cùm anima rationalis ſit propria forma hominis, naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc quod agat ſecundùm rationem, & hoc eſt agere ſecundùm virtutem; unde ſecundùm hoc omnes actus virtutum ſunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuosè agat.*

31. Secundam verò ex eo probat, quod *multa ſecundùm virtutem fiunt, ad quæ natura non primò inclinat, ſed per rationis inquiſitionem ea homines adinvenerunt quaſi utilia ad bene vivendum*, ut patet in actibus juſtitiæ commutativæ, qui in emptione & venditione, aliiſque humanis contractibus exercentur.

32. Poteſt hæc concluſio, quoad utramque partem, hoc exemplo declarari & illuſtrari: Actus temperantiæ v. g. ſecundùm ſuam genericam rationem, ſeu ex genere ſuo, id eſt quatenus eſt actus virtuoſus, talis eſt ut in eum naturaliter inclinet, ſicque ad legem naturæ dicitur pertinere: quod autem per abſtinentiam à carnibus, & per jejunium quadrageſimale debeat exerceri, hoc non eſt à lege naturali, ſed poſitiva, pendet enim ex voluntate & præcepto Eccleſiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

33. OBjicies primò contra primam concluſionem: Lege *Omnes*, ff. de juſtitia & jure, & lege *Bonâ fide*, ff. depoſiti, tribuuntur juri gentium multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem conſequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi: Sed jus gentium diſtinguitur à jure naturali, ut docet D. Thomas quæſt. ſequenti art. 4. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad legem naturalem.

34. Reſpondeo jus gentium duobus modis uſurpari poſſe, ſtrictè ſcilicet & propriè, ſeu effectivè, id eſt, à gentibus inſtitutum; & largè ac impropriè, ſeu ſubjectivè, hoc eſt ab omnibus gentibus obſervatum; quo pacto coincidit cum jure naturali; cùm enim jus naturale ab omnibus gentibus obſervetur, ſubjectivè & impropriè, jus

gentium

gentium dici poteſt, juxta illud Tullij Tuſculanâ ſecundâ: *In omni re omnium gentium conſenſus, lex naturæ putanda eſt.* Quando ergo prædictis legibus, multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem conſequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi, dicuntur ad jus gentium pertinere, uſurpatur jus gentium ſecundo modo, in qua acceptione, ut oſtendimus, coincidit cum jure naturali, ſubindeque ex illis legibus nihil contra primam concluſionem inferri poteſt.

35. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & dicuntur ſupererogationis, non ſunt de lege naturæ; cùm enim illa præceptiva ſit, ea ſolùm quæ cadunt ſub præcepto, ſub tali lege cadere videntur: Ergo falſum eſt, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, ut docet S. Thomas hîc art. 3.

36. Confirmatur: Si opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, ut virginitas, & alia ad quæ non tenemur ex præcepto, eſſent de lege naturæ, conſiliũ eſſet actus legis naturalis: Sed hoc eſt falſum, ut patet ex dictis diſp. 1. art. 7. ubi cum D. Thoma oſtendimus eſſe quatuor tantùm actus legis, nimirum præcipere, prohibere, permittere, & punire: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Si hæc opera eſſent de lege naturæ, lex naturalis inclinaret ad illa, ſicut & ad alia: Sed lex naturalis non inclinat ad aliquod opus virtutis, niſi mediante aliquo actu legis: cùm igitur ad prædicta opera cadentia ſub conſilio non inclinet medio præcepto & prohibitione, permiſſione, aut punitione, ſed ſolùm medio conſilio, ſi illa ſint de lege naturæ, ſequitur quod conſilium ſit actus legis.

37. Ad objectionem reſpondet Vazquez, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, quia, inquit, cùm S. Thomas docet, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, non loquitur de actibus virtutum qui cadunt ſub conſilio, & qui dicuntur ſupererogationis, ſed tantùm de actibus præceptis lege naturæ.

Verùm hæc interpretatio apertè repugnat menti S. Doctoris, ut patet ex verbis ejus ſuprà adductis, & ex ratione quâ utitur ad probandum noſtram concluſionem, quæ univerſaliter concludit de omnibus actibus virtutum, cùm omnes ſint ſecundùm inclinationem naturæ rationalis, ut virtuoſi ſunt, quæ eſt ratio D. Thomæ. Præterquàm quod ſi D. Thomas tantùm loqueretur de actibus præceptis lege naturæ, ſolùm doceret quod omnes actus virtutum præcepti, ſunt de lege naturæ, quod per ſe manifeſtum eſt, nec indiget probatione: imò ſi tantùm hoc vellet, videretur petere principium, & probare idem per idem, cùm idem ſit formaliſſimè loquendo actum eſſe de lege naturæ, quæ præceptiva eſt, ut fatetur Vazquez, ac eſſe præceptum lege naturæ.

38. Aliter ergo objectioni reſpondendum eſt, diſtinguendo ſcilicet Antecedens: Opera virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & dicuntur ſupererogationis, non ſunt de lege naturæ: in propriis ſpeciebus conſiderata, concedo Antecedens. Inquantum ſunt virtuoſa, nego Antecedens, & Conſequentiam. Solutio patet ex dictis in ſecunda concluſione, in qua cum S. Doctore oſtendimus, quod licèt omnes actus virtutum in propriis ſpeciebus conſiderari, non ſint de lege naturæ, quia ad illos ſic ſpectatos natura rationalis non inclinat; ſi tamen conſiderentur ut virtuoſi, ſunt de lege naturæ, quia ratio naturalis dictat eſſe ſtudioſè ſeu virtuoſè agendum. Quod ut magis declaretur,

39. Obſervandum eſt, dupliciter poſſe intelligi, quod ratio naturalis dictet virtuoſè agere etiam in operibus virtutum quæ cadunt ſub conſilio, & ſuperogationis dicuntur: Primò taliter ut præcipiat facere illos inquantum virtuoſi ſunt: Secundò taliter ut præcipiat quod ſi fiunt, virtuoſè fiant. Primum non dictat ratio naturalis in illis, ſed tantùm in actibus præceptis jure naturali. Secundum verò dictat tam in illis quàm in omnibus procedentibus ab homine ut homo eſt, dictat enim ratio naturalis, quod ſi homo operetur ut homo, ſecundùm formam hominis operetur, & conformiter ad rationem, quod eſt virtuoſè operari. Intantum igitur dicimus, actus ſupererogationis & conſilii, prout ſunt virtuoſi, eſſe de lege naturæ, inquantum lex naturalis dictat, quod ſi fiunt ab homine, virtuoſè & conformiter ad rectam rationem fieri debent.

40. Ad confirmationem nego ſequelam Majoris, & ad illius probationem dico quod lex naturalis inclinat ad hujuſmodi opera, ut virtuoſa ſunt, modo explicato, per actum præcepti, eſt enim lex præceptiva: prout ſic autem non cadunt ſub conſilio, ſed tantùm prout in ſuis ſpeciebus conſiderantur.

41. Objicies tertiò: Non omnia peccata ſunt contra legem naturæ: Ergo neque omnes actus virtutum etiam naturalium ad legem naturæ pertinent.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Non ſunt contra naturam animalem, ſeu omnibus animalibus communem, eo modo quo concubitus maſculorum dicitur eſſe contra naturam, concedo. Non ſunt contra naturam, id eſt contra rationem, quæ eſt natura hominis, nego. Quod ut magis explicetur,

42. Obſervandum eſt ex D. Thoma hîc art. 2. in natura hominis plures diſtingui gradus, entis, animalis, & rationalis. Si ſpectetur juxta gradum entis, ſeipſum interficere dicitur peccatum contra naturam, quia quiſque quatenus eſt ens, ſeipſum conſervare tenetur, juxta illud Tullij cap. 1. Offic. *Principio generi animantium omni eſt à natura tributum, ut ſe, vitam, corpuſque tueatur.* Si juxta gradum animalis, peccata nefanda carnis, ut ſodomia, beſtialitas, & mollities, dicuntur contra naturam, quia contra inclinationem naturalem omnibus animalibus inſitam pugnant. Si ſecundùm gradum rationis, quælibet peccata dicuntur contra naturam hominis pugnare, quia contrariantur rationi, quæ eſt natura hominis, ut in Tractatu de peccatis fusè declaravimus. Nihilominus per antonomaſiam, duo priora genera peccatorum pugnare contra naturam dicuntur, quia nefandiſſimum eſt committere id, à quo bruta ipſa, nec non entia omnia abhorrent. *Diſp. 1. art. 2.*

43. Quærit D. Thomas hîc art. 4. utrum lex naturæ ſit una apud omnes? Reſpõdetque illam eſſe unam apud omnes & ſecundùm rectitudinem & ſecundùm notitiam, quoad ſua principia communia, quia quoad illa principia ſic ſe habet ratio practica ſicut ſpeculativa, quæ procedit ex principiis, quæ ſunt eadem apud omnes, & ſecundùm veritatem, & ſecundùm notitiam. Quantùm verò ad quædam principia propria ex communibus deducta, docet non eſſe eandem apud omnes, nec quoad rectitudinem, nec quoad notitiam, quia quantùm ad hoc aliter philoſophandum eſt de ratione ſpe-

culativa & de ratione practica; ratio enim ſpeculativa verſatur circa principia propria, quæ ſunt neceſſaria, & impoſſibile eſt aliter eſſe, unde abſque aliquo defectu invenitur veritas in concluſionibus ex illis deductis; ratio verò practica verſatur circa contingentia, nimirum circa operationes humanas, quas aliquando contingit impediri: unde lex naturalis; quantùm ad hæc principia particularia, non eſt eadem apud omnes quantùm ad rectitudinem & notitiam, ſed ſolùm ut in pluribus.

Ad majorem hujus doctrinæ explicationem, quærunt hîc aliqui, an dari poſſit ignorantia invincibilis, & excuſans à peccato, eorum quæ ſunt de lege naturæ. Verùm de hoc ſufficienter egimus in diſſertatione de probabilitate, art. 7. §. 3. in reſponſione ad quintam objectionem. Unde ad hunc locum lectorem remittimus, ne eadem hîc inutiliter repetamus.

Articvlvs III.

Vtrum lex naturæ pati poſſit mutationem, diſpenſationem, abrogationem, vel derogationem. & interpretationem, vel epiikiam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, ſtatuuntur quatuor concluſiones, quibus reſolvuntur difficultates propoſitæ.

44. NOtandum primò, duplicem poſſe dari vel concipi mutationem legis; unam propriè dictam, quando lex ipſa mutatur in ſe, vel quia deſinit in ſe, ut quando ad tempus lata eſt, quo finito ceſſat, vel cùm de juſta fit injuſta, vel quia abrogatur à ſuperiore, vel quia reſtringitur per diſpenſationem; aliam impropriam & largè ſumptam, quando nimirum fit mutatio ex parte materiæ legis, per quam ipſa deſinit eſſe materia legis, & ſubjacere ejus obligationi: quæ mutatio maximè locum habet in his quæ pendent ab humano conſenſu & voluntate mutabili, ut in votis, juramentis, matrimoniis, & ſimilibus.

45. Notandum ſecundò, diſpenſationem legis differre ab irritatione, abrogatione, derogatione, & interpretatione ejuſdem, quòd diſpenſatio ſit quando quis in aliquo caſu ab obligatione legis eximitur, aliis ad legem ipſam manentibus obligatis; exempli gratiâ, infirmus diſpenſatur à lege jejunij propter ſuam infirmitatem, aliis qui ſani ſunt eâ lege obſtrictis; irritatio, quando obligatio legis aboletur & aufertur ab aliquo, antequam per eam perfectè obligetur, ut quando vota filiorum impuberum irritantur à parentibus; cùm enim nondum annos pubertatis attigerint, nondum perfectè per hujuſmodi vota obligantur, ideòque locus eſt ea à parentibus irritandi. Abrogatio eſt, quando lex abſolutè tollitur, ſeu aboletur, ſive per contrariam legem & conſuetudinem, ſive per deſuetudinem, ut lex Apoſtolorum de abſtinendo à ſanguine & ſuffocato, quæ jamdudum deſiit, nec ampliùs obligat. Interpretatio verò, quando declaratur legem in aliquo caſu minimè obligare; ſicque communiter dicitur ad diſpenſationem legis opus eſſe poteſtate & juriſdictione; ad interpretationem verò & declarationem, ſcientiâ & prudentiâ.

A Notandum tertiò, epiikiam ex Philoſopho 5. Ethic. 10. eſſe *legis emendationem, ubi deficit propter univerſale*. Cùm enim lex debeat eſſe univerſalis, & legiſlator ſingulos caſus prævidere non poſſit, contingit ut in aliquo erret, & tunc utimur epiikiâ, per præſumptam voluntatem legiſlatoris contra verba legis, eò quòd, ſi ille adeſſet, in tali caſu non obligaret. Verùm, ut rectè obſervat Cajetanus 2. 2. quæſt. 120. art. 1. duobus modis poteſt lex deficere in aliquo particulari, negativè ſcilicet & contrariè. Deficit negativè, quando ita deficit, ut ſi ſervetur, nihil mali ſequatur: contrariè, quando injuſtum eſt illam ſervare. In ſecundo tantùm caſu locum habet B epiikia, in primo, ſervanda eſt lex cùm ſemper præſtet cuſtodia legis, quando nihil mali ex ea ſequitur. His præmiſſis, pro reſolutione primæ difficultatis in titulo propoſitæ, 46.

Dico primò, legem naturalem non poſſe pati mutationem impropriam, ſeu ex parte materiæ.

Prima pars, quæ eſt D. Thomæ hîc art. 5. facilè poteſt ſuaderi ex dictis in primo notabili: Nam, ut ibi dicebamus, tunc mutatio legis propriè dicta contingit, quando lex ipſa mutatur in ſe, vel quia deſinit in ſe, ut quando ad tempus eſt lata, vel cùm de juſta fit injuſta, vel quia abrogatur à ſuperiori, vel ab illo per diſpenſationem reſtringitur: At nullo ex his modis lex naturæ mutationem pati poteſt, non enim poteſt per ſeipſam deſinere, quia non eſt lata ad tempus, ſed ſine termino. Neque poteſt de juſta fieri injuſta, cùm nihil præcipiat, quod non ſit intrinſecè & ex natura rei bonum; nihil prohibeat, quòd non ſit intrinſecè & ex natura rei malum; neque enim bonum aut malum facit, ſed oſtendit. Non poteſt etiam à Deo abrogari, vel per diſpenſationem reſtringi, ut ex infrà dicendis conſtabit: Ergo mutationem propriè dictam pati nequit. 47.

Quod verò mutatio impropria, & ex parte materiæ, in eam cadere poſſit, manifeſtum eſt; materia enim circa quam lex naturæ verſatur, non ſemper eodem modo ſe habet, ſed interdum variatur, propter aliquas circunſtantias occurrentes; unde fit ut illud quod erat de lege naturæ, poſtea non ſit de lege naturæ: v. g. de lege naturæ eſt, quod depoſitum ſit reddendum, quando res in depoſito conſtituta non petitur in damnum alicujus; ſed quia poteſt contingere quod petatur in alicujus perniciem, tunc mutatur materia legis depoſiti, ratione cujus lex ipſa de reddendo depoſito impropriè mutatur; nam antea dictabat depoſitum eſſe reddendum, quando ſcilicet non conſiderabatur hæc circunſtantia; modò verò contrarium dictat, ratione talis circunſtantiæ. Propterea tamen ratio formalis talis legis non variatur, quia hæc formaliter loquendo non fertur E in rem abſolutè conſideratam, ſine debitis circunſtantiis, ſed ut ſtat ſub illis; dictat enim depoſitum eſſe reddendum, non utcumque, ſed dum non petitur in perniciem alicujus, & non aliter: hoc autem nunquam variatur, nec variari poteſt, eſt enim intrinſecè bonum, ſicut colere Deum, & honorare parentes. 48.

Notandum tamen eſt, quod licèt hæc variatio ratione materiæ inveniatur in aliquibus præceptis legis naturæ, non tamen in omnibus; ſunt enim aliqua, quæ nec ratione materiæ mutari poſſunt, cùm materia illorum per ſe requiſita, ſit omnino invariabilis, ut patet in præcepto de non mentiendo; mendacium enim adeò intrinſecè malum eſt, quòd nullâ causâ, ratione, aut fine 49.

honeſtari poſſit, quod non contingit in reddi- A
tione depoſiti.

50. Dico ſecundò, nullam poteſtatem, neque humanam, neque divinam, poſſe dispenſare propriè in lege naturali, relaxando obligationem, immutatâ materiâ præcepti; bene tamen impropriè, mutando materiam ex qua proximè legis obligatio oriebatur. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui exiſtimant Deum in omnibus, vel ſaltem in aliquibus Decalogi præceptis, diſpenſare poſſe. Pro qua ſententia referuntur D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, Ocham, Durandus, & alij ex antiquioribus Theologis.

51. Probatur prima pars ratione fundamentali: Dupliciter tantùm intelligi poteſt, quòd fiat diſpenſatio in lege naturæ, primò, manente illicito, ac inhoneſto, & naturæ rationali diſſono actu in quo diſpenſatur, mendacio v. g. vel adulterio; ſecundò, ita quod per diſpenſationem actus deſinat eſſe illicitus, & inhoneſtus, atque naturæ rationali diſſonus: Sed neutro modo fieri poteſt diſpenſatio in lege naturæ: Ergo repugnat, ullam poteſtatem, humanam, vel divinam, propriè & directè diſpenſare in lege naturæ. Major patet, Minor etiam quoad primam partem videtur manifeſta; ſi enim Deus ita in lege naturali diſpenſaret, ut homo eliceret aliquem actum, qui non obſtante diſpenſatione maneret illicitus, C inhoneſtus, & naturæ rationali diſſonus, diſpenſaret illum, ut peccaret, & actum intrinſecè malum eliceret, quod infinitæ ejus ſanctitati repugnat. Probatur verò quantùm ad ſecundam partem, quia præcepta negativa legis naturalis prohibent tantùm actiones per ſe, intrinſecè, & ex natura ſua malas, & diſſentaneas naturæ rationali, ut mentiri, furari, adulterium committere, falſum teſtimonium proferre, &c. Sed bonitas aut malitia intrinſeca actûs, non pendet ab extrinſeca voluntate Dei, ſed ex intrinſeca natura objecti, ſuis omnibus circunſtantiis affecti: Ergo ſicut Deus efficere non poteſt, ut quod eſt ex ſe tale, manens invariatum quoad omnia, non ſit tale, D
ita nec efficere poterit per diſpenſationem, ut actus lege naturæ prohibitus, & naturæ rationali diſſonus, manens invariatus quoad omnia, non ſit inhoneſtus & moraliter malus, non minùs quàm implicat, ut calor, invariatus quoad ſuam entitatem, fiat connaturalis aquæ.

Quod diximus de præceptis negativis legis naturæ, idem cum proportione dicendum eſt de affirmativis; præcepta enim affirmativa legis naturalis, obligant tantùm in illis occaſionibus, in quibus omiſſio actûs præcepti eſſet intrinſecè & per ſe mala: Ergo hæc omiſſio non poteſt non eſſe mala, & fieri nequit ut per diſpenſationem adimatur illi malitia, ita ut actus illi omiſſioni oppoE
ſitus, non ſit adhuc moraliter neceſſarius.

52. Poteſt inſuper eadem pars ſuaderi ratione quam inſinuat S. Thomas infrà quæſt. 100. art. 8. Præcepta quæ continent ipſum ordinem ad bonum commune, vel ipſum ordinem juſtitiæ & virtutis, indiſpenſabilia ſunt: Sed præcepta Decalogi, quæ, ut articulo præcedenti oſtendimus, pertinent ad legem naturalem, continent ipſum ordinem ad bonum commune, ipſumque ordinem juſtitiæ: Ergo in eis non poteſt fieri propriè diſpenſatio. Minor eſt certa, præcepta enim primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipſum ordinem ad bonum commune & finale, quod eſt Deus. Præcepta autem ſecundæ tabulæ, continent ordinem juſtitiæ inter homines obſervandæ, ut ſcilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet reddatur debitum. Major verò à D. Thoma ſic probatur: Si ponerentur hujuſmodi præcepta in aliqua communitate, quod nullus deſtrueret Rempublicam, neque proderet civitatem hoſtibus, aut quod nulli fiat indebitum, proculdubio eſſent omnino indiſpenſabilia, quia nimirum ipſum ordinem ad bonum commune, ipſumque ordinem juſtitiæ continerent: Ergo præcepta quæ continent ipſum ordinem ad bonum commune, vel ipſum ordinem juſtitiæ, indiſpenſabilia ſunt.

B Secunda verò pars concluſionis, quæ aſſerit, 53.
Deum in præceptis naturalibus impropriè diſpenſare poſſe, mutando materiam ex qua legis obligatio oriebatur, docetur ibidem à D. Thoma in reſp. ad 3. & 2. 2. quæſt. 1, 4. art. 2. ad 2. conſtabitque ex dicendis in ſolutione tertiæ objectionis. Et in hoc ſenſu loquuntur plerique Authores, cùm dicunt Deum diſpenſare poſſe in præceptis naturalibus, ſcilicet non relaxando obligationem, immutatâ materiâ præcepti, ſed mutando materiam, vel aliquam circunſtantiam, ex qua proximè oriebatur obligatio legis. In eodem ſenſu intelligendum eſt & explicandum quod ſcribit D. Bernardus lib. de præcepto & diſpenſat. non longè ab initio, ubi ſic ait: *Neceſſariam deinde, quod inviolabile nominavi illud, intelligo, quòd non ab homine traditum, ſed divinitùs promulgatum, niſi à Deo qui tradidit, mutari omnino non patitur, ut exempli causâ, non occides, non mœchaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabulæ legis ſcita, quæ etſi nullam prorſus humanam diſpenſationem admittant, nec cuiquam hominum ex his aliquo modo ſolvere aut licuit aut licebit; Dominus tamen horum, quod voluit, & quando voluit, ſolvit; ſive cùm ab Hebræis Ægyptios ſpoliari, ſive quando Prophetam cum muliere fornicaria miſceri voluit.* De quo fuſiùs in ſolutione tertiæ objectionis.

Dico tertiò, lex naturalis nunquam poteſt abrogari, nec illi unquam derogari.

Patet hæc concluſio, tum quia obligatio legis 54.
naturalis oritur ex ipſa rerum natura, quæ mutari non poteſt, tum etiam, quia lumen naturale, ſeu ſyndereſis, à qua lex creaturæ procedit, non poteſt in homine totaliter extingui, vel aboleri: Ergo neque lex ipſa naturæ abrogari. Unde Auguſtinus lib. 2. Confeſſ. cap. 5. *Lex tua Domine* (per quam intelligit naturalem) *ſcripta eſt in corde noſtro, quam nulla unquam delet iniquitas.* Et Tullius apud Lactantium lib. 1. de Divin. Inſtit. cap. 8. *Huic legi* (nempe naturali) *nec prærogari fas eſt, nec derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari poteſt: nec verò aut per ſenatũ, aut per populum hac lege liberari poſſumus.* Per nullam ergo conſuetudinẽ aut deſuetudinem legi naturali derogatur, quippe cùm conſuetudines illi contrariæ debeant dici potiùs corruptelæ, quàm conſuetudines: quo ſenſu dicebat Auguſtinus, Chriſtum, cùm venit in mundum, non dixiſſe, *Ego ſum conſuetudo*, ſed *ego ſum veritas*; ex quo præclarè infert, conſuetudinem contra veritatem inductam, qualis eſt ea quæ contra jus naturæ pugnat, eſſe vetuſtatem erroris. Unde Codice *Cùm tanto*, de conſuetudine, dicitur quod conſuetudo nunquam præſcribit contra jus naturale, nimirum, quia jus naturale prævalet poſitivo humano.

55. Dico quartò, ſimplex interpretatio locum habere poteſt in lege naturali, non tamen epiikia.

Prima pars patet, cùm enim omnia legis naturæ præcepta, non ſint æquè nota, & æquè intellectu facilia, quædam ex illis aliquâ interpretatione indigent, ad hoc ut verus eorum ſenſus haberi poſſit. Exempli gratiâ lex naturalis quæ jubet ſervare ſecretum, eget aliquâ interpretatione, cùm illa non obliget in omni caſu, in eo ſcilicet in quo cuſtodia ſecreti noceret Reipublicæ. Similiter in lege naturali prohibente homicidium, explicandum eſt id non intelligi de occidente cum moderamine inculpatæ tutelę, vel alia juſta de cauſa. Et in lege naturali præcipiente reſtitui alienum, intelligendum eſt, ſi fieri poſſit ſine periculo vitæ, vel famę, quæ majus bonum eſt; vel ſine damno domini, vel alterius; putà ſi furioſus enſem ſuum repetat, ad occidendum, vel prodigus pecuniam, ad profundendum.

56. Secunda verò pars probatur breviter contra Cajetanum, Sotum, Navarrum, Covarruviam, & alios, exiſtimantes epiikiam in lege naturali locum habere poſſe. Epiikia enim, ut ſuprà dicebamus, eſt legis emendatio ex ea parte quâ deficit propter univerſale: Sed lex naturæ, neque emendabilis eſt, neque deficere poteſt propter univerſale: Ergo epiikia in eam cadere nequit. Major conſtat ex dictis in tertio notabili, Minor etiam quoad primam partem manifeſta eſt, cùm enim lex naturæ in recta ratione ſita ſit, deficere non poteſt. Probatur verò quoad ſecundam: Quidquid enim præcipit lex naturalis, aut prohibet, non præcipit aut prohibet univerſaliter, ſi qui ſint caſus excipiendi, ſed in iis ſolùm caſibus, in quibus actus præceptus eſt neceſſarius ex natura rei, & actus prohibitus eſt malus, ac neceſſariò fugiendus. Quare lex naturalis ſe habet ut lex ſcripta, quæ omnes caſus excideret, quæque idcircò non egeret emendatione epiikiæ. Quod licèt non fiat in legibus poſitivis & ſcriptis, quæ alioqui in immenſum creſcerent; fit tamen in lege naturali purè & integrè ſumpta, quæ eſt divina voluntas & ordinatio, denunciata per lumen naturale, de iis omnibus quæ ex natura rei ſunt agenda vel non agenda, licita vel illicita &c.

57. Confirmatur: Epiikia eſt interpretatio mentis legiſlatoris, quando expreſſa ab eo haberi non poteſt; unde ſi præſens ipſe mentem ſuam explicet, talis mentis expreſſio à legiſlatore facta, epiikia non eſt: At in lege naturali non eſt opus hac interpretatione, cùm ipſa legiſlatrix ratio, quæ legem tulit, & dictavit, v. g. depoſitum eſſe reſtituendum, dictet illud non eſſe reſtituendum, dum petitur in damnum alicujus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

58. OBjicies primò contra primam concluſionem, homines in multis mutaſſe legem ſeu jus naturale, eique derogaſſe; nam v. g. jure naturali omnia erant communia, & omnes erant liberi, & tamen hominum voluntate introducta eſt bonorum diviſio & proprietas, & aliqui facti ſunt ſervi: Ergo lex naturalis poteſt pati mutationem.

59. Confirmatur ex Gloſſa in cap. 17. Eccleſiaſtici, ubi ait legem naturæ aliquando emendari & corrigi per legem ſcriptam: Sed hæc correctio veram & eſſentialem mutationem illius arguit: Ergo &c.

60. Ad objectionem reſpondeo primò cum D. Thoma hîc art. 4. ad 3. communitatem bonorum, ſicut & libertatem hominum, non eſſe de jure naturæ poſitivè, cùm per jus naturale non præſcribatur, ſed negativè tantùm, quia diviſionem bonorum aut ſervitutem non præcipit; quo ſenſu dicitur homo eſſe nudus naturaliter, non quòd natura ei præceperit nuditatem, ſed quia eum abſque veſtibus reliquit.

61. Reſpondeo ſecundò, quòd licèt omnia bona naturaliter ſint communia, & homines omnes naturaliter liberi, & ſui ipſorum domini, mutatio tamen quæ illis advenit, per diviſionem rerum, & ſervitutem jure gentium introductam, eſt tantùm extrinſeca, nec omnino id quod de jure naturæ eſt infringit, cùm non obſtante illâ rerum diviſione & ſervitute, aliquando, videlicet in neceſſitate extrema, eadem rerum communitas, ſicut & in crudeliſſima tyrannide, libertas hominum redeat, & ſervitus abrogetur; poteſt enim pauper extremâ inopiâ laborans, accipere id quod ſibi primùm occurrit, ad ſubveniendum ſibi, & ad conſervandam vitam, quam aliàs certò perderet. Unde S. Thomas hîc art. 5. ait jus naturæ ſolùm mutari per additionem, non tamen per ſubtractionem, quaſi ipſum jus penitus aboleatur & ſubtrahatur. Quare Gratianus diſt. 5. cap. 1. *Naturale jus* (inquit) *inter omnia primatum obtinet tempore & dignitate, cœpit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, ſed immobilis ſemper permanet.* Et diſt. 6. cap. 3. *Naturale jus ab exordio naturalis creaturæ incipiens, ut ſuprà dictum eſt, manet immobile.*

62. Ad confirmationem reſpondet D. Thomas art. citato in reſp. ad 1. *quod lex ſcripta dicitur eſſe data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem ſcriptam ſuppletum eſt, quod legi naturæ deerat; vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quantùm ad aliqua corrupta erat intantum, ut exiſtimarent eſſe bona quæ naturaliter ſunt mala, & talis corruptio correctione indigebat.*

63. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Eodem modo ſe habet Deus ad legem naturalem, ſicut Princeps ad poſitivam; non enim minùs legis naturalis conditor eſt Deus, quàm creatus Princeps humanæ: Ergo non minùs poteſt Deus in lege naturali diſpenſare, quàm creatus Princeps in poſitiva.

Confirmatur: Omnia præcepta naturalia in Decalogo contenta, non obligant niſi ex voluntate Dei, quæ poteſt ad ea non obligare: Ergo Deus in lege naturali diſpenſare poteſt.

Confirmatur ampliùs: Si Deus non poſſet in præceptis legis naturalis diſpenſare, neceſſariò vellet aliquid extra ſe, nempe non occidere, non furari, non mentiri homines: Sed hoc dici nequit, nam alia à ſe Deus liberè vult: Ergo nec illud.

64. Ad objectionem nego Antecedens, non enim eodem modo ſe habet Deus ad legem naturalem, quo Princeps ad poſitivam; nam hic totam vim obligandi legi tribuit, ſolâ ſuâ voluntate, per extrinſecum imperium promulgatâ; Deus autem aliquam obligationem ex parte objecti ſupponit, quam tollere ſuâ voluntate non poteſt, cùm ſit eſſentialis objecto. Unde ad primam confirmationem, nego etiam Antecedens, ea enim quæ ſunt legis naturalis, non obligant ex ſola voluntate Dei, ſed ex neceſſaria connexione quam cum recto fine rationis habent.

Ad ſecundam reſpondet Conradus, quod *quamvis Deus nihil creatum neceſſariò velit, quoad exercitium actûs, tamen aliqua in quibus continetur ordo divinæ juſtitiæ neceſſariò vult quoad ſpecificationem actûs ex ſuppoſitione. Bene enim ſcio quod Deus non neceſſariò creavit patrem & filium hominem, nec per conſequens neceſſariò dedit filio præceptum de honoratione patris; ſed tamen, ſi voluit eſſe patrem & filium, neceſſariò voluit eſſe filium obligatum ad honorationem parentis &c.*

65. Objicies tertiò: Homicidium, furtum, fornicatio, poligamia, & diſſolutio matrimonij, legi & juri naturali repugnant: At Deus in his omnibus diſpenſare poteſt, imò & de facto diſpenſavit; diſpenſavit enim cum Abraham, ut filium ſuum interficeret, & immolaret. Item cum Iſraëlitis, ut Ægyptum ſpoliarent, & vaſa aurea & argentea, quæ commodatò ab Ægyptiis acceperant, ſecum abducerent, diſpenſavit. Juſſit quoque Oſeæ Prophetæ, ut aſſumeret ſibi mulierem fornicariam, & ex ea filios fornicationis ſuſciperet. Demum diſpenſavit cum Judæis, ut plures haberent uxores, eiſque permiſit uxores dimittere, per libellum repudij, & alias ducere, ut conſtat ex verbis illis Moyſis Deuteron. 24. *Si acceperit homo uxorem, & habuerit eam, & non invenerit gratiam in oculis ejus, propter aliquam fœditatem, ſcribet libellum repudij, & dabit in manu illius, & dimittet eam de domo ſua. Cùmque egreſſa alterum maritum duxerit, & ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudij, & dimiſerit de domo ſua, vel certè mortuus fuerit, non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta eſt, & abominabilis facta eſt coram Domino:* Ergo Deus diſpenſare poteſt, & de facto ſæpè in lege & jure naturæ diſpenſavit.

56. Reſpondeo, conceſsâ Majori, diſtinguendo Minorem: Deus in his omnibus diſpenſare poteſt, imò & de facto diſpenſavit, diſpenſatione impropriè & largè ſumptâ, mutando ſcilicet materiam, ex qua proximè legis obligatio oriebatur, concedo Minorem. Diſpenſatione propriè & ſtrictè acceptâ, prout dicit relaxationem obligationis, immutatâ materiâ præcepti, nego Minorem, & conſequentiam; vel diſtinguendum eſt conſequens, diſtinctione Minoris. Dicimus ergo Deum in prædictis caſibus non diſpenſaſſe propriè in lege & jure naturæ, ſed impropriè tantùm mutando materiam, & eam per mutationem ſubtrahendo legi naturali. Nam in primo exemplo, tanquam ſupremus Dominus vitæ & necis omnium, dedit jus Abrahæ in vitam innocentis, vel eo tanquam miniſtro & executore uti voluit. Lex autem naturalis non prohibet homicidium innocentis in tali caſu.

In ſecundo, tanquam ſupremus Dominus bonorum omnium, habens in manu ſua dominium creaturarum, tranſtulit dominium Ægyptiorum in Iſraëlitas. Vel tanquam judex ſupremus punivit Ægyptios hac pœnâ, propter crudelitatem commiſſam in Iſraëlitas, & uſum ſacrilegum vaſorum illorum, quæ ad idolorum cultum applicaverant, ut innuit Auguſtinus lib. 22. contra Fauſtum cap. 7. *Ægyptij* (inquit) *erant ſacrilegi & iniqui, nam ex auro illo malè utentes ad Creatoris injuriam, ſuis idolis ſerviebant, & homines peregrinos labore gratuito injuſtè ac vehementer affligebant.* Vel denique Iſraëlitis reddidit mercedem laborum ſuorum, quâ fuerant fraudati ab Ægyptiis, ut loquitur ſcriptura Sapient. 10. Quas rationes recenſet Philo in libro de vita Moyſis, ubi ait ſpolium illud Ægyptiorum, triplici titulo à peccato furti excuſari, nimirum titulo laboris impenſi, titulo injuriæ illatæ compenſandæ, & titulo juſti belli. *Primùm* (inquit) *ut diuturni laboris neceſſariam mercedem reciperent. Deinde, ut pro acceptis tempore quo ſervierant injuriis, ſi non pro merito, aliquid tamen damni reponerent. Sive ut bello victores, victos ſpoliarent bonis, &c.*

In tertio caſu Deus tanquam ſupremus dominus corporum, potens efficere per ſe, quod faciunt mas & fœmina per mutuum conſenſum legitimum quoad corporum traditionem, dedit hanc meretricem Oſeæ in uxorem, antequam ad eam accederet, propter myſterium, quod eo facto tunc repræſentabatur; quatenus ſcilicet ipſe Deus debebat in ſponſam aſſumere naturam humanam, quæ per peccatum primorum parentum, & innumera alia, ſeipſam turpiter proſtituerat, & meretrici infami ſimilem ſe reddiderat. *Sub omni quercu frondoſo tu proſternebaris meretrix, tu fornicata es cum amatoribus alienis, veruntamen revertere.*

Alij tamen exiſtimant, verum & legitimum conſenſum conjugalem inter Oſæam & mulierem illam, ante copulam carnalem interceſſiſſe, quia (inquiunt) conſenſus eſt cauſa formalis matrimonij, quæ à Deo ſuppleri nequit. Nec obſtat quod talis mulier ſemper appelletur fornicaria, ideò namque ſic appellatur, non quòd tunc eſſet meretrix, ſed quia antea fuerat talis; non enim eſt inſolitum in Scriptura, res interdum retinere denominationem eorum quæ antea erant: Eva enim poſt formationem ſuam appellata eſt ab Adamo os, *Hoc nunc os ex oſſibus meis*, quia ante formationem talis erat. Et ſerpens à Moyſe ex virga ejus productus, non deſinit adhuc appellari virga, ut patet ex his verbis Exodi 7. *Devoravit virga Aaron virgas eorum.* Item Euchariſtia poſt conſecrationem, non deſinit aliquando adhuc appellari panis, quia antea panis erat. Eodem ergo modo hæc mulier Oſeæ appellatur fornicaria, quia ante ſuum cum Oſea matrimonium talis erat. Filij verò ex tali matrimonio progeniti, propter matris opprobrium, vocantur filij fornicationum.

In quarto caſu, qui duas continet partes, alteram de poligamia, alteram de dimiſſione uxoris, per libellum repudij, dicendum eſt, Deum tanquam naturæ authorem, cui ſubjacent matrimonij jura, in ordine ad naturæ propagationem & commune bonum totius ſpeciei inſtituta, & tanquam ſupremum Dominum corporum, dominium corporis ab una in plures diviſiſſe, quando plures ſimul habere uxores permiſit; & irritaſſe prioris matrimonij vinculum, dum conceſſit Judæis uxores dimittere, per libellum repudij. Unde in utroque caſu fuit ſolùm mutatio materiæ, non verò ſtricta legis naturalis diſpenſatio; quia lex naturalis nunquam obligavit, ut non fieret matrimonium unius cum pluribus, Deo ſic diſponente de jure & contractu matrimonij, & impediente incommoda, quæ ſuâpte naturâ ex pluralitate uxorum ſequi ſolent. Similiter lex naturæ tantùm prohibet repudium uxoris, quandiu matrimonium manet inſolutum; ſoluto autem matrimonij vinculo, non vetat quod conjuges poſſint tranſire ad alias nuptias.

Objicies quartò contra tertiam concluſionem: 67. Per leges civiles derogatur juri naturali, ut con-

ſtat in legibus uſucapionis, & præſcriptionis, quæ auferunt à vero domino quod ſuum eſt, illudque transferunt in dominium uſucapientis; cùm tamen ſit juris naturalis, ut nullus propriis bonis ab altero ſpolietur: Ergo juri naturali per poſitivum derogari poteſt.

68. Reſpondeo, negando Antecedens, nam per leges uſucapionis & præſcriptionis, non derogatur propriè legi naturali præcipienti quod nullus propriis bonis ab altero ſpolietur, ſed ſolùm fit mutatio materiæ legi antea ſubjectæ. Lex enim naturalis prohibet tantùm ne retineatur alienum, domino rationabiliter invito: cùm verò per leges uſucapionis & præſcriptionis transfertur dominium bonorum præſcriptorum, dominus non B eſt rationabiliter invitus; quia nimirum leges illæ inſtitutæ ſunt ad bonum commune tuendum & conſervandum, ne ſcilicet rerum dominia diu incerta maneant, & ne lites interminabiles fiant, & ſupra numerum multiplicentur.

69. Objicies quintò contra ſecundam partem quartæ concluſionis: Præceptum negativum furti pertinet ad legem naturalem, cùm ad eam omnia præcepta decalogi (excepto præcepto de ſanctificatione ſabbati) pertineant, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt: Sed tale præceptum pati poteſt interpretationem per epiikiam, & dici non obligare in eo caſu in quo aliquis à domino invito aliquid accipit in extrema neceſſitate: Ergo interpretatio per epiikiam locum habere poteſt in lege naturali.

70. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, cùm enim quis declarat per legem illam *non furaberis*, non eſſe prohibitum accipere aliquid ab alio, ad vitam in extrema neceſſitate ſuſtentandam, hæc declaratio non pertinet ad epiikiam, ſed eſt ſimplex legis interpretatio; quia cùm fit aliqua mutatio in objecto vel circunſtantiis intrinſecis, propter quam actus deſinit eſſe malus, tunc propriè loquendo non eſt epiikia, cùm non verſetur circa materiam à lege comprehenſam, ſed eſt declaratio materiæ legis.

§ III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

71. EX dictis colligitur, Deum propriè loquendo in nullo ex præceptis Decalogi diſpenſare poſſe, tum quia talia præcepta (ut ſuprà oſtendimus) ipſam intentionem legiſlatoris, ſcilicet Dei, continent; tum etiam quia id quod eis præcipitur eſt intrinſecè bonum, qualis eſt dilectio Dei, & quod per ipſa prohibetur eſt intrinſecè malum, ut perjurium. Si tamen ſit ſermo de diſpenſatione impropriè & latè, ut ſe extendit ad immutationem quâ ceſſat legis materia, aut lex ipſa, variatione circumſtantiarum, & ſubtractione conditionis requiſitæ, Deum diſpenſare poſſe in præceptis ſecundæ tabulæ, non tamen primæ, quia quæ fiunt contra præcepta primæ tabulæ, cùm ſint contra Deum, ita habent conjunctam malitiam, ut nec variatione alicujus circunſtantiæ mutari poſſit materia ſufficiens peccati; fieri enim nequit, ut quod eſt contra Deum, non ſit inordinatum, illicitum, & malum; unde odium Dei, aut cultus idoli, nullâ circunſtantiâ, poteſt fieri benè aut non malè: quæ verò fiunt contra præcepta ſecundæ tabulæ, cùm ſint immediatè contra proximum, contra quem aliquid poteſt fieri licitè authoritate divinâ, non ita habent con- A junctam malitiam, ut variatione alicujus circunſtantiæ mutari non poſſit materia ſufficiens peccati; ſi enim Deus facultatem alicui faciat occidendi hominem, illum abſque peccato poteſt occidere.

Nec obſtat adimpletionem voti pertinere ad 72.
præcepta primæ tabulæ, & in voto poſſe diſpenſari. Reſpondetur enim cum D. Thoma 2. 2. qu. 88. art. 10. ad 2. quod adimpletio voti, durante voti obligatione, eſt de lege naturali, & pertinet ad præcepta primæ tabulæ; per diſpenſationem autem voti, ceſſat ejus obligatio; ſicque non relaxatur præceptum juris naturæ, nec in eo aliquo modo diſpenſatur; ſicut nec quando diſpenſatur in lege humana, aliquo modo diſpenſatur in lege naturæ, & mandato divino, præcipiente ut legi humanæ obediatur; quia per diſpenſationem fit, ut lex humana, ejuſque obligatio ceſſet in hoc caſu. Verba S. Doctoris ſunt: *Sicut ex jure naturali, & præcepto divino, tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eiſdem obedire ſuperiorum legi vel mandato. Et tamen cùm diſpenſatur in aliqua lege, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod eſt contra legem naturæ, & mandatum divinum, ſed fit, ut hoc quod erat lex non ſit in hoc caſu: ita etiam authoritate ſuperioris diſpenſantis fit, ut hoc quod continebatur ſub voto, non contineatur, inquantum determinatur* C *in hoc caſu, hoc non eſſe congruam materiam voti. Et ideò cùm Prælatus Eccleſiæ diſpenſat in voto, non diſpenſat in præcepto juris naturalis vel divini, ſed determinat id quod cadebat ſub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circunſpicere.*

DISPVTATIO IV.

De lege humana.

Ad quæſtionem 95. D. Thomæ.

D CVm leges humanæ à naturali ut rivuli à fonte deriventur, meritò S. Doctor, poſtquam egit de lege naturali, ſtatim diſſerit de lege humana, circa quam plures ac celebres occurrunt difficultates & controverſiæ, ſequentibus articulis diſcutiendæ, & reſolvendæ.

ARTICVLVS I.

An & quid ſit lex humana, quibuſve conditionibus & qualitatibus gaudeat?

E DIco primò, præter legem naturalem & divinam, adhuc neceſſarias eſſe leges humanas. Ita D. Thomas hîc art. 1. ubi legum humanarum neceſſitatem probat hoc diſcurſu: Protervis & ad vitia pronis, qui verbis facilè moveri non poſſunt, neceſſarium fuit, quod per vim & metum ab alio cohiberentur à malo, ut ſaltem ſic malè facere deſiſtentes, & aliis quietam vitam redderent, & ipſi tandem per hujuſmodi aſſuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntariè facerent quod priùs metu implebant, & ſic fierent virtuoſi: Sed hæc cohibitio cogens metu pœnæ, fit per diſciplinam legum humanarum, juxta illud Iſidori lib. 5. Etymolog. cap. 20. quod

affert S. Doctor in argumento ſed contra: *Facta ſunt leges, ut humano metu humana coërceretur audacia, tutaque ſit inter improbos innocentia, & in ipſis improbis formidato ſupplicio refrænetur nocendi facultas:* Ergo neceſſarium fuit, ad pacem hominum, & virtutem, aliquas leges poni ab hominibus. Id autem multò magis neceſſarium eſſe ex eo colligitur, quod in lege naturali nulla pœna decernitur; in divina verò, pœna in altero ſæculo duntaxat ſubeunda præſcribitur: hæc autem propter ſui dilationem & inviſibilitatem, non ita homines deterrere ſolet, ac pœna, quæ per legem humanam ſtatuitur, cùm ipſa præſens ſit & viſibilis.

2. Præterea lex humana multùm conducit ad hoc ut lex divina à rudioribus intemgatur, quippe cùm humanâ lege interdum illa proponantur quæ ſunt legis divinæ, & quæ eam explicant & elucidant. Multa etiam ſunt ad humanam vitam conducentia, quæ tantùm ex lege divina & naturali probabiliter colliguntur (ut fures eſſe morte plectendos, illegitimos ad hæreditatem non eſſe admittendos) quæ per legem humanam præſcribuntur: opus ergo eſt dari leges aliquas humanas tam civiles quàm Eccleſiaſticas. Item neceſſe erat ut lex divina & naturalis, ad certum tempus & modum per legem humanam determinarentur, ut conſtat in præceptis Eccleſiaſticis de jejunio quadrageſimali, de confeſſione annua, & communione Paſchali, quæ tempus & modum divinorum præceptorum determinant. Demum ſi nullæ eſſent leges humanæ, adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia ſcelera, quæ ſtatim Rempublicam funditus everterent, impunè, graſſarentur, juxta illud vulgatum Auguſtini: *Remotâ juſtitiâ* (quæ per leges humanas potiſſimùm ſtatuitur) *quid ſunt regna, niſi magna latrocinia?* Unde meritò dixit Ariſtoteles 3. Rhetoric. Reipublicæ ſalutem in legibus conſtitutam eſſe.

Dico ſecundò: Lex humana eſt ordinatio rationis humanæ ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet ſufficienter promulgata. Vel dictamen rationis practicæ in Principe communitatem aliquam perfectam gubernante.

3. Patet bonitas hujus definitionis: nam per illam exactè explicantur genus & differentia legis humanæ; per ordinationem enim ſeu dictamen rationis ordinantis, explicatur ratio generica, in qua lex convenit cum conſilio & ſimplici mandato. Dum autem ſubditur, *ad bonum commune*, excluditur privilegium, quod in bonum privatum alicujus particularis duntaxat conceditur, & dum ſubjungitur, *à ſuperiore perfectam communitatem gubernante*, explicatur vis & efficacia coactiva legis, à ſuperiore habente ſupremam poteſtatem juriſdictionis emanans, excluditurque per hanc particulam conſilium; Tum quia non eſt à ſuperiori, ut tali, cùm poſſit eſſe ab æquali vel inferiori: Tum etiam, quia non habet efficaciam & vim cogentem. Similiter defectu hujus ſecundæ conditionis excluditur à ratione legis per eandem particulam ſimplex ordinatio vel mandatum prælati, aut alterius ſuperioris, ſine præcepto. Demum per hæc verba, *ſufficienter promulgata*, explicatur conditio quædam intrinſeca & per ſe requiſita ad complendam virtutem legis, ut diſp. 1. art. 4. fusè declaravimus.

4. Aliæ à Juriſperitis traduntur legis humanæ definitiones: Gratianus enim cap. *Lex* diſtinct. 2. ait quod *lex eſt conſtitutio populi, quâ majores natu ſimul cum plebibus aliquid ſanxerunt.* Papinianus verò lege 1. ff. de legibus, ſic eam deſcribit: *Lex eſt commune præceptum, virorumque prudentum conſultum, delictorum cohibitio, & communis Reipublicæ ſponſio.* Demum Rebuffus in procœmio conſtitutionum regalium Gloſſa 1. num. 1. hanc tradit legis humanæ diſtinctionem: *Lex eſt commune bonum, ſine quo nihil unquam boni fieri poſſit.* Verùm ea quam aſſignavimus, exactior eſt, meliùſque genus, & differentiam legis humanæ declarat.

5. Dico tertiò, conditiones & qualitates legis humanæ, rectè deſcribuntur ab Iſidoro lib. 5. Etymol. cap. 21. & à Gratiano cap. *Erit autem lex*, diſt. 4. his verbis: *Erit autem lex honeſta, juſta, poſſibilis ſecundùm naturam, ſecundùm conſuetudinem patriæ, loco & tempori conveniens, neceſſaria, utilis, manifeſta quoque, ne aliquid per obſcuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, ſed pro communi civium utilitate conſcripta.*

6. Probatur concluſio ſingulas legis humanæ conditiones ſeu qualitates explicando. In primis ergo lex debet eſſe honeſta & juſta, cùm ordinetur ad componendos hominum mores, qui & honeſtate virtutis & juſtitiâ potiſſimùm componuntur. Unde Cicero 1. de legibus, legem definit *vitiorum emendatricem, commendatricemque virtutum.* Id etiam conſtat ex poteſtate ferendi leges, quæ vel divina eſt, vel à Deo manat aliquo modo, juxta illud Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt:* Atqui Deus, qui ſummè bonus eſt & rectus per eſſentiam, non poteſt ſuis legibus niſi juſta & honeſta ſtatuere: Ergo nec alij, qui poteſtatem minorem & ab illo derivatam habent, datamque non in deſtructionem, ſed in ædificationem, ut ait Apoſtolus 2. ad Corinth. 13. Unde Auguſtinus lib. 1. de libero arbit. cap. 5. *Mihi lex eſſe non videtur, quæ juſta non fuerit.*

7. Ad majorem hujus conditionis intelligentiam, obſervandum eſt, dupliciter intelligi poſſe, legem aliquam eſſe juſtam & honeſtam; nimirum vel quia id quod præcipit aut ſtatuit eſt honeſtum antecedenter ad legem, vel ſaltem conſequenter; quia licèt ſit de ſe indifferens, per legem refertur ad bonum finem, & in aliqua materia virtutis conſtituitur. Hoc ſecundum ad legem ſufficit, poſſunt enim per leges aliqua ſtatui, quæ erant antecedenter indifferentia, ut ferre certum genus armorum, aut veſtium, abſtinere à certo genere ciborum, & ſimilia. Illudque eſt diſcrimen inter legem naturalem & poſitivam, ſive humanam, quod lex naturalis nihil præcipit aut prohibet, niſi antecedenter honeſtum, aut turpe; leges verò poſitivæ multa præcipiunt aut prohibent antecedenter indifferentia, & non bona, niſi quia præcepta in ordine ad bonum finem, aut non mala, niſi quia prohibita.

8. Advertendum eſt etiam, aliquod reperiri diſcrimen inter has duas legis humanæ qualitates, ſeu inter has duas particulas *honeſta*, & *juſta*; lex enim eatenus honeſta dicitur quatenus præcipit quod honeſtum eſt, & non malum; juſta verò, quia debet æqualiter & ſine exceptione omnes ſubditos comprehendere. Vel ut ait D. Thomas hîc art. 3. ly *honeſta* refertur ad hoc quod religioni congruat; ly verò *juſta*, ad hoc quod ſit rationi conformis. Unde primâ qualitate carebat quâ 2. Machab. 6. Eleazarum, & cap. 7. ſeptem fratres, unà cum matre apprehenſi, com-

pellebantur carnes porcinas manducare contra fas & religionem Judæorum. Alterâ verò carebant leges eorum, de quibus dicitur Isaïæ 10. *Væ qui condunt leges iniquas, & scribentes injustitiam scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes.*

9. Secundò dicitur quod lex debet esse possibilis, quod non solùm intelligitur de possibilitate physica, sed etiam de morali, nempe ut sit subditorum viribus contemperata, quas non destruere sed juvare debet; unde regulariter loquendo non debet præcipere res multùm arduas & difficiles, ac valde duras secundùm hominis inclinationem & alias circunstantias. Lex enim humana talis debet esse quod dirigat multitudinem cui imponitur ad bonum commune: Sed lex humana quæ præciperet aliquid valde durum & difficile, non dirigeret hoc modo, quia potiùs tali lege multitudo perturbaretur; nec deserviret directioni & compositioni morum illius, sed potiùs esset illi laqueus, cùm vix à pauciſſimis observaretur, ob difficultatem rei præceptæ, & humanam fragilitatem: Ergo non esset vera lex. Addo quod potestas humana ferendi leges, non est suprema, sed fragilitati humanæ accommodata, & ad regendum politicè subditos ut cives, non ut mancipia.

Dixi *regulariter loquendo*, quia scilicet quando urget necessitas boni communis, pro ejus conservatione tenemur difficillimas leges servare, cujusmodi est lex de exponenda propria vita pro pace & concordia totius regni; nam sicut lex naturalis dictat, exponendum esse membrum pro conservatione totius suppositi, ita lex humana à naturali derivata, justè præcipere potest, pro conservatione totius corporis Reipublicæ, exponere membra civium. Verùm etiam talis lex non debet censeri valde difficilis, quia licèt absolutè loquendo difficilis sit, attentâ inclinatione hominis secundùm se consideratâ, nihilominus hîc & nunc cum istis circunstantiis difficilis censeri non debet, cùm sit conforme inclinationi naturali, bonum commune maximum, proprio anteponere, etiam maximo, quia sine conservatione boni communis proprium conservari nequit; unde semper stat, quod lex humana debet esse de possibili moraliter.

Ex his colligitur, quod si Prælatus tot leges aut præcepta imponat subditis, ut sit valde durum ea implere, subditos ab illorum observatione excusari. Quare Prælati à multitudine præceptorum cavere debent, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 105. art. 1. ad 3. Unde in prologo constitutionum Ordinis nostri sic dicitur: *Porrò Prælati omnes à multitudine præceptorum, & ordinationum abstineant, ne laqueum animabus subditorum injiciant.* Et Soto lib. 1. de Justitia quæst. 5. art. 3. hæc scribit: *Id maximè legiferi deberent considerare, ne multitudine subditos obruerent, sed illis tãtùm essent contenti, quæ sunt penitus necessaria, nam ipsa multitudo fit statim impossibilis. Vnde illico efficiuntur veluti aranearum telæ, quibus muscæ arcentur, non leones. Legum, inquam, immodica turba hoc solùm præstat, ut boni & mites, qui legibus non indigent, circumsepti vivant: pervicaces autem & indomiti leges plures habeant quas pessundent ad suas explendas libidines.* Hanc legum multitudinem reprehendunt etiam Seneca Epist. 94. Innocentius III. cap. *ubi periculum* in sexto, & D. Augustinus Epist. 119. cap. 19. circa finem, maximè in regimine Ecclesiastico.

10. Tertiò additur, *secundùm consuetudinem patriæ: Non enim* (inquit S. Thomas) *potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens.* Propter quod ubi est mos ne virgines è domo exeant, quo usque marito copulentur, aut viduæ toto mense vel anno luctûs, aut puerperæ diebus purificationis, à præcepto audiendi sacrum excusantur.

11. Quartò subditur, *loco & tempori conveniens*, quia debitas circunstantias habere debet. Unde videmus (inquit Augustinus) *aliud jam dudum licuisse, & post horam non licere; quiddam in illo angulo permitti, aut juberi, quod in isto jure vetetur & vindicetur.* 3. Conf. cap. 7.

12. Quintò lex debet esse *necessaria*, ad remotionem scilicet malorum; si enim in Republica rectè omnia constent, supervacanea videtur lex.

13. Sextò debet esse *utilis*, nam si nullam afferat communi bono utilitatem, erit frustranea & inanis, subindeque inefficax ad obligandum, cùm omnis lex essentialiter ordinetur ad bonum commune conservandum & promovendum. Verùm judicium hoc de utilitate legis non est penes subditos, sed penes superiorem; unde semper lex est servanda, quandiu evidenter non constat de ipsius inutilitate.

14. Septimò debet esse *manifesta*, id est claris perspicuisque concepta verbis, ut ab omnibus intelligi possit; nisi enim talis sit, nihil aliud quàm captionem & laqueum continebit. Unde Justinianus C. de legibus: *Leges* (inquit) *sacratissimæ ab omnibus intelligi debent, ut universi præscripto earum manifestiùs intellecto, prohibita declinent, & faciant præscripta.*

Demum dicitur, legem nulli privato commodo, sed pro communi utilitate civium esse conscriptam, quia ad bonum commune lex ordinari debet, ut disp. 1. art. 3. ostensum est; soletque ut tenaciùs & firmiùs memoriæ subditorum infigatur, scriptis mandari, licèt hoc non sit de essentia legis, sed aliquid ipsi merè accidentale, ut docet Aristoteles 10. Ethic. cap. ultimo dicens: *Scriptæ ne sint, an non scriptæ leges, interesse nihil videtur.* De quo fusiùs disp. 1. art. 4. §. 3.

Articvlvs II.

Qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget?

15. VAzquez hîc disp. 156. cap. 2. & Lorca disp. 18 existimant, omnes leges tam Pontificias quàm civiles esse sufficienter promulgatas, si in sola curia Regis aut Pontificis publicentur. Medina verò suprà quæst. 90. art. 4. & Molina Tract. 2. de justitia & jure disp. 295. censent non sufficere promulgationem in curia Regis aut Pontificis, sed esse necessariam aliam magis specialẽ, in insignioribus locis regni, si lex est civilis, & in singulis diœcesibus, si leges fuerint Põtificiæ. Alij verò asserunt, leges Pontificias sufficienter promulgari in sola curia Romana, civiles verò non esse sufficienter promulgatas, nisi in singulis provinciis, & præcipuis regni civitatibus publicentur. Ita Sylvester verbo *Lex* quæst. 6. Joannes Andræas & Panormitanus, in cap. 1. *Noverint* de sent. excomm. Quos sequuntur Valentia Suarez, Azorius, & alij. Pro resolutione

16. Notandum est, diversum judicium ferendum esse de promulgatione requisita & sufficienti ex

natura

natura rei, & de requisita ac sufficienti jure positivo. Nam ad promulgationem requisitam & sufficientē ex natura rei, sufficit & requiritur quod lex taliter publicetur, quod de facili possit venire in notitiam subditorum; in particulari autem nullus modus determinatus est à natura ad sufficientem promulgationem, sed quilibet determinatus qui in hoc intervenit, vel ex consuetudine, vel ex lege, vel ex legislatoris voluntate habetur. Ad promulgationem verò requisitam ex jure positivo, talis requiritur publicatio legis, qualis jure ipso & legislatoris voluntate præscribitur, licèt attentâ rei naturâ, ea non requiratur, sed alia sufficiat. Hoc præmisso, facilè poterunt conciliari prædictæ sententiæ, & difficultas proposita resolvi.

17. Dico ergo primò, stando in solo jure naturali, ut lex tam civilis quàm Pontificia censeatur sufficienter promulgata, sufficit quod publicetur in curia. Ratio est, quia ad promulgationem sufficientem ex natura rei, sufficit quod lex taliter publicetur, quod possit de facili venire in notitiam subditorum, ut suprà dicebamus: Sed promulgatione factâ in curia, lex in notitiam subditorum facilè devenire potest; nam cùm ad Principis sedem frequens sit recursus & concursus ex civitatibus omnibus quæ ejus imperio subsunt, facilè est quod in curia agitur, in omnium notitiam venire: Ergo ad promulgationem legis sufficientem ex natura rei, sufficit quod promulgetur in curia.

Dico secundò, attento jure positivo civili, leges imperiales non obligant provincias, nisi in earum metropoli promulgentur: imò non valent neque obligant in provincia, nisi post duos menses à promulgatione ibi facta.

18. Probatur prima pars ex Authentica, *Ut factæ novæ constitutiones*, quæ est constitutio 66. inter Novellas Justiniani, ubi decernitur, constitutiones novas non valere, usquedum per metropolitam palam factæ sint, id est usque dum publicentur in civitatibus metropolitanis. Ubi licèt Imperator loquatur de legibus testamentorum, Glossa tamen ad omnes leges extendit, & hanc regulam Jurisperitorum affert: Quotiescunque verba rubricæ faciunt perfectum sensum, & non repugnant corpori legis, nigris litteris exarato, & sub rubris contento, rubrica habenda est pro textu: cùm igitur rubrica illius authenticæ loquatur universaliter de omnibus legibus, constitutio illa Justiniani, tametsi loquatur solùm de legibus testamentorum, ad omnes tamen leges extendenda est, subindeque nullæ leges imperiales obligant provincias, nisi in earum metropoli promulgentur.

19. Ex quo probata manet secunda pars, nam Authentica illa decernit quod leges non obligent in provincia, nisi post duos menses à promulgatione earum, ut patet ex rubrica, quæ est: *Ut factæ novæ constitutiones, post continuationem earum post duos menses valeant.* Idem constat ex bulla quadam Pij IV. super declaratione temporis observationis Concilij Tridentini, ubi sic ait: *Jure communi sancitum est, ut Constitutiones novæ non nisi post certum tempus vim obligandi obtineant.* His enim verbis alludit haud dubiè ad prædictam Authenticam, cùm nullibi nisi in ea reperiatur aliquid sancitum circa tempus quo novæ constitutiones vim obligandi habent.

Quod diximus de legibus imperialibus, dicendum est etiam de legibus latis à Principibus vel Regibus subjectis Imperatori; quia jus ferendi leges, quod habent ab Imperatore, fuit illis concessum, secundùm jus commune imperij, & juxta modum ac limitationem quam servant ipsi Imperatores.

20. Dico tertiò, stando in jure positivo communi, & nisi sit constitutio vel consuetudo contraria, leges Principum qui imperio non subduntur, ut leges Regis Galliæ, & Regis Hispaniæ, non requirunt promulgationem, in singulis provinciis, nec duos menses post promulgationem, sed sufficit promulgatio quæ fit in curia Principis, id est, in urbe in qua residet, ex qua ad alia loca divulgetur.

Patet hæc conclusio, nam jure communi nihil aliud sancitum est quod arctiùs possit obligare, quàm prædicta Justiniani Authentica: Sed illa, cùm sit imperatoria, non habet vim obligandi in terris Imperio non subditis: Ergo &c.

Dixi, si non est constitutio, vel consuetudo contraria, quia ferè ubique consuetudo est, aut lex regni, ut Reges qui plures habent provincias, curent suas leges in singulis provinciis promulgari, neque aliter eas obligent. Et in Gallia regiæ leges non obligant, nisi à Parlamentis recipiantur. Unde aliquæ leges servantur v. g. Parisiis, quæ non obligant Burdegalæ, vel Tolosæ.

Dico quartò, stando etiam in jure positivo, ad sufficientem promulgationem legum Pontificiarum, non requiritur alia promulgatio, quàm quæ Romæ fit, nec spatium duorum mensium, ut leges illæ habeant vim obligandi.

21. Probatur ex praxi & consuetudine curiæ Romanæ, quæ est optima legum interpres; nam qui Romæ non servant leges Pontificias, statim post promulgationem, nondum elapsis duobus mensibus, puniuntur, teste Navarro, Consil. 1. de constitutionibus quæst. 4. numero 18. & leges Pontificiæ solent tantùm Romæ promulgari, secundùm quas judicant Rotæ auditores, Cardinales, & alii Judices Pontificii, de causis aliarum provinciarum, licèt in illis promulgatio facta non fuerit, sed simplex tantùm divulgatio; nisi ex concessione, vel consuetudine, gaudeant eo privilegio, & leges Pontificiæ ibi non obligent, nisi ibidem promulgentur, aut etiam recipiantur; ut fit in regno Galliæ.

22. Confirmatur ex illo receptissimo axiomate, *Papa habet pedes plumbeos, & non plumeos*, quod ideò verum esse asserunt Joannes Monachus, cap. *In generali*, de regulis juris in sexto, & Navarrus in dicta quæst. 4. num. 20. quia Papa neque solet, neque tenetur discurrere per singulas provincias, deferendo per illas promulgationem suarum legum, eò quòd sit totius orbis unicus Pastor ac Vicarius Christi in rebus spiritualibus ad animæ salutem conducentibus; de cujus proinde decretis agnoscendis majorem curam debent habere fideles, quàm de legibus temporalibus, à Principibus sæcularibus editis.

23. Dices, Authentica suprà citata vim habet quantùm ad Pontificias leges: Ergo nisi illæ in singulis Diœcesibus aut provinciis publicentur, non censentur sufficienter promulgatæ. Consequentia patet, Antecedens probatur ex cap. 1. de novi operis renuntiatione, ubi sic dicitur: *Sicut leges non dedignantur sacros Canones imitari, ita sacrorum Canonum instituta, constitutionibus Principis adjuvantur.* Et cap. *In adjutorium*, dist. 10. Glossa sic habet: *Quando desunt Canones, tunc leges citari possunt.* Quibus locis decernitur in causis Ecclesiasticis servandum esse jus civile, quando non est contrarium juri Canonico: At-

qui jus civile, quoad neceſſitatem promulgationis, non contrariatur juri Canonico, nullibi enim in jure Canonico prædicta Authentica Juſtiniani excluditur: Ergo illa vim habet non ſolùm quoad leges imperiales, ſed etiam quoad Pontificias.

24. Reſpondeo negando Antecedens, & ad probationem illius in primis dico, capitibus citatis ſolùm decerni, ut in judiciis cauſarum leges civiles ſerventur, ubi deſunt Canonicæ, nullam verò ibi de legum promulgatione fieri mentionem.

Secundò reſpondeo, prædictam Juſtiniani Authenticam, quantùm ad hoc, non eſſe receptam, cùm ex praxi Eccleſiæ Romanæ oppoſitam habeatur, ut ex ſuprà dictis conſtat.

25. Ad pleniorem dictorum intelligentiam, & aliquorum quæ in contrarium fieri ſolent argumentorum ſolutionem, notandum eſt primò, poſſe leges eſſe ſufficienter promulgatas, & conſequenter actualiter obligare omnes, & tamen multos excuſari ab earum obſervatione, eò quòd invincibiliter ignorent promulgationem earum; quia videlicèt non ſtat per illos quominus leges & earum promulgationem cognoſcant; ignorantia autem invincibilis excuſat à peccato, ut in diſſertatione de probabilitate fusè oſtendimus. Poſſunt tamen leges circa ignorantes habere aliquos effectus irritandi, vel ſtatuendi aliquid per modum decreti, ut lex de ſpuriorum & bigamorum irregularitate, de gradibus conſanguinitatis, & aliis impedimentis matrimonij.

Obſervandum eſt ſecundò, cùm ad valorem
26. legis humanæ, vel decreti, neceſſarium ſit, ut non ſit in perniciem animarum, neque in detrimentum majoris boni ſimpliciter & communiter conceſſi, oportere ut decreta & ſtatuta illa proponantur cum majori promulgatione, quæ ſi haberent effectum circa ignorantes, eſſent in animarum perniciem, aut contra bonum commune, aut contra reverentiam rerum divinarum. Tales ſunt leges, quibus irritantur contractus, revocantur conceſſiones & privilegia, reſervantur caſus, & ſimiles. Nam ſi leges illæ, etiam per modum decreti, haberent effectum, antequam venirent in notitiam hominum, graviſſima incommoda, vel temporalia, vel ſpiritualia ſequerentur: nam contractus in damnum multorum eſſent irriti, matrimonia invalida conſummarentur, abſolutiones multæ eſſent nullæ, aut indirectæ tantùm circa ejuſmodi caſus reſervatos, cum obligatione illos iterum ſubjiciendi ſacramento pœnitentiæ. Unde hujuſmodi leges, etiam per modum decreti, non poſſunt eſſe validæ, niſi per debitam inſinuationem. Ideòque Tridentinum ſeſſ. 24. in decreto de reformatione matrimonij cap. 1. conſtituit ut decretum de matrimoniis clandeſtinis, poſt triginta dies tantùm à prima publicatione in unaquaque parochia robur haberet. Multæ etiam Conſtitutiones Apoſtolicæ, ob eandem cauſam, limitantur ad eos qui ſcienter contra illas egerint.

Idem dicendum de revocatione cujuſcunque
27. privilegij, eam ſcilicet non valere, donec innoteſcat privilegiato eo utenti; unde eo uti poteſt quouſque ei hujuſmodi revocatio intimetur. Cujus ratio eſt, quia juxta communem regulam, *odia reſtringi, favores convenit ampliari*, unde Principes nimis rigidos judicare non decet: At nimis rigidum eſſet, ſpoliare privilegiatum ſuo privilegio, ante notitiam revocationis illius, ſufficitque pro rigore privare eum poſt notitiam revocationis, ut patet: Ergo exiſtimandum eſt, Principem velle privare privilegiatum ſuo privilegio, donec illi ſui privilegij revocatio innoteſcat.

Confirmatur: Dum privilegium non innoteſcit privilegiato, illi non prodeſt, ut Panormitanus, Felinus, & alij Canoniſtæ paſſim docent: Ergo ſimiliter revocatio privilegij illi non obeſt, donec venerit in ejus notitiam, aliàs magis extenderetur rigor juris, quàm ejus favor, contra prædictam regulam.

Articvlvs III.

An ut lex humana obliget, requiratur conſenſus ſive acceptatio populi?

28. QVæſtio eſt de lege juſta, & legitimè promulgata, & lata à Legiſlatore, qui vel à Deo, vel aliunde, habet abſolutam poteſtatem condendi leges; ſi enim Legiſlator accepit poteſtatem condendi leges, cum dependentia à populi acceptatione; putà ſi populus ita eam alicui contulit, ut liberam ſibi facultatem reſervaverit acceptandi vel reprobandi leges ab ipſo propoſitas, certum & indubitatum eſt, requiri populi conſenſum & acceptationem, ut tales leges vim habeant obligandi. Hoc præmiſſo, pro reſolutione difficultatis propoſitæ, ſit

§. I.

Concluſio negativa ſtatuitur.

DIco breviter, ad hoc ut lex humana obliget, non requiri conſenſum ſive acceptationem populi, ſed eam, ſi juſta ſit, & legitimè promulgata, obligare ſubditos, etiam diſſentientes & repugnantes. Hanc tenent communiter Doctores, licèt Major, Navarrus, Armilla, & Covarruvias, quos ex Recentioribus ſequuntur Valentia, Azorius, & Beccanus, illi diſſentiant.

29. Probatur primò quoad leges civiles ex Authentica, *Vt novæ Conſtitutiones*, ubi poſt publicationem legis, & lapſum temporis deſignati, præcisè exigitur obſervantia legis, neque ulla de acceptatione fit mentio. Par autem & major eſt ratio, ut leges Pontificiæ & Eccleſiaſticæ obligent poſt ſufficientem denuntiationem, non expectatâ Eccleſiæ ſeu fidelium acceptatione. Cùm enim Summus Pontifex ſuam poteſtatem immediatè recipiat à Chriſto, & Chriſtus illam dederit Petro, ejuſque ſucceſſoribus, independenter ab Eccleſia, ſi quidem illi non Eccleſiæ dixit: *Tibi dabo claves. Paſce oves meas. Quodcunque ligaveris &c.* non poteſt in uſu illius pendere ab Eccleſiæ conſenſu, cùm neque in collatione illius talis conditio exprimatur, neque ad rectam gubernationem expediens fuerit cum ea conditione conferri; ſæpè enim fruſtraretur, diſſentiente populo, redderetur inefficax remedium capitis, diſſentientibus membris, minueretur ſubordinatio membrorum erga caput, daretur occaſio relaxandæ diſciplinæ, & demum tolleretur regimen monarchicum, quod Chriſtus induxit in Eccleſiam. Unde certum omninò videtur, poſſe Summum Pontificem obligare Eccleſiam ſuis legibus, independenter à cõſenſu & acceptatione illius. Imò Suarez lib. 4. de legibus cap. 16. ait id tutâ fide negari non poſſe.

Probatur ſecundò: Præceptum particulare ali-

30. cujus particularis obligat ſubditum in conſcientia, non expectato conſenſu ſubditi, & ejus acceptatione: Ergo etiam lex obligat totam communitatem, non expectato conſenſu ſive acceptatione populi. Antecedens eſt certum, & conceditur ab omnibus. Conſequentia verò probatur, quia lex non habet minorem vim obligandi totam communitatem, quàm præceptum particulare particulares perſonas; nam ſicut præceptum eſt mandatum particulare illius qui ſuperior eſt, particulari perſonæ; ita lex eſt præceptum commune illius qui ſuperior eſt, toti communitati.

31. Confirmatur: Obligatio legis oritur ex ſubjectione quâ ſubditi prælatis ſubſunt, & obedientia quam illis præſtare tenentur: Sed obedientiæ vis non oritur à ſubditi acceptatione, ſed ab excellentia authoritatis quam ſuperiores habent in ſubditos; nam ſicut in naturalibus oportuit ut per quandam neceſſitatem moverentur inferiora à ſuis ſuperioribus ad ſuas actiones naturales, putà corpora ſublunaria à cœleſtibus, per excellentiam naturalis virtutis divinitùs illis communicatæ; ita in rebus humanis oportet quod inferiores per voluntatem moveantur à ſuis ſuperioribus, ſecundùm quandam neceſſitatem moralem, in qua conſiſtit obligatio legis, ut docet D. Thomas 2. 2. quæſt. 104. art. 5. his verbis: *Obediens movetur ad imperium præcipientis, quadam neceſſitate juſtitiæ, ſicut res naturalis movetur ex virtute ſui motoris, neceſſitate naturæ:* Ergo obligatio legis non pendet à conſenſu ſeu acceptatione populi.

32. Confirmatur ampliùs: Valde inefficax & penè inutilis eſſet poteſtas Legiſlatoris, ſi non poſſet cogere ſubditos ad acceptandam, & obſervandam legem juſtam & utilem. Imò niſi lex cogeret ſubditos, & obligationem induceret, abſque dependentia ab eorum approbatione & acceptatione, ſubditique poſſent diſſentire, eſſet bellum utrinque juſtum; nam & Prælatus juſtè exigeret obedientiam & obſervationem legis, & ſubditus juſtè reſiſteret, cùm acceptatio legis ejus arbitrio commiſſa eſſet: Sed hæc videntur abſurda & inconvenientia: Ergo &c.

33. Advertendum eſt tamen, quod ſi populus aut major & ſanior pars illius, non acceptet legem promulgatam, Princeps prudenter aget, regulariter loquendo, ſi legem abroget, vel ſaltem ſuſpendat, ad evitandos tumultus & rebelliones, aliaque gravia inconvenientia, nam ut Proverb. 5. dicitur: *Qui nimis emungit, elicit ſanguinem.* Dixi, *regulariter loquendo*, nam ſi ex abrogatione aut ſuſpenſione legis, graviora ſequantur inconvenientia, prudentiùs aget, ſi non abroget vel ſuſpendat eam: v. g. ſi ex abrogatione vel ſuſpenſione legis, maximè enervaretur authoritas Principis apud ſubditos, ita ut congruè illos gubernare non poſſet; vel ſi res præcepta eſſet majoris momenti quàm carentia prædictorum inconvenientium, prudenter aget Princeps non abrogans, aut non ſuſpendens talem legem.

34. Notandum eſt etiam, quod quando Princeps, videns aut ſciens ſubditos legem ſuam non ſervare, non punit aut reprehendit eos, cùm poſſit, tacitè legis obligationem auferre videtur. Ad quod nonnulli dicunt ſufficere duos aut tres actus factos contra legem, ſciente Principe, & non puniente, cùm poſſit. Sunt etiam qui aſſerunt, non eſſe neceſſarium hos actus fieri in præſentia Principis, aut eo ſciente, ſed ſatis eſſe fieri ſcientibus ejus miniſtris, in cutiis ſupremis, aut Epiſcopis, ſi lex fuerit Pontificia.

Tertiò obſervandum eſt, quod quando major pars populi non acceptat nec obſervat legem, minor pars quæ remanet, poteſt licitè majori ſe conformare, non acceptando, nec obſervando eam; ita ut quamvis primi qui non acceptaverunt legem juſtam, peccaverint non acceptando & non ſervando illam, & ſimiliter illi qui eos primò ſecuti ſunt; poſtquam tamen res pervenit ad eum ſtatum, quod major pars populi non acceptet nec obſervet legem, tunc minor pars excuſatur non acceptans nec obſervans; quia tunc Princeps cenſetur, moraliter loquendo, non velle obligare minorem partem populi, cùm illa minor pars habeat ſufficientem cauſam excuſationis, videns majorem partem non acceptare legem; ac proinde tunc Princeps, vel virtualiter abrogat legem pro illa minori parte, vel ſaltem virtualiter diſpenſat cum illa. 35.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Cap. *Iniſtis* diſt. 4. refertur quædam ſententia Auguſtini lib. 1. de vera religione cap. 31. ſic dicentis: *Leges ſtatuuntur, cùm promulgantur; firmantur, cùm moribus utentium approbantur:* Ergo quantumcumque leges inſtituantur & promulgentur, nondum habent firmitatem & robur obligandi, donec à populo acceptentur. Unde in lege, *De quibus*, nondum ff. de legibus, ſic dicitur: *Ipſæ leges non alia de cauſa nos tenent, quàm quod judicio populi receptæ ſunt.* Et Ariſtoteles lib. 2. politic. cap. 6. in fine dicit, legem nullam vim habere ut ſibi pareatur, niſi ex more, id eſt ex conſuetudine & acceptatione populi. 36.

Ad teſtimonium Auguſtini reſpondeo primò, illa verba non inveniri in Auguſtino, ſed fuiſſe à Gratiano addita. 37.

Reſpondeo ſecundò, quod authoritas illa magis nobis favet quàm noceat, nam ſi leges inſtituuntur quando promulgantur, ſicut promulgantur independenter ab acceptatione populi, ſic inſtituuntur & obligant in actu ſecundo, independenter à tali acceptatione, cùm hujuſmodi obligatio in actu ſecundo, per modum proprietatis à lege promulgata oriatur. Cùm autem dicitur in eadem authoritate, quod leges moribus utentium firmantur, non ſignificatur, quod ab illis habeant vim obligandi, vel dependenter ab eis, ſed ſenſus eſt, quod cùm priùs habuerint eam independenter ab illis, roboratur hæc vis moribus utentium, & confirmatur per uſum, quatenus per eum removentur à periculo abrogationis alioquin futuræ, Principe cedente nimiæ reſiſtentiæ, vel contrariâ conſuetudine præſcribente. Unde ibidem ſubditur: *Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullæ leges hodie abrogatæ ſunt, ita moribus utentium ipſæ leges confirmantur.*

Ad ſecundum deſumptum ex lege *De quibus*, reſpondeo id ſolùm eſſe verum de legibus non datis à Legiſlatore ſupremo & independente, ſed dependente à conſenſu populi, legum approbationem ſibi reſervantis. 38.

Ad locum verò Ariſtotelis dico, ſolùm vel ex illis verbis legem non habere vim obligandi, ſi per contrariam conſuetudinem fuerit abrogata. Vel, ut alij interpretantur, Ariſtotelem ibi loqui non de vi obligativa legis, quam ſupponitur habere ex Legiſlatoris voluntate, ſed de aſſuefactione & 39.

facilitate eam ſervandi, quæ comparatur multorum actuum frequentatione, quæ longum tempus requirit. Eſt enim ibi Philoſophi ſcopus, oſtendere non eſſe facilè leges mutandas, ne per hujuſmodi frequentem mutationem ſubditi aſſueſcant ſuperiori non parere, cui facilè parere aſſuevimus ex more, qui ex frequentatis actibus acquiritur.

40. Objicies ſecundò: Lex cui tota communitas repugnat, non expedit bono communi, imò vergit in damnum illius, & propter populi rebellionem & tumultum, magnum ex illa incommodum oritur: Ergo cùm lex non obliget, niſi conducat ad bonum commune, imò veram rationem legis non habeat, ſi ad bonum commune non ordinetur, ut diſp. 1. art. 2. oſtenſum eſt, lex cui tota communitas repugnat, non obligat ob defectum conſenſûs & acceptationis populi.

41. Reſpondeo, dato Antecedente, negando Conſequentiam. Eſto enim lex cui tota communitas repugnat, & reddita eſt inutilis & periculoſa propter difficultatem eam ſervandi, non obliget, nego tamen eam non obligare ex defectu conſenſus & acceptationis populi; nam adhuc ſtante difficultate & populi repugnantiâ, poſſet ſuperior legis obſervantiam urgere, quamvis non deberet, quando major pars communitatis repugnat. Ratio ergo cur lex in eo caſu non obliget, ſumitur ex eo quod tunc Princeps virtualiter derogat ipſi legi; unde potiùs voluntas Principis reddit tunc legem invalidam, quàm non acceptatio populi, quæ tantùm occaſionaliter dicitur illam abrogare.

42. Objicies tertiò: Conſuetudo poteſt abrogare legem, ut communiter Juriſperiti docent: Ergo per non acceptationem poteſt lex non obligare. Conſequentia patet, quia non acceptatio populi æquivalet conſuetudini, cùm conſuetudo abrogativa legis nihil aliud ſit quàm quædam non acceptatio legis jam obligantis, & nondum firmatæ.

43. Reſpondeo, conſuetudinem non habere vim abrogandi legem, niſi ſit legitimè præſcripta: non præſcribitur autem legitimè, quando reſiſtit & refragatur præſcriptioni ille cujus intereſt. Atque ita populus non præſcripſit neque acquiſivit ſibi jus non parendi legibus, niſi acceptentur; cùm Legiſlatores huic uſui ſæpiſſimè reſiſtant, ſubditoſque adigant ad legum acceptationem.

44. Objicies quartò: Legiſlator civilis accipit poteſtatem legiſlativam à Republica: Ergo dependenter à conſenſu illius leges fert, ſubindeque leges civiles ſub hac tacita conditione feruntur, ut vim habeant, ſi fuerint acceptatæ & uſu receptæ. Quod confirmari poteſt exemplo Romanorum, apud quos referente Alexandro ab Alexandro lib. 6. dierum genial. cap. 16. non antea leges obligabant, quàm fuiſſent à populo acceptatæ.

45. Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam, nam ſemel à populo in Principem tranſlatâ poteſtate legiſlativâ, penes ipſum tantùm eſt leges condere, iiſque populum obligare, independenter ab ipſius conſenſu & acceptatione. Nec ullum fundamentum eſt aſſerendi, populum ſub hac conditione, ut leges vim habeant, ſi fuerint acceptatæ, & uſu receptæ, ſuam poteſtatem legiſlativam in Principem tranſtuliſſe; præſertim cùm talis conditio valde debilitet obedientiam & ſubordinationem ſubditorum erga ſuperiorem, quæ ad rectam gubernationem maximè neceſſaria eſt, ut paſſim docet Ariſtoteles in libris Politicorum. Unde licèt populus Romanus initio ſub hac conditione ſuam poteſtatem in legiſlatores tranſtuliſſet, ideòque tunc temporis eorum leges antea non obligarent, quàm à populo acceptatæ fuiſſent, poſtea tamen idem populus totam ſuam poteſtatem tranſtulit in Legiſlatores & capita Reipublicæ, eâque ſine ulla limitatione uſi ſunt.

D. Thomas hîc art. 4. explicat diviſionem legum humanarum ab Iſidoro traditam, & diſcrimen quod inter jus gentium & jus naturale reperitur. Verùm quia de primo ſufficienter egimus ſuprà diſp. 1. art. 5. & de ſecundo dicemus in Tractatu de quatuor virtutibus cardinalibus, cùm de jure, quod eſt objectum juſtitiæ, diſſeremus, ab utraque quæſtione in præſenti abſtinemus, ne eadem ſæpiùs repetamus. Unde ſit

DISPVTATIO V.

De poteſtate legis humanæ.

Ad quæſtionem 96. D. Thomæ.

CONſideratâ exiſtentiâ & quidditate legis humanæ, variiſque ejus qualitatibus & conditionibus, ſupereſt ut de ejus poteſtate diſſeramus, & ad quæ, & quos, illa obligare poſſit, breviter declaremus.

ARTICVLVS I.

Vtrum lex humana poſſit obligare ad actus internos?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis referuntur ſententiæ.

PRo intelligentia & reſolutione hujus difficultatis, notandum eſt, illam procedere non ſolùm de actibus internis ſecundùm ſe, id eſt quatenus nullo modo connectuntur cum externis, qui ſunt purè interni, ſed etiam de iis, ut cum externis connexionem habent. Dupliciter autem poteſt connecti actus internus cum exteriori, primò ut cauſa & forma illius, quâ ratione volitio efficax furandi connectitur cum furto exteriori, & hæc connexio eſt per ſe. Secundo modo etiam connectitur per ſe, ſaltem ut conditio neceſſariò requiſita ad ſubſtantiam actûs exterioris in genere moris conſideratam. Hoc modo attentio connectitur cum oratione vocali, & dolor internus cum confeſſione ſacramentali, & intentio baptizandi cum actione externa baptizantis; non enim eſt vera oratio exterior in genere moris conſiderata, niſi procedat ex aliqua attentione; nec vera confeſſio ſacramentalis, quæ non procedit ex dolore interno; nec vera actio baptizandi, quæ ex intentione miniſtri non ſequitur. Eſt autem manifeſta differentia inter actus primi & ſecundi generis, nam actus primi generis ſufficienter manifeſtantur per exteriores; quis enim non videat volitionem furandi manifeſtari per furtum exterius? Actus verò ſecundi generis non ſufficienter manifeſtantur per actus exteriores, recitatio

enim exterior officij, non ſufficienter manifeſtat attentionem & devotionem, cùm poſſit eſſe ſine illa. Tertiò actus interior poteſt connecti cum exteriori non per ſe, ſed per accidens, etiam quantùm ad eſſe morale actionis, ſicut motivum pœnitentiæ per accidens conjunctum eſt externo jejunio, & motivum vanæ gloriæ largitioni eleemoſinæ. Propoſita ergo difficultas procedit univerſaliter, utrum videlicet lex humana, tam civilis, quàm Eccleſiaſtica, poſſit obligare ad actus internos, tam ſecundùm ſe, & ut ſunt purè interni, quàm ut connectuntur cum exterioribus, tribus modis jam explicatis?

2. Triplex autem in ejus reſolutione reperitur Authorum ſententia. Prima affirmat, legem humanam poſſe obligare ad actus interiores, non ſolùm ut connectuntur cum exterioribus aliquo ex modis prædictis, ſed etiam ſecundùm ſe, & ut ſunt purè interiores. Ita Adrianus quodlib. 8. art. 1. lit. H. Albertus Pigius lib. 6. Eccleſiaſticæ Hierarchiæ cap. 26. & Summa Roſella verbo *hæreſis*. Quam ut probabilem defendit Joannes Medina Codice de oratione quæſt. 15.

Secunda exiſtimat legem humanam non poſſe præcipere aut prohibere actus purè internos, imò neque illos qui exterioribus connectuntur, niſi ſint tales, ut per exteriores ſufficienter exprimantur, ſicut cauſa per proprium effectum. Ita Vazquez 1. 2. diſp. 160. cap. 7. & ſequentibus, Salas diſp. 9. de legibus ſect. 1. Amicus in Tract. de legibus diſp. 5. ſect. 5. Martinonus diſp. 29. ſect. 1. & alij.

Tertia, inter utramque veluti media, docet legem humanam non poſſe quidem præcipere actus internos cum exterioribus nullam connexionem habentes, bene tamen actus internos, ut conjunguntur cum exterioribus, non ſolùm eos ſufficienter manifeſtantibus, ſed etiam ſi non ſufficienter manifeſtent eos, dummodo tamen per ſe requirantur ad integritatem exteriorum in genere moris, ſaltem ut conditiones omnino neceſſarias. Hanc tenent communiter Thomiſtæ, præſertim Cajetanus, in ſumma, verbo *Excommunicatio*, & verbo *Horæ canonicæ*, & Soto lib. ultimo de juſtitia quæſt. 5. art. 5. quos ſequuntur Suarez, Valentia, Azorius, Salas, Sylvius, & alij plures.

§. II.

Vera ſententia ſequentibus concluſionibus ſtatuitur.

3. DIco primò, lex humana non poteſt obligare ad actus purè internos, qui nullo modo per exteriores manifeſtantur, nec cum illis aliquam connexionem habent. Ita D. Thomas infrà quæſt. 100. art. 9. ubi noſtram concluſionem hac ratione demonſtrat: Id tantùm cadere poteſt ſub præceptum aut prohibitionem legis humanæ, ad quod faciendum vel omittendum lex humana cogere poteſt: Sed lex humana non poteſt cogere ad actus purè internos, qui per exteriores non manifeſtantur: Ergo nec illos præcipere aut prohibere. Major conſtat, nam poteſtas legiſlativa ad præcipiendum vel prohibendum, eſt etiam ad cogendum, ut docet Ariſtoteles 10. Eth. cap. 5. ubi ait poteſtatem legiſlativam debere neceſſariò habere adjunctam poteſtatem coactivam, quia alioquin eſſet inutilis & inefficax. Minor verò ſic oſtenditur: Coactio legis eſt per metum pœnæ, ut dicitur 1. Ethic. cap. ultimo: Sed pœna non infligitur niſi pro illis de quibus legiſlator habet judicare, quia ex judicio lex punit: cùm igitur non poſſit legiſlator humanus judicare de actibus purè internis, quia homines vident ea quæ parent, ut dicitur 1. Regum 16. non poteſt cogere ad illos. Unde juris axioma eſt cap. *Chriſtiana Religio* 32. quæſt. 5. *Non habere latentia peccata vindictam.*

4. Dices, ex hoc diſcurſu D. Thomæ ſequi, legem humanam non poſſe prohibere aut præcipere actus externos occultos, ob defectum teſtium, cùm tales actus non poſſint puniri per legem purè humanam.

Sed negatur ſequela, quia actus exteriores occulti, ob defectum teſtium, ſunt manifeſti ſecundùm ſe, & tantùm per accidens occulti; unde cùm lex non reſpiciat ad id quod eſt per accidens, ab illa per ſe præcipi & prohiberi poſſunt. Similiter tales actus ſunt per ſe punibiles per legem humanam, licèt per accidens ex defectu probationis puniri per homines non poſſint. Cujus ſignum eſt, quia quacumque ratione perveniat delictum ad ſufficientem hominum notitiam, puniri poterit, licèt in principio fuerit occultiſſimè commiſſum, quod non ita eſt de actu merè interno.

5. Aliam rationem inſinuat S. Thomas 2. 2. quæſt. 104. art. 5. quæ ſic poteſt proponi: Poteſtas legiſlativa per ſe primò tendit ad externum & commune Reipublicæ regimen: Sed actus purè interni non ſunt apta materia humani regiminis: Ergo poteſtas legiſlativa ad actus purè internos, ſeu qui in pura mente conſummantur, extendi nequit. Major patet, Minorem verò optimè declarat D. Thomas ex Seneca 3. de beneficiis, quia unus homo naturaliter non ſubditur alteri, ſecundùm animam, ſed ſecundùm corpus: *Errat enim* (inquit ille) *ſi quis putat ſervitutem in totum hominem deſcendere, pars enim melior excepta eſt. Corpora obnoxia ſunt & adſcripta dominis, mens ſui juris eſt.*

6. Dico ſecundò, lex humana poteſt præcipere vel prohibere actus internos, qui per ſe ſunt cauſa actuum exteriorum, illos ſufficienter manifeſtantium. Patet hæc concluſio, qui enim prohibet furtum, prohibet voluntatem efficacem furandi, & qui præcipit actum externum recitandi officium, præcipit voluntatem efficacem recitandi, quia iſti actus per ſe connectuntur cum exterioribus, taliter quod ſine illis exteriores morales eſſe non poſſunt: unde cùm lex humana hujuſmodi actus exteriores ut ſunt morales præcipiat, aut prohibeat, etiam præcipit aut prohibet interiores à quibus imperantur, & qui per actus illos externos neceſſariò manifeſtantur.

7. Dico tertiò, lex humana poteſt præcipere aut prohibere actus internos per ſe requiſitos ad integritatem exteriorum in genere moris, ſaltem ut conditiones neceſſarias, quamvis per exteriores non manifeſtentur.

Probatur breviter: Qui habet poteſtatem præcipiendi aliquid, habet etiam poteſtatem præcipiendi illud quod neceſſariam connexionem cum eo habet, ut illud ſubſiſtat; quâ ratione lex humana poteſt præcipere vel prohibere actus internos, qui per ſe ſunt cauſa actuum exteriorum, ut præcedenti concluſione dicebamus: Sed multi ſunt actus exteriores, quos lex humana præcipere poteſt, qui per ſe requirunt actus aliquos internos ad ſuam integritatem moralem, quamvis per exteriores non manifeſtentur: Ergo lex

humana poteſt præcipere actus interiores per ſe requiſitos ad integritatem exteriorum in genere moris, quantumcumque per exteriores non ſufficienter manifeſtentur. Major conſtat, Minor verò probatur in intentione baptizandi, & adminiſtrandi alia ſacramenta, in dolore ad confeſſionem requiſito, & in attentione recitandi horas canonicas, ſine quibus actus exteriores non habent integritatem moralem neceſſariam, quamvis actus illi interni, per exteriores ſufficienter non manifeſtentur.

8. Hanc concluſionem fuſiùs declaravimus in diſſertatione Theologica de probabilitate, art. 3. ubi contra Caramuelem oſtendimus, præceptum Eccleſiaſticum de horis canonicis recitandis, non ſolùm ad attentionem & devotionem exteriorem, ſed etiam ad interiorem obligare. Quod poteſt adhuc confirmari ex eo quod aliqui Pontifices cum aliquibus diſpenſarunt, ut etiamſi divinum officium cum mentis diſtractione recitaverint, modò id malitiosè non fecerint, præcepto Eccleſiæ ſatisfaciant, ut conceſſit Leo X. Minoritis, prout refertur in compendio Privilegiorum Societatis Jeſu, ſub littera, *Horæ Canonicæ*, §. 5. Ex hoc, inquam, confirmari poteſt ſententia quæ docet Eccleſiam præcipere attentionem internam, & non ſolùm externam, in recitandis horis; diſpenſatio enim ſupponit legem, à cujus obligatione eximit: Ergo ſi Pontifices diſpenſarunt cum aliquibus, ut ſatisfacerent præcepto Eccleſiæ, de recitatione divini officij, quamvis illud cum mentis diſtractione recitaverint, manifeſtum videtur, Eccleſiam præcipere attentionem & devotionem interiorem & non ſolùm exteriorem in horis canonicis recitandis.

9. Dico quartò, lex humana non poteſt præcipere aut prohibere illos actus internos, qui tantùm per accidens conjunguntur cum exterioribus.

Patet hæc concluſio: cùm enim lex humana, ut ſuprà dicebamus, per ſe primò tendat ad externum & commune Reipublicæ regimen, nihil poteſt præcipere, niſi vel ſit ſenſibile in ſe, vel cum per ſe ſenſibili connexionem per ſe habeat: Sed actus interni, qui per accidens tantùm conjunguntur cum exterioribus, nec per ſe ſenſibiles ſunt, nec connexionem per ſe habent cum actu externo per ſe ſenſibili: Ergo non poſſunt cadere ſub lege humana.

10. Confirmatur: Quando actus interior non eſt per ſe conjunctus cum actu externo, ſed tantùm per accidens, actus interior ſe habet tantùm ut modus implendi præceptum: At modus præcepti non cadit ſub præceptum, ut docet D. Thomas infrà quæſt. 100. art. 9. Ergo lex humana non præcipit actum internum ſimul cum externo, quando internus neceſſariò conjunctus non eſt cum actu externo, ſed tantùm per accidens. Sic quando lex humana præcipit jejunium obſervandum tempore quadrageſimæ, non præcipit ſimul internum motivum vel pœnitentiæ vel temperantiæ, quia internum motivum tale, tantùm per accidens conjunctum eſt externo jejunio, cùm non referat, ex quo motivo præceptum jejunij impleatur, modò impleatur ex honeſto motivo.

§. II.

Solvuntur objectiones.

11. OBjicies primò contra primam concluſionem: Poteſtas Eccleſiaſtica ſpiritualis eſt, & ordinata ad profectum interiorem animarum, tanquam ad finem: Sed ad hunc finem conſequendum, valdè neceſſarium eſt, ut extendatur ad actus etiam purè interiores præcipiendos, in quibus præcipuè conſiſtit animarum ſalus: Ergo datur in Eccleſia hujuſmodi poteſtas.

Confirmatur: Poteſtas Eccleſiaſtica abſolutè data fuit à Chriſto, dum dixit Petro: *Quodcumque ligaveris ſuper terram* &c. Ergo non eſt cur limitetur à nobis ad actus exteriores.

12. Ad objectionem reſpondeo quod finis poteſtatis Eccleſiaſticæ remotus, eſt ſalus animarum, proximus autem eſt bonum ſenſibile & exterius, pertinens ad ſenſibilem hierarchiam. Uterque autem non cadit ſub legis præcepto, ſed tantùm actus exteriores, qui ordinantur ad illud bonum exterius; ex conſequenti verò cadunt etiam actus interiores, qui per ſe connexionem habent cum exterioribus; non verò actus interiores puri, neque qui accidentaliter ſolùm connectuntur cum exterioribus. Unde

Ad confirmationem reſpondetur quod poteſtas legiſlativa tributa à Chriſto, meritò limitatur ad actus tantùm exteriores, & interiores, qui per ſe connexionem habent cum iſtis; nam cùm ſit in ordine ad gubernationem ſenſibilis hierarchiæ tantùm, debet eſſe per ordinem ad actus ſenſibiles exteriores, & ad interiores, ſine quibus hujuſmodi exteriores per ſe eſſe non poſſunt.

13. Objicies ſecundò: Eccleſia præcipit fidelibus ut ſingulis annis confiteantur peccata ſua, etiam purè interiora: Ergo poteſt actus purè interiores præcipere.

Confirmatur: Summus Pontifex poteſt diſpenſare in voto merè interno: Ergo & actum purè internum prohibere vel præcipere.

14. Ad objectionem reſpondeo quod Eccleſia non poſſet præcipere fidelibus ut confiterentur peccata purè interiora, ſi id non fuiſſet præceptum à Chriſto, qui poteſtatem habet præcipiendi actus purè interiores: Suppoſitâ verò inſtitutione confeſſionis exterioris à Chriſto factâ, determinat tempus quo obligat præceptum Chriſti, præcipiendo ut fiat ſaltem ſingulis annis: hoc autem non eſt præcipere actum internum, ſed externum, & internum, ut connexionem habet per ſe cum externo, ſuppoſitâ Chriſti inſtitutione, quod optimè poteſt.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem: Ratio diſparitatis eſt, Primò quia ad diſpenſandum poteſtas coactiva non requiritur, bene tamen ad præcipiendum aut prohibendum. Secundò, quia diſpenſatio internam animi quietem reſpicit, lex verò externam gubernationem. Tertiò, quia obligatio voti oritur ex interno actu, nec ſigno externo indiget: at obligatio legis humanæ non obligat ex ſolo actu interno, niſi etiam promulgatio accedat.

15. Objicies tertiò: Ad Eccleſiam pertinet ſuis legibus dirigere homines in vitam æternam: Sed ad hunc finem magis neceſſarium eſt ordinare actus internos quàm externos: Ergo Eccleſia actus merè internos præcipere vel prohibere poteſt. Unde in cap. *Noverit*, de ſententia excommunicationis, excommunicantur omnes hæretici. Et in Clementina 1. de hæreticis cap. *Multorum*, circa finem, excommunicantur Inquiſitores hæreticæ pravitatis, *ſi odij, gratiæ, vel amoris lucri, vel commodi temporalis obtentu, contra juſtitiam & conſcientiam ſuam, omiſerint contra quem-*

quam procedere ubi fuerit ſuper pravitate hæretica procedendum. Et in cap. *Dolentes*, de celebratione Miſſarum, præcipitur Clericis, *ut divinum officium, nocturnum pariter & diurnum, quantùm eis Deus dederit, ſtudiosè celebrent pariter & devotè:* hæreſis autem peccatum mentis eſt, amor & odium actus interni, devotio etiam interior actus eſt.

16. Reſpondeo ad Eccleſiam pertinere ſuis legibus dirigere homines ad vitam æternam, non quomodocumque, ſed cogendo & judicando; unde cùm ipſa non judicet de actibus purè internis, ſed ij judicio Dei reſerventur, non poteſt eos præcipere aut prohibere, ſi purè interiores ſunt. Unde ad capita juris citata, dicendum eſt, quod hæreſis prohibetur ab Eccleſia, & punitur excommunicationis pœnâ, non ut purè mentalis eſt, ſed ut conjuncta eſt cum exteriori. Similiter odium & amor puniuntur, ut conjuncta ſunt cum actibus exterioribus, & interna devotio præcipitur, ut conjuncta eſt orationi vocali.

17. Objicies quartò contra tertiam concluſionem: Lex humana præcipere aut prohibere non poteſt niſi illos actus de quibus poteſt judicium ferre: Sed non poteſt judicare de actibus internis, qui per exteriores ſufficienter non manifeſtantur, cùm Eccleſia neque Reſpublica ſæcularis judicent de occultis; ut enim dicitur in cap. *Tua nos*, de ſimonia: *Nobis datum eſt de manifeſtis tantummodo judicare:* Ergo lex humana non poteſt præcipere aut prohibere actus illos internos, qui per exteriores ſufficienter non manifeſtantur, quamvis illis per ſe connectantur.

18. Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem, ad hoc enim ut lex humana de actu interno judicium ferre poſſit, non requiritur quod actus internus ſufficienter per externum exprimatur, ſed ſufficit & requiritur quod habeat connexionem per ſe cum externo, de quo poteſt judicium ferre, tunc enim, ſaltem indirectè, poteſt judicium & legem ferre ſupra actum internum. Si verò actus internus ſit per ſe cauſa actûs exterioris, & ſufficienter per illum manifeſtetur, lex humana directè ſupra illum judicium & legem ferre poteſt.

19. Objicies quintò contra ultimam concluſionem: Eccleſia poteſt punire actum interiorem, qui tantùm per accidens connectitur cum exteriori: Ergo & illum præcipere vel prohibere. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex cap. *Commiſſa*, de electione & electi poteſtate in 6. ubi imponitur pœna privationis fructuum ei qui parochiale beneficium recipit cum intentione non ſuſcipiendi ſacerdotium intra annum.

20. Reſpondeo, negando Antecedens, & ad ejus probationem dico, quod Eccleſia ibi non punit illum actum interiorem, ſed exteriorem recipiendi beneficium, quem non vult punire, niſi adjuncto illo actu interno ut conditione; vult enim quod Clericus non faciat fructus ſuos, niſi receperit beneficium parochiale cum intentione ſuſcipiendi ſacerdotium intra annum; quod optimè facere poteſt, nam licèt non poſſit Eccleſia ſuâ lege actus internos per accidens cum externis conjunctos prohibere vel præcipere, poteſt tamen eos requirere ut conditionem externi contractus, quâ non impletâ, contrahens non acquirat jus in rem ſub tali conditione acceptatam. Sicut ſi quis vellet alicui pauperi dare eleemoſynam ſub hac conditione ut cum devotione & attentione interiori oraret, actum internum non præciperet, ſed tantùm illum requireret ut conditionem quâ non poſitâ nollet in pauperem transferre dominium eleemoſinæ exterioris.

Addunt aliqui, pœnam reſtitutionis fructuum perceptorum, non ſtatui propter tranſgreſſionem legis Eccleſiaſticæ, ſed divinæ naturalis, quâ tenetur qui parochiale beneficium accipit, ſe idoneum miniſtrum talis beneficij reddere. Nec refert, quod aliâ viâ poſſit hic fructus percepti beneficij compenſare, & aliis obſequiis ſuos reddere; nam hoc ipſo quod Eccleſia determinat certum genus officij, quod beneficiarius debeat in compenſationem accepti beneficij præſtare, non eſt ampliùs in ejus poteſtate illud mutare: ſicut hoc ipſo quod Eccleſia ſuâ lege determinat præceptum divinum de ſabbato ſanctificando, per auditionem ſacri, non eſt ampliùs in poteſtate fidelium illud in aliud opus commutare.

ARTICVLVS II.

Vtrum leges humanæ tam civiles quàm Eccleſiaſticæ obligare poſſint in foro conſcientiæ, ita quod eas tranſgrediens reus ſit culpæ apud Deum?

21. VValdenſes apud Guidonem lib. de hæreſibus, Marſilius de Padua, Joannes Wiclef, & Joannes Hus ex Bellarmino 4. de Pontifice cap. 15. negant ullam legem humanam, ſive Eccleſiaſtica ſit, ſive civilis, in conſcientia obligare. Hos ſecutus eſt Calvinus 4. inſtit. cap. 15. & ſequentibus, ubi tametſi concedat, Prælatos & Magiſtratus politicos, poſſe leges aliquas ad conſervationem diſciplinæ & pacis inter cives præſcribere; negat tamen eas in conſcientia obligare, cùm conſcientia (inquit) ſoli Deo ſubdita ſit, ideoque ab eo ſolo ligari ſeu lege coërceri poſſit.

Ab hac ſententia ſeu potiùs errore non longè diſtare videtur Joannes Gerſon, Cancellarius Pariſienſis, Tract. de vita ſpirituali, lect. 4. alphabeto 62. ubi admittit quidem, leges humanas, maximè Eccleſiaſticas, habere vim obligandi in conſcientia, contendit tamen eas vim illam à ſolo Deo, vel à Chriſto habere, non verò à legiſlatoribus humanis, qui dum leges condunt, ſolùm declarant obligationem quam Deus imponit, ipſi verò nullam obligationem in foro conſcientiæ imponunt. Exemplum affert de ægrotis, qui tenentur in conſcientia Medicis obedire, non quòd Medici imperandi authoritatem habeant, ſed quia declarant id ad quod ægrotus lege naturali & divinâ tenetur. Gerſonem ſequitur Almaïnus Tract. de poteſt. Eccleſiaſt. quæſt. 1. cap. 12. quantùm ad leges civiles, ſed non quantùm ad Eccleſiaſticas. Ut hic error confutetur, & communis ac vera ſententia declaretur, ſit

§. I.

Vera ſententia duplici concluſione ſtatuitur.

23. DIco primò, leges humanas Eccleſiaſticas habere vim obligandi ad culpam, & in foro conſcientiæ.

Concluſio eſt certa de fide, ac definita in Concilio Conſtantienſi ſeſſ. 8. & 15. contra Wiclef. & Joannem Hus, & in bulla Leonis X. contra Lu-

therum, & contra hos & alios hæreticos in Tridentino ſeſſ. 7. can. 8. his verbis: *Si quis dixerit baptizatos liberos eſſe ab omnibus ſanctæ Eccleſiæ præceptis, quæ vel ſcripta vel tradita ſunt, ita ut ea obſervare non teneantur, anathema ſit.*

24. Id etiam conſtat ex variis Scripturæ teſtimoniis, Chriſtus enim Matth. 18. ſic pronuntiat: *Si Eccleſiam non audierit, ſit tibi tanquam Ethnicus & Publicanus.* Ubi Chryſoſtomus homil. 61. *Conſidera quomodo Publicanum ad exemplum ſummæ nequitiæ poſuit.* Præceptis ergo Eccleſiæ non obedire, ſummæ nequitiæ eſt. Item Chriſtus Lucæ 10. ait: *Qui vos ſpernit, me ſpernit.* Et Paulus ad Hebræos 13. *Obedite præpoſitis veſtris, & ſubjacete eis: ipſi enim pervigilant, quaſi rationem pro animabus veſtris reddituri.* Demum idem Apoſtolus ait 1. ad Corinth. 10. *Præcipio ego, non Dominus.* Et Actorum 15. Apoſtoli dicunt: *Viſum eſt Spiritui Sancto, & nobis, nihil ultra imponere vobis oneris, quàm hæc neceſſaria* &c. Quibus locis deſignatur ſpecialis poteſtas legum Eccleſiaſticarum obligandi in foro conſcientiæ, ut procedunt à Legiſlatoribus humanis, aliàs non diceret Paulus: *Præcipio ego, non Dominus*, nec Apoſtoli: *Viſum eſt Spiritui Sancto, & nobis.* Neque hoc ultimo loco continetur ſolùm conſilium, ut hæretici volunt, iis enim contineri præceptum in conſcientia obligans, indicant verba illa *Oneris*, & *Neceſſaria*, docentque Chryſoſtomus ibi homil. 33. Hieronymus Ezechiel. 44. verſu 31. Auguſtinus lib. 32. contra Fauſtum cap. 13. & alij. Hæc concluſio magis conſtabit ex dicendis in ſequenti.

Dico ſecundò, etiam leges civiles & politicas, poſſe ad culpam obligare, & neceſſitatem in foro conſcientiæ imponere.

25. Probatur primò ex Scriptura, dicitur enim 1. Petri 2. *Subditi igitur eſtote omni humanæ creaturæ, ſive Regi quaſi præcellenti, ſive Ducibus tanquam ab eo miſſis, in vindictam malefactorum*, &c. *Hæc eſt enim voluntas Dei.* Et 2 Petri 2. dicitur eos qui ſpernunt dominationem, reſervari in diem judicij cruciandos. Et ad Rom. 13. *Qui reſiſtit poteſtati, Dei ordinationi reſiſtit: qui autem reſiſtunt, ipſi ſibi damnationem acquirunt.* Quod de damnatione etiam apud Deum Chryſoſtomus & alij Interpretes ibidem intelligunt. Et verſu 5. *Ideòque neceſſitate ſubditi eſtote, non ſolùm propter iram, ſed etiam propter conſcientiam.* Addit ibidem verſu 4. Principes eſſe Dei miniſtros, unde qui illis reſiſtit, Deo reſiſtit, adeòque Deum offendit.

26. Probatur ſecundò ratione D. Thomæ hîc art. 4. Lex humana, ſive civilis, ſive Eccleſiaſtica, derivatur à lege æterna: Ergo habet vim obligandi in foro conſcientiæ. Antecedens eſt certum, & conſtat ex illo Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Conſequentia verò probatur. Quod derivatur ab aliquo, participat rationem ejus ſuo modo, ſcilicet juxta ſuam naturam: cùm igitur de ratione legis æternæ ſit obligare poſſe in foro conſcientiæ creaturam rationalem, cùm peccatum ſit dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam, idipſum etiam erit de ratione legis humanæ, ſive civilis, ſive Eccleſiaſticæ, ſuo modo, & juxta ſuam naturam.

27. Dices, ſi leges civiles & Eccleſiaſticæ ab æterna deriventur, non erunt humanæ, ſed divinæ: At hoc dici nequit: Ergo nec illud.

Reſpondeo negando ſequelam, licèt enim leges civiles & Eccleſiaſticæ ab æterna deriventur, non tamen immediatè (hoc enim ſolùm competit legi divinæ & naturali) ſed mediatè duntaxat, mediante ſcilicet diſcurſu humano, deducto ex principiis naturalibus & divinis: hoc verò ſufficit ut leges illæ humanæ cenſeantur, & non divinæ, vel naturales, quia concluſio, juxta regulas Dialecticorum, ſemper ſequitur debiliorem partem. Quemadmodum in diſputatione Procœmiali Theologiæ docuimus, Theologiam eſſe habitum entitativè naturalem, quia licèt concluſiones Theologicæ procedant ex principiis ſupernaturalibus & revelatis, ex illis tamen non deducuntur, niſi mediante diſcurſu naturali intellectûs humani, qui eſt cauſa proxima & immediata habitûs Theologiæ.

28. Probatur tertiò, ratione quâ utitur Amicus in Tractatu de legibus diſp. 5. ſect. 6. Poteſtas obligandi in conſcientia reperitur in quavis communitate imperfecta, quæ conſtat ex viro, uxore, filiis, ac famulis: Ergo multò magis reperiri debet in communitate perfecta, quæ conſtat ex magiſtratu & civibus, ſive Rege & ſubditis. Antecedens conſtat ex Deuteron. 21. ubi jubetur morte puniri filium inobedientem & contumacem, & ex Apoſtolo ad Epheſ. 5. & Coloſſ. 3. ubi hortatur mulieres ut ſubditæ ſint viris ſuis. Item ex 1. Petri 2. ubi ſervi monentur, ut ſubditi ſint dominis ſuis. Conſequentia verò probatur ex eò quod majus debitum eſt obediendi Principi, propter bonum Reipublicæ, quàm Patrifamilias, propter bonum unius domûs, nam quò bonum eſt univerſalius, eò divinius.

Id confirmat exemplo præcepti quod tulit Saül de non comedendo quidquam uſque ad veſperam, 1. Regum 14. tale enim præceptum obligaſſe in conſcientia, conſtat ex eo quod ejus tranſgreſſio in perſona Jonathæ filij Saülis, adeò diſplicuerit Deo, ut noluerit Deus propter talem tranſgreſſionem à Saüle conſultus reſpondere.

29. Demum ſuaderi poteſt concluſio ex duplici inconvenienti quod ſequitur ex adverſa ſententia: Si enim humana lex, ſive Eccleſiaſtica, ſive civilis, non poſſet ad culpam & in foro conſcientiæ homines obligare, nimis debilis & inefficax eſſet ſæpèque ſuo fine eam fruſtrari contingeret, cùm frequenter violari poſſet abſque periculo incurrendi pœnam externam. Præterea cùm Legiſlator humanus habeat jus ut ſibi obediatur, dum aliquid juſtum præcipit ſuis legibus; ſi ſubditus non teneretur in conſcientia obedire, ſed haberet jus ad non obediendum, daretur bellum juſtum ex utraque parte, quod implicat, per ſe loquendo.

§. II.

Solvuntur objectiones.

30. CONtra præcedentes concluſiones objiciunt in primis hæretici: Chriſtus per paſſionem & mortem ſuam nos vendicavit, & ab omni lege & ſervitute liberavit, ut ſæpe ait Apoſtolus: Ergo ſubjectio ad leges humanas, & obligatio ad eas obſervandas, libertati Chriſtianæ repugnat, eamque penitus deſtruit.

Sed nego Conſequentiam, libertas enim Chriſtiana, quam tantopere jactant hæretici, non conſiſtit in eo quod debeamus eſſe immunes & liberi ab obſervatione legum etiam humanarum, & quod tantùm præcepto fidei obligemur, ſed ipſa in tribus præcipuè conſiſtit. Primò in immuni-

tate

tate à ſervitute peccâti, ſecundùm illud Apoſtoli ad Roman. 6. *Liberati à peccato, ſervi facti ſumus juſtitiæ.* Chriſtus enim ſuâ paſſione & morte gratiam nobis promeruit, cujus beneficio poſſumus ſervitutem peccati excutere, & legem adimplere, juxta illud Auguſtini de ſpiritu & littera: *Lex data eſt, ut gratia quæreretur; gratia data eſt, ut lex adimpleretur.* Secundò, in exemptione à jugo legis ceremonialis & judicialis, quo Judæi in lege Moſaïca graviter premebantur, ut dicitur *Act.* 15. ab eo enim liberati ſumus per Chriſti mortem, per quam lex Moſaïca omnino conſummata, & prorſus abrogata fuit. Tertiò, in immunitate à ſpiritu timoris ſervilis, quo Judæi in obſervatione legis Moſaïcæ ducebantur, Chriſtiani enim legem Evangelicam, non ex timore pœnarum, tanquam ſervi, ſed ex amore & charitate, tanquam filij, obſervant, juxta illud Apoſtoli ad Roman. 8. *Non enim accepiſtis ſpiritum ſervitutis iterum in timore, ſed accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater.* Unde meritò advertit Auguſtinus in 1. Pſalmum, Aliud eſſe hominem eſſe ſub lege, & aliud in lege. Judæi ante mortem Chriſti erant ſub lege, quia tanquam ſervi ſubjecti erant pœnis & terroribus ipſius legis; Chriſtiani verò ſunt in lege morali & Evangelica, quia tanquam filij eas ex amore & charitate obſervant, non autem per vim & metum pœnarum, quæ antiquitus Judæis legem violantibus infligebantur.

31. Objicitur ſecundò: Poteſtas legiſlatoris inferioris non poteſt obligationem inducere in foro, hoc eſt in judicio, poteſtatis ſuperioris: Sed forum conſcientiæ eſt forum ſuperioris poteſtatis, ſcilicet Dei: Ergo poteſtas legiſlatoris humani non poteſt obligationem inducere in foro conſcientiæ. Minor patet, Major etiam videtur manifeſta, nam ordinarij Judices non poſſunt inducere obligationem in judicio ſuperiori Principis, nec Epiſcopi in judicio Papæ, quia nimirum eorum poteſtas exceditur à judicio ſuperioris poteſtatis.

32. Reſpondeo diſtinguendo Majorem: Poteſtas legiſlatoris inferioris non poteſt obligationem inducere in foro poteſtatis ſuperioris, contra aut præter ordinem ſuperioris poteſtatis, concedo Majorem. Ut ſubeſt ordini ſuperioris poteſtatis, nego Majorem; & ad illius probationem eodem modo reſpondetur, ordinarios ſcilicet Judices, aut Epiſcopos, non poſſe contra ordinem Principis aut Pontificis, bene tamen ut ſtant ſub ordine illorum; ut ſi Princeps daret poteſtatem ordinario Judici, ut ferret legem obligantem etiam in ſuo foro; & ſic contingit in noſtro caſu, nam eo ipſo quod lex humana eſt juſta, ſubeſt ordini naturalis legis, aut divinæ, ex qua participat vim obligandi etiam in foro divino, quod eſt forum conſcientiæ.

33. Dices, Ex hac doctrina & reſponſione ſequitur quod lex humana non obligat ex eo quod humana eſt, ſed ex eo quod ſubeſt legi divinæ ſuperiori, ac proinde quod tota ratio obligandi deſumenda eſt ex poteſtate divina, & nullo modo ex poteſtate humana, & per conſequens quod legiſlator humanus nihil aliud facit, quàm declarare obligationem quam imponit Deus, ut contendit Gerſon, afferens exemplum Medici, cui tenentur in conſcientia obedire ægroti, non quòd imperandi authoritatem habeat, ſed quia declarat id ad quod ægrotus lege naturali & divinâ tenetur.

34. Reſpondeo negando ſequelam, nam licèt tota ratio obligandi deſumenda ſit ex lege naturali aut divina, ut ex prima cauſa obligandi, hoc tamen non tollit, quin etiam debeat deſumi ex poteſtate humana, ut ex principio proximo, cùm poteſtas humana verè & propriè ſit poteſtas legiſlativa, licèt ſub Deo; ac proinde non ſolùm eſt poteſtas declarandi obligationem conſcientiæ impoſitam à Deo, ſed etiam obligandi apud illum. Ex quo patet exemplum à Gerſone adductum non eſſe ad rem, longè enim diſpar eſt ratio inter Legiſlatorem humanum, & Medicum, cùm Medici, ut conſtat, nullam imperandi poteſtatem reſpectu infirmorum habeant; at verò Principes Eccleſiaſtici & ſæculares, reſpectu ſubditorum, publicâ authoritate funguntur, iiſque legitimè poſſunt imperare, ſubindeque leges aliquas in conſcientia obligantes conſtituere.

35. Objicitur tertiò: Poteſtas Principum ſæcularium eſt merè temporalis & politica: Ergo non poteſt ſe extendere ad aliquid ſpirituale, nec per conſequens obligare ad culpam, & in foro conſcientiæ.

Confirmatur primò: Legiſlator civilis non poteſt ſolvere in foro conſcientiæ: Ergo nec in eo ligare: Ergo nec obligare in conſcientia.

Confirmatur ſecundò; ſolius Dei eſt pœnam alterius vitæ quam quævis culpa incurrit ſtatuere: Ergo non poteſt Legiſlator creatus ad eam ſuâ lege obligare, nec per conſequens ad culpam, quæ tali pœnâ punitur.

36. Ad objectionem reſpondeo, poteſtatem Principum ſæcularium dici temporalem ratione objecti, quia ſecundùm ſe tota eſt de perſonis, rebus & actionibus temporalibus; ratione tamen obligationis quam inducit, dici poteſt ſpiritualis, & in conſcientia obligare: licèt enim per ſe primò reſpiciat bonum temporale Reipublicæ, & per ſe primò non intendat ligare conſcientias, ſub pœna damnationis æternæ, ſed ſolùm præcipere aliquid ad promovendum tale bonum, ſub pœna temporali, proportionata ad conſequendum ſuum finem; ex conſequenti tamen, quia hoc præcipit ut ſtat ſub ordine divinæ poteſtatis, & in virtute illius potentis obligare in foro conſcientiæ quantùm ad culpam & pœnam æternam, ad culpam & in foro conſcientiæ obligat.

Ad primam confirmationem, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam, inferior enim, cùm obliget per poteſtatem à ſuperiori datam, ligare poteſt in eo foro, in quo non poteſt ſolvere. Imò poteſt quilibet hominum ſeipſum ligare in foro Dei, per votum aut juramentum, quamvis in eo non poſſit ſeipſum ſolvere. Et lex naturalis non poteſt remittere pœnam alterius vitæ, ad quam tamen poteſt indirectè & mediatè obligare; nam ad indirectam obligationem pœnæ, ſufficit tantùm directa & immediata poteſtas ad actum, cujus tranſgreſſionem conſequitur pœna.

Ad ſecundam confirmationem, ſimiliter, conceſſo Antecedente, nego Conſequentiam, nam licèt ſolius Dei ſit pœnam alterius vitæ ſtatuere, cùm ſtatuere pœnam, ſit pœnam taxare, ad eam tamen ſemel à Deo taxatam poteſt Legiſlator creatus per ſuam legem indirectè & mediatè obligare; Deus enim non ſolùm taxavit pœnam violantibus leges ſuas, ſed etiam humanas, cùm per legum humanarum violationem contemnatur ipſe Deus, à quo legiſlator humanus accepit poteſtatem condendi leges.

37. Objicitur quartò: Leges humanæ habent vim obligandi in foro conſcientiæ à lege æterna, ut docet D. Thomas hîc art. 4. Ergo vis obligandi

in foro conſcientiæ, non legi humanæ, ſed ſoli legi æternæ tribui debet.

38. Sed nego Conſequentiam, licèt enim vis obligandi in foro conſcientiæ, à lege æterna ut à cauſa univerſali remota oriatur, à lege tamen humana ut à cauſa particulari provenit; unde ſicut effectus tribuitur cauſæ particulari, ſuâ actione determinanti cauſam univerſalem; ita obligatio in conſcientia tribuitur legi humanæ, quæ ut cauſa particularis ſuâ obligatione determinat legem æternam ut cauſam univerſalem in obligando.

39. Quæres primò, an omnes leges humanæ obligent ad culpam?

Reſpondeo negativè, nam Conſtitutiones Ordinis noſtri ſunt veræ leges, cùm quælibet illarum ſit ordinatio rationis in ordine ad bonum commune Religionis, ab eo qui curam habet communitatis promulgata, quæ eſt definitio legis; & tamen non obligant ad culpam, ſed tantùm ad pœnam, ut in ipſarum prologo declaratur.

40. Quæres ſecundò, quænam leges humanæ obligent ad culpam, vel ſolùm ad pœnam?

Reſpondeo omnem legem juſtam obligare ad culpam, niſi ipſe Legiſlator contrariam intentionem expreſſerit, dicendo, non intendimus obligare ad culpam, ſed ſolùm ad pœnam, ut factum fuit in noſtris Conſtitutionibus. Cùm enim obligatio legis in actu ſecundo tam ad culpam quàm ad pœnam, conſequatur legem promulgatam, ad modum proprietatis, niſi voluntate Legiſlatoris impediatur, taliſque voluntas declaretur, leges humanæ, ſi ſint juſtæ, non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam obligare cenſentur. De quo fuſiùs diſp. ſequenti art. 1. Dixi, *ſi ſint juſtæ*, quia ut docet S. Thomas hîc art. 4. leges humanæ injuſtæ non obligant in foro conſcientiæ, niſi ad vitandum ſcandalum aut turbationem. Tripliciter verò (inquit) leges humanæ poſſunt eſſe injuſtæ, nempè *vel ex fine, ſicut cùm aliquis præſidens leges imponit oneroſas ſubditis, non pertinentes ad utilitatem communem, ſed magis ad propriam utilitatem, vel gloriam. Vel ex actore, ſicut cùm aliquis legem fert ultra ſibi commiſſam poteſtatem. Vel etiam ex forma, putà cùm inæqualiter onera multitudini diſpenſantur, etiam ſi ordinentur ad bonum commune.* Quæ ſi ad particulares leges quis ſciat applicare, inde (ſubdit Cajetanus) multos caſus conſcientiæ in gabellis & gravaminibus & hujuſmodi publicis clarificabit.

ARTICVLVS III.

An lex humana obligare poſſit ſub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut ſub mortali obliget?

DIco primò, leges humanas obligare poſſe ad culpam mortalem, non tamen neceſſariò ad eam obligare, ſed ad ſolam venialem poſſe obſtringere.

41. Prima pars hujus concluſionis probatur primò ex Apoſtolo ad Roman. 13. dicente eos qui ſuperiorum poteſtati reſiſtunt, damnationem ſibi acquirere, quod de damnatione æterna Chryſoſtomus & alij Interpretes ibidem intelligunt: Sed damnatio æterna non niſi ob peccatum mortale incurritur: Ergo lex humana ſub culpa mortali obligare poteſt.

Confirmatur ex Auguſtino Epiſt. 50. ad Bonifacium, ubi ſic ait: *Quicunque legibus Imperatorum quæ pro rei veritate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande ſupplicium*, ſcilicet apud Deum, apud quem non niſi propter mortale, grande ſupplicium acquiritur.

42. Probatur ſecundò ratione: Sicut aliæ obligationes ſolvendi aliquid debitum, poſſunt eſſe graves, quando id quod debetur eſt grave, & ex jure integro exigitur ab eo cui debetur; ſic obligatio per legem aut per mandatum conſtituta, poteſt eſſe gravis, quando id quod conſtitutum fuerit eſt grave, & vehementer, graviterque exigitur ab authore legis vel mandati: Sed peccat graviter qui contra gravem obligationem agit: Ergo obligatio per legem humanam impoſita, poteſt eſſe ſufficiens ad peccatum grave, & morte æternâ dignum, ſubindeque ad peccatum mortale.

43. Quod verò ad ſolum veniale obligare poſſit, patet: lex enim prohibens verba otioſa, mendacia jocoſa, riſum immoderatum, & alia hujuſmodi, quæ eſt quoddam rationis dictamen, ſolùm obligat ad veniale: Ergo etiam inter leges humanas nonnullæ erunt, quæ ſolùm obligant ad veniale. Unde in quibuſdam Religionibus earum conſtitutiones ad nullam culpam mortalem aut venialem obligant; aliæ obligant ſolùm ad peccatum veniale, aliæ verò ad mortale; quod non aliunde dependet, quàm ex voluntate Fundatorum, qui tales conſtitutiones ediderunt: nam materia earum, ſaltem multarum, ſufficiens eſt ad peccatum mortale, ſi ad illud Legiſlator voluiſſet obligare.

Dico ſecundò, ad hoc ut lex humana obliget ſub mortali, requiri gravitatem materiæ, ſubindeque nullam legem humanam poſſe in materia levi ſub mortali obligare.

44. Probatur primò: Sicut lex humana derivatur ex naturali, vel divina; ita obligatio ejus derivatur ab obligatione legis naturalis, vel divinæ: Sed Deus ſuâ lege naturali, vel divinâ, nunquam imponit obligationem ad culpam mortalem, quando materia eſt levis, ut omnes fatentur: Ergo neque Legiſlator humanus obligat ſub mortali, niſi materia ſit gravis.

45. Probatur ſecundò: Poteſtas humana eſt limitata & proportionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ: Ergo non poteſt præcipere & obligare ſupra materiæ connaturalem capacitatem vel exigentiam, nec per conſequens ad gravem culpam, qualis eſt peccatum mortale, ſi materia ſit levis.

46. Probatur tertiò: Si lex humana pro levi culpa pœnæ mortis addiceret, haberetur pro injuſta & nulla, quoad illam partem: Ergo multò magis erit injuſta, ſi in materia levi imponat reatum pœnæ æternæ à Deo infligendæ.

47. Dices: Præceptum impoſitum primis parentibus erat circa levem materiam, unius ſcilicet pomi comeſtionem, & tamen ſub mortali peccato obligabat: Ergo ſimiliter leges humanæ poterunt ſub mortali obligare, quamvis ſint in materia levi.

Reſpondeo negando Antecedens, cùm enim hoc præceptum impoſitum fuerit, ut obedientia hominis ad Deũ reluceret, Deuſque gravi jure à primis parẽtibus exegerit ut de fructu ligni vetiti nõ comederent, in ſignũ ſubjectionis & agnitionis tot beneficiorum Adamo collatorum, de materia gravi fuit, quamvis res præcepta aliàs levis fuerit. Addo quod, cùm divinum jus ſit ſummum & illimitatum, non debet obligatio ejus eſſe proportionata exigentiæ & naturali capacitati mate-

rit, ſicut obligatio juris humani, quod finitum & limitatum eſt. Unde quamvis lex divina poſſit in levi materia graviter obligare, non tamen humana, ſive Eccleſiaſtica ſit, ſive civilis. A

Dico tertiò, etiam intentionem legiſlatoris requiri, ut lex humana obliget ad culpã mortalem, ſuppoſitâ materiæ gravitate; unde quamvis materia legis ſit gravis, ſi tamen legiſlator non intendat obligare ſub mortali, talis lex non obligabit ſub mortali. Eſt contra Vazquem hîc diſp. 178. cap. 4. ubi aſſerit obligationem legis humanæ ad mortale vel veniale, ex ſola gravitate aut levitate materiæ, non verò ex intentione aut voluntate legiſlatoris dependere.

48. Probatur tamen noſtra concluſio ex principiis ſuprà ſtatutis, ſupra enim oſtendimus, ex voluntate legiſlatoris pendere quod leges humanæ obligent ad culpam, vel ſolùm ad pœnam; ita ut ſi legiſlator declaret ſe nolle ad culpam obligare, ad illam lex ejus non obliget: Ergo multò magis ex eadem legiſlatoris voluntate pendet, & non ſolùm ex gravitate materiæ, quod lex ejus obliget ad mortale vel ad veniale; ſi enim poteſt totam obligationem ad culpam impedire, multò magis partem. Unde, ut ſuprà dicebamus, in aliquibus Religionibus approbatis, conſtitutiones non obligant ad mortale, ſed tantùm ad veniale (quamvis interdum ſint de rebus ad peccatum mortale ſufficientibus, ſi rigidè præciperentur, ut de ſacro audiendo, de multis abſtinentiis & jejuniis) quia nimirum legiſlator expreſsè declaravit, non eſſe ſuæ intentionis obligare ſub mortali, ſed tantùm ſub veniali. B C

49. Confirmatur: Licèt obligatio ſit propria paſſio conſecuta ex lege promulgata, conſequitur tamen illam impedibiliter, ita ut per voluntatem legiſlatoris impediri poſſit, ut in fine articuli præcedentis dicebamus: Ergo poterit legiſlator impedire obligationem in actu ſecundo ad mortale, quantumcunque ex natura rei deberet ſequi ex ſua lege, & relinquere illam cum ſola obligatione ad pœnam, ut factum eſt in noſtris conſtitutionibus. D

50. Dices primò, Obligatio voti ſequitur ex voti emiſſione, ſicut obligatio legis ex lege promulgata: Sed non eſt in poteſtate voventis tollere obligationem à voto, aut minuere illam taliter quod ſolùm obliget ſub veniali quod ſecundùm ſe obligat ſub mortali: Ergo ſimiliter non eſt in poteſtate legiſlatoris, ut lex ejus quæ poteſt obligare ſub mortali, obliget ſolùm ſub veniali.

Reſpondeo diſparem eſſe rationem inter ventem, & legiſlatorem, nam votum eſt promiſſio Deo facta ut ſuperiori & primo principio, ex qua Deus acquirit jus religioſum ut ſibi reddatur quod vovetur; unde vovens ſemper remanet Deo inferior, ipſique obligatus promiſſione ſuâ, juxta naturam talis promiſſionis; & ſic ablatio, ſeu relaxatio voti, pendet ex ſola voluntate Dei, in cujus poteſtate Prælati illud relaxant. At lex ſemper reſpicit inferiorem, quem legiſlator ſuâ voluntate obligat, unde poteſt magis vel minùs obligare, ſecundùm quod jus ſuum quod habet ad illum obligandum, magis vel minùs ipſi applicare vult; nam tale jus eſt in ipſius libera voluntate, ut eo moderatiùs utatur, ſi velit, neque imponat tantam obligationem quantam poſſet. E

51. Dices ſecundò, ſuperior non poteſt rem levem ita præcipere ut ſub mortali obliget, ut præcedenti concluſione dicebamus: Ergo neque rem gravem ſub veniali.

Sed nego conſequentiam, quia prior voluntas eſt ad imponendum gravamen ultra poteſtatem; poſterior verò ad non imponendum totum gravamen quod poteſt; unde licèt prior ſit injurioſa ſubditis, poſterior tamen ipſis favorabilis eſt, eorumque fragilitati accommodata.

52. Quæres unde cognoſci poſſit gravitas materiæ ſufficiens, ad hoc ut lex humana obliget ſub mortali?

Reſpondeo ex triplici potiſſimùm capite colligi poſſe gravitatem materiæ ſufficientem ad gravem legis obligationem. In primis enim cognoſci poteſt à poſteriori, & tanquam à ſigno, ex gravitate verborum, quibus lex fertur, ut ſi dicatur, *in virtute Spiritûs ſancti, & ſanctæ obedientiæ, & ſub præcepto formali*, ut fit in noſtro Ordine. Vel quando aliquid præcipitur aut prohibetur ſub interminatione divini judicij, aut Dei & ſanctorum indignatione; non enim cenſendum eſt, hæc graviſſima verba à prudenti legiſlatore apponi, niſi circa materiam gravem.

53. Secundò colligitur etiam à poſteriori materiæ gravitas, à gravitate pœnæ quæ tranſgreſſoribus imponitur; nam cùm pœna non ponatur niſi propter culpam, cui proportionari debet, pœna gravis non niſi pro gravi culpa imponi poteſt, quæ non poteſt eſſe in materia levi. Hinc fit, quod quando in ſpiritualibus imponitur præceptum aut lex ſub pœna excommunicationis majoris, tunc materia legis aut præcepti gravis eſt, ſi legiſlator juſtè præcipit; quia pœna excommunicationis majoris eſt inter Eccleſiaſticas ſuprema. Quando verò aliquid præcipitur ſub pœna ſuſpenſionis, interdicti, irregularitatis, & privationis Eccleſiaſticæ ſepulturæ, aliqui exiſtimant ex hujuſmodi pœnis non ſumi certum indicium materiæ gravis, alij verò oppoſitum cenſent, & utrumque reputatur probabile. In temporalibus verò, quando aliquid præcipitur ſub pœna mortis, mutilationis alicujus membri, infamiæ, exilij, cruciatûs acerbi, confiſcationis bonorum, & ſimilium, cenſetur materia gravis; levis autem, ſi pœna ſub qua aliquid præcipitur aut prohibetur levis ſit.

54. Tertiò colligitur gravitas materiæ legis à priori, ex neceſſitate illius in ordine ad finem, ad quem lex aut præceptum ordinatur. Unde quia ut dicitur 1 ad Timoth. 2. finis præcepti eſt charitas, illa cenſetur materia gravis, quæ ad dilectionem Dei vel proximi neceſſaria eſt. Item quia lex ad bonum commune ordinatur, illa erit materia gravis, quæ ad bonum commune Reipublicæ, vel communitatis neceſſaria eſt, licèt ſecundùm ſe levis videatur. Unde in Religionibus præceptum de non ingrediendo uno Monacho in cellam alterius, cenſetur eſſe de re gravi in ordine ad finem & bonum commune Religionis. Quæ omnia, quando non ſunt de ſe manifeſta, judicio viri prudentis & ſapientis committenda ſunt, quo in rebus moralibus, nec poteſt certior regula tradi, nec ſpecialior aſſignari.

ARTICVLVS IV.

An lex humana obliget ad ſui obſervationem cum diſpendio vitæ?

§. I.

Referuntur ſententiæ, & vera eligitur.

55. IN hujus difficultatis reſolutione duæ ſunt ſententiæ extremè oppoſitæ: Altera negans legem humanam unquam obligare ad ſui obſervationem cum diſpendio vitæ: Altera aſſerens omnem legem humanam, quæ obligat ſub peccato mortali ſervandam eſſe in omni eventu, etiam cum vitę diſcrimine, niſi ex ſpeciali benignitate legiſlatoris aliqua lex obligationem talem non inducat. Primam ſententiam docet Almaïnus in moralibus tract. 1. cap. 3. concluſ. 4. Secunda verò tribuitur communiter Cajetano hîc art. 4. & Adriano in 4. quæſt. 3. de clavibus. Pro declaratione mediæ & communis ſententiæ,

Dico, legem humanam interdum obligare cum
56. periculo & diſpendio vitæ, non tamen ſemper.

Prima pars probatur, nam quando periclitatur ſalus publica, niſi ei cum manifeſto diſpendio vitæ aliquorum ſuorum civium ſubveniatur, Princeps vel Reſpublica poteſtatem habet obligandi ſubditos ad exponendam vitam pro ſalute Reipublicæ, & ad agendum aliquid, non obſtante evidenti periculo vitæ. Sic in bello juſto milites à ducibus jubentur ſervare ſtationem periculoſam, vel facere irruptionem, cum periculo & diſpendio vitæ. Sic etiam tempore peſtis poſſunt Prælati & Magiſtratus præcipere ut aliqui Preſbyteri & Medici maneant in civitate, ut ei in tanta neceſſitate ſuccurrant. Ratio eſt, quia omnis perfecta communitas debet habere medium conſervandi ſalutem totius, etiam cum diſpendio alicujus ſuæ partis, cùm non minus de jure naturæ ſit, ut totum ſe conſervet, etiam cum deſtructione partis, quàm ut pars ſe periculo exponat propter conſervationem totius.

Advertendum tamen eſt, leges illas quæ cives obligant ad exponendam vitam pro ſalute Reipublicæ, non eſſe purè humanas, ſed aliquid juris naturalis includere, cùm de jure naturæ ſit, ut partes & membra cum diſpendio ſui ſeſe exponant, quando id neceſſarium eſt ad totius conſervationem; quia tamen obligatio illa naturalis confuſa eſt, & indeterminata ad hunc aut illum, per humanam legem aut poteſtatem determinari debet, & ſic obligatio certa & determinata, non
57. eſt purè legis naturæ, ſed humanæ adjunctæ.

Quod ſi quæras, unde cognoſci poſſit an lex humana obliget cum diſpendio vitæ? Reſpondeo id ex hac potiſſimùm regula colligi poſſe. Quotieſcumque id quod præcipitur lege humanâ, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune ſit obſervare legem, quàm ſervare propriam vitam, tunc lex humana obligat etiam cum diſpẽdio vitæ. Si autem ſit majus bonum cõmune conſervare vitam propriam, quàm ſervare legem, tunc lex humana non obligat cum vitæ diſpendio. Et ratio eſt, quia conſervatio vitæ civium ſpectat ad bonum commune; ſicut obſervatio legis: Ergo niſi obligatio legis ſit majoris momenti in ordine ad bonum commune, quàm conſervatio vitæ civium, legiſlator cum tanto diſpendio non poteſt obligare ad legis obſervationem; obligaret enim irrationabiliter, cùm non ordinaret minus bonum ad majus, ſed è contra majus ad minus.

Ex qua ratione & regula probata manet ſecun- 58.
da pars concluſionis, non ſemper enim obſervatio legis eſt majoris momenti ad bonum commune, quàm conſervatio vitæ civium, imò nec quàm conſervatio formæ & bonorum temporalium: Ergo non ſemper obligat cum diſpendio vitæ, imò nec cum diſpendio famæ vel rei familiaris; quin potiùs dicendum eſt, leges humanas rarò obligare cum magno diſpendio vitæ, famæ, aut rei familiaris, quia rarò obſervatio legis eſt majoris momenti ad bonum commune, quàm vita civium, aut fama, vel res familiaris. Et quidem defectus hujus obligationis, non ſolùm ex benignitate legiſlatoris procedit, ut videtur docere Cajetanus, ſed etiam ex defectu poteſtatis illius, quia non poteſt aliquid præcipere, niſi ſecundùm ordinem rationis, qui expoſcit ut minus bonum non præſupponatur majori. Poſtulat etiam ordo rationis, ut lex humana non præcipiat impoſſibilia moraliter, id eſt valde difficilia, ſed ſolùm ea quæ poſſibilia ſunt ſecundùm naturam & conſuetudinem patriæ, ut diſp. præcedenti art. 1. declaravimus, explicando conditiones ſeu qualitates legis humanæ ab Iſidoro aſſignatas: Sed præcipere aliquid cum diſpendio vitæ, famæ, vel rei familiaris, regulariter loquendo difficillimum eſt: Ergo lex merè humana communiter & regulariter cum tali diſpendio non obligat.

Confirmatur: Lex divina poſitiva non ſemper 59.
obligat cum tanto diſpendio: Ergo multominus lex humana. Cõſequentia patet, quia lex humana non habet tantam vim obligandi, quantam lex divina. Antecedẽs verò patet, tum ex facto David 1. Regum 21. qui comedit panes propoſitionis, quos non licebat edere niſi ſolis ſacerdotibus, ne fame moreretur, quod Chriſtus probavit Matth. 12. Tum etiam ex conſilio quo 1. Machab. 2. Judæi decreverunt pugnare in die ſabbati, in quo præceptum erat ut nihil operarentur, ut vitam ſcilicet tuerentur. Item Chriſtus Matth. 12. ſuos diſcipulos apud Phariſæos excuſat, quòd die ſabbati propter neceſſitatem ſpicas vellerent, quod lege prohibitum erat. Demum præceptũ confeſſionis integræ non obligat, quando ex integra confeſſione magnum detrimentum imminet pœnitenti, ut communiter Theologi docent in Tractatu de pœnitentia: Ergo lex divina poſitiva non ſemper obligat cum notabili detrimento. Idem conſtat in lege naturali, nam votum licèt jure naturali reddendum ſit, non obligat cum periculo gravis incommodi. Et reſtitutio, quæ jure tum divino tum naturali facienda eſt, non obligat cum majori proprio detrimento.

Adverte tamen hoc inter legem divinam & hu- 60.
manam reperiri diſcrimen, quòd lex divina ſolùm ex benignitate legiſlatoris non obligat cum tanto detrimento, poterat enim abſolutè obligare cum illo, cùm procedat immediatè à Deo, qui eſt Dominus omniũ: Lex verò humana, non ſolùm ex benignitate legiſlatoris, ſed etiam ex defectu poteſtatis non obligat cum vitæ, aut famæ, vel rei familiaris diſpendio; quia legiſlator humanus non habet poteſtatem diſponendi de vita & bonis civium, niſi in ordine ad ſalutem & bonum communitatis, & cum ea ſolùm conditione accipit poteſtatem à Republica, ut non niſi extremâ

vel graviurgente neceſſitate publicæ ſalutis, de vita & bonis civium diſponere poſſit.

61. Ex dictis colligitur, legem humanam obligare cum vitæ diſpendio, quando ejus violatio redundat in contemptum legiſlatoris; ut ſi quis comminando mortem alteri, induceret eum ad frangendum jejunium Eccleſiæ, vel ad omittendum ſacrum in die feſto, in odium Eccleſiaſticæ poteſtatis, vel in contemptum fidei aut cultûs divini, tunc enim ille etiam cum vitæ diſpendio præceptum Eccleſiæ obſervare deberet, quia majoris momenti & utilitatis eſt, defenſio fidei & Eccleſiaſticæ poteſtatis, quàm vitæ propriæ conſervatio. Sicut Eleazarus 2. Machab. 6. laudabiliter mortem ſuſtinuit, ne legem Moſaïcam violaret, & carnes porcinas ederet, quia in odium & contemptum legis ac religionis Judaïcæ eas edere compellebatur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

62. CONtra primam partem noſtræ concluſionis objicit Almaïnus: Conſervare vitam eſt de lege naturæ: Ergo nulla lex humana poteſt contrarium præcipere.

Verùm ad hoc ſolutio patet ex ſuprà dictis, reſpondetur enim non eſſe legis naturæ conſervare vitam in quocunque caſu, ſed potiùs naturali rationi conſentaneum eſſe, ut vita poſſit exponi periculo, propter honeſtatem & neceſſitatem boni communis, præſertim ſi morte unius vita & ſalus plurimorum conſervanda eſt.

63. Contra ſecundam objicit Cajetanus: Lex humana obligat ad peccatum, ut articulo præcedenti oſtenſum eſt: Sed peccatum cum quovis periculo & diſpendio evitandum eſt: Ergo lex humana cũ quovis periculo & diſpẽdio ſervanda eſt. Quod confirmat variis exẽplis, in quibus aliquæ leges humanæ cum diſpendio vitæ obligare videntur: homo enim (inquit) tenetur potiùs mori, quàm cõtrahere matrimonium ſine diſpenſatione cum conſanguinea. Sacerdos debet potiùs mortẽ eligere, quàm celebrare ſine veſtibus ſacris, vel aliis lege tantùm humanâ requiſitis. Item Innocentius III. cap. *Sacris, De iis quæ vi metûſve cauſâ fiunt*, docet ab excommunicatis abſtinendũ eſſe, etiam cum diſcrimine vitæ. Demum regulà Carthuſianorum non veſcendi carnibus, etiam cum vitæ diſcrimine, ab ægrotis ſervari debet.

64. Huic etiam argumento facilè reſpondetur, legis humanæ obligationem ceſſare communiter, quando periculum vitæ, vel gravis alterius damni occurrit, ideòque non obligare eo caſu ad peccatum, neque culpabilem eſſe ipſius omiſſionem.

65. Ad exempla verò, in primis dico, quod quamvis vera eſſent, id nobis non obeſſet, quia non eſt par ratio aut neceſſitas in omnibus aliis legibus vel præceptis humanis.

Reſpondeo ſecundò, valdè dubium & incertum eſſe, an leges humanæ in prædictis caſibus cum vitæ diſpendio obligent. In primis enim quoad primum exemplum multi docent poſſe aliquem metu mortis contrahere matrimonium fictè cum conſanguinea, abſque conſummatione, ſicut de Malcho Monacho narrat D. Hieronymus in vita illius. Similiter multi exiſtimant, metu mortis licitum eſſe ſine veſte ſacra, & ſine aliis jure humano requiſitis, miſſam celebrare, niſi metus mortis incutiatur ad hoc faciendum in contemptum religionis, vel legis, aut ob alium finem malum. Idem dicendum de communicatione cum excommunicato, illa enim licita eſt, ſi periculum mortis immineat, dummodo non cedat in dedecus & contemptum Eccleſiaſticæ poteſtatis. Unde in cap. *Quoniam multos*, 11. quæſt. 3. & cap. *Inter*, de ſententia excommunicationis, dicitur propter famis neceſſitatem licitum eſſe communicare cum excommunicato, procurando ſubſidium, modò non cedat in dedecus Eccleſiæ.

Ad caput verò *Sacris*, reſpondet Soto lib. 1. de juſtitia quæſt. 6. art. 4. illud caput intelligendum eſſe, interveniente ſcandalo plebis ſuſpicientis leges Eccleſiaſticas contemni. Alij dicunt intelligendum eſſe de metu incuſſo in contemptum cenſuræ Eccleſiaſticæ. Alij de metu mortis levi, non excuſante à legis obligatione & culpam penitus non excludente.

Demum ad regulam Carthuſianorum, quâ ægrotis prohibetur eſus carnium, etiam cum vitæ diſcrimine, reſpõdent aliqui Doctores Pariſienſes, nempe Martinus de Magiſtris, Almaïnus, Gerſon, Major, & alij, illam non ſolùm non obligare, ſed etiam, ſi adſit vitæ periculum, teneri Carthuſianum jure naturæ ad eſum carnium, & peccare contra jus naturale de conſervanda propria vita, ſi ab illis abſtineat. Verùm hanc ſententiam à veritate prorſus alienam exiſtimo, motus primò authoritate illius ſanctiſſimi inſtituti, quod tacitè ſaltem approbatur ab Eccleſia, quæ ob ſummam illius ſacri Ordinis auſteritatem, & exactam regulæ obſervantiam, permittit ut cæteri omnes Religioſi, petitâ (licèt non obtentâ) facultate à ſuperioribus, poſſint ad hanc Religionem tranſire. Secundò, quia ſacratiſſima illa Carthuſianorum lex, à miraculo incœpiſſe dicitur, quo carnes paratæ pro infirmo aliquo hujus Ordinis, in piſces converſæ ſunt. Tertiò, quia licèt lex humana, ubi non continet jus naturale & divinum, cum periculo evidenti mortis non obliget, nihilominus non propterea ſequitur, non poſſe quempiam cum tali periculo eam obſervare. Religioſus enim videns mortem ſuam accelerari ex obſervatione rigoris ſui Ordinis, laudabiliter tamen, & cum merito, eum poteſt obſervare. Item homo gravi paupertate laborans, non tenetur ad vitam conſervandam, pharmacum cariſſimi pretij emere, ſibique illud per omnium bonorum ſuorum jacturam & venditionem procurare. Poteſt etiam quis ad liberandum amicum exponere ſe periculo mortis, & in naufragio, patri, vel principi, vel egregio viro licitum eſt tabulam relinquere, cùm eam poſſet quis commodè capere, & mortem vitare. Cur ergo pariter non poterit Carthuſianus tutâ conſcientiâ abſtinere à carnibus, urgente ad id obligatione ſuæ regulæ, licèt ex Medicorum commonitione videat ſibi mortem ex hac abſtinentia imminere?

66.

Reſpondent alij cum Victoria, relectione de temperantia, num. 8. & ſequentibus, Carthuſianum in extrema neceſſitate ægritudinis conſtitutum, poſſe licitè à carnibus abſtinere, non tamen teneri, ſed poſſe etiam licitè eis veſci, ſi id judicio Medicorum omninò ſit neceſſarium ad vitam tuendam.

67.

Ego probabilius cenſeo cum noſtro Aravio in Tractatu de legibus diſp. 2. ſect. 3. difficult. 2. Carthuſianum in caſu propoſito, non ſolùm poſſe, ſed etiam teneri cum vitæ diſpendio aut periculo, à carnibus abſtinere; quia quidquid licitum eſt, præcipi poteſt, & fieri ſtatuto neceſſarium, ad

68.

boni communis incolumitatem. Addo quod, ut A
suprà dicebamus, quotiescunque id quod præcipitur lege humanâ, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune sit, observare legem, quàm servare propriam vitam, tunc lex humana obligat etiam cum dispendio vitæ: Sed majoris momenti est conservatio strictioris observantiæ ac disciplinæ in toto Carthusianorum Ordine, quàm vita unius Carthusiani: Ergo in casu posito, non solùm potest, sed etiam debet ac tenetur Carthusianus à carnibus abstinere, ad boni communis incolumitatem, & strictioris observantiæ conservationem. Similiter etiam possunt ac debent aliorum Ordinum Religiosi, ex amore & reverentia suæ regulæ, ita illam servare, B
ut à morbo liberari nolint, si necesse sit constitutiones suæ Religionis violare, & si ex earum violatione, observantia regulæ non parùm tepesceret, & disciplinæ religiosæ vigor multùm imminueretur.

Articvlvs V.

Quinam legibus humanis teneantur?

SUb hoc titulo quatuor difficultates comprehenduntur, quæ hîc breviter resolvendæ sunt. Prima est, an Principes & Legislatores suis legi- C
bus subjiciantur, easque servare teneantur? Secunda, an personæ Ecclesiasticæ legibus civilibus Principum sæcularium obligentur? Tertia, an Religiosi exempti teneantur Synodalia Episcoporum decreta servare? Quarta, an peregrini teneantur legibus loci per quem transeunt?

§. I.

Prima difficultas duplici conclusione resolvitur.

DIco primò, Princeps seu Legislator suis legibus subditur, quoad potestatem directivam. Ita D. Thomas hîc art. 5. ad 3. D

69. Probatur breviter: Lex humana est regula humanorum actuum in ordine ad bonum commune: Atqui non solùm actus subditorum, sed etiam actus Principis & Legislatoris, qui debent conformari corpori & membris communitatis (aliàs deformitas maxima esset in illa, juxta illud Augustini 3. Confess. capite octavo, *Turpis est omnis pars suo universo non congruens*) sunt dirigibiles & ordinabiles in bonum commune: Ergo non solùm subditi, sed etiam Princeps & Legislator subduntur legibus suis, quantùm ad vim directivam.

70. Confirmatur: De ratione legis humanæ est, materiam à se præceptam constituere in aliqua E
specie virtutis moralis, ut rectè notavit Sotus lib. 1. de justitia quæst. 6. art. 7. Ergo lex humana semel posita, respicit & obligat omnes illos quos respicit & obligat virtus illa: Sed virtus moralis non solùm subditos, sed etiam Principes & Legislatores obligat: Ergo & lex humana. Unde L. *Digna vox*, C. de legibus, sic dicitur: *Digna vox majestate regnantis est, legibus alligatum se Principem profiteri.* Et L. *Princeps* ff. de legibus: *Pareto legi quisquis legem sanxeris.* Similia habentur in jure Canonico, cap. *Justum* dist. 9. his verbis: *Justum est Principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimat, quando & ipse illis reverentiam præbet.* Et ne videatur id concilij tantùm causâ dici, subditur: *Principes legibus teneri suis, nec in se posse damnare jura, quæ in subjectis constituunt, justa est enim vocis authoritas eorum, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur.* Demum Ambrosius ad Valentinianum Imperatorem Epist 32. ita loquitur: *Quod cùm præscripsisti, aliis præscripsisti & tibi. Leges enim Imperator fert, quas primus ipse constituit.*

71. Si autem quæras, unde hæc obligatio in Principe oriatur? Respondeo varia circa hoc esse Authorum placita. Nonnulli enim censent ad id teneri Principem ex tacito pacto & conventione cum Republica, à qua sub hac conditione legislativam potestatem accepit, ut ipse à suis legibus non eximeretur. Alij hanc obligationem referunt ad voluntatem ipsius legislatoris, quâ seipsum in sua lege includit. Alij dicunt Principem obligari ad suas leges servandas, ratione scandali quod subditis præberet, si legem, quam aliis imponit, ipse non servaret, cùm legis efficacia ex Principis exemplo maxim è dependeat. Sed meliùs respondetur cum Cajetano hîc art. 5. hanc obligationem in Principe oriri ex ipsa lege naturali, quæ dictat positâ lege positivâ obligante totam Rempublicam, obligari & Principem ipsum ad eam servandam, ut caput ejusdem mystici corporis; cùm non minùs contra rationem sit, caput discordare à membris, quàm membra à capite.

72. Duo tamen ibidem observat Cajetanus: Primũ, *Cùm dicitur quod Princeps subjicitur legi, non intelligitur de lege speciali, putà militum, nisi ipse sit miles; sed intelligitur de lege communi.* Secundum, *Cùm Princeps subjicitur legi, intelligitur subjici proportionaliter, ut decet Principem, & non sicut alios subditos.* Similia habet Soto loco suprà citato, ubi hæc scribit: *Quando statuimus Principem legibus subdi suis, intelligimus de legibus quæ ex æquo ad ipsum perinde atque ad subditos spectant. Præcipit Rex, neminem gladio succinctum incedere, aut sericis indutum: non est par ratio cur ipse eisdem abstineat. Inducit autem Papa jejunium, aut festi solemnitatem: eadem est æquitas in ipso, nisi justa de causa secum, veluti cum aliis, dispensaverit.*

Dico secundò, Princeps seu legislator non subditur suis legibus, quoad vim coactivam seu coercitivam. Ita communiter docent Theologi cum S. Doctore suprà citato.

73. Probatur ex discrimine quod reperitur inter vim directivam & coactivam seu coercitivam legis: vis enim directiva respicit ipsos actus licitos, vel illicitos, aut indifferentes; coactiva verò, seu coercitiva, pœnam inductivam ad observantiam legis: Sed Princeps non potest cogi vel puniri pœnâ inductivâ ad legis observantiam, cùm nullum habeat superiorem à quo cogatur, & nemo propriè à seipso cogi possit, quippe cùm istud contra ordinem naturæ pugnet: Ergo Princeps non subditur suis legibus quoad vim coactivam seu coercitivam, sed ab eis quantùm ad obligationem pœnæ subeundæ solutus est. Unde eò cautiùs, vigilantiùsque debent Principes suas leges servare, quòd ad earum pœnam subeundam à nullo in terris cogi possunt, ne acerbiùs pati cogantur à supremo Judice Deo, cujus manus nemo effugere potest. Hinc teste Glossâ allusit David Psalm. 50. Deo dicens: *Tibi soli peccavi*, quasi diceret: Nullum in terris superiorem agnosco, qui meum peccatum judicare, ac punire queat,

niſi te ſolum, ac proinde tibi ſoli illud quoad condignam pœnam ſubjicio.

74. Notandum tamen, hanc concluſionem intelligi debere de Principe abſoluto non habente ſuperiorem ſe; nam qui ſuperiorem habent, non ſolùm quoad vim directivam, ſed etiam coactivam, obligantur ad leges à ſe latas ſervandas. Talis fuit olim Archidamus, Lacedæmonum Rex, quem, teſte Plutarco, lib. de liberis educandis, Lacedæmones pecuniâ mulctarunt, eò quòd contra legem conſuetudine receptam, uxorem puſilli corporis duxiſſet. Talis etiam eſt hodie dux Venetorum, qui licèt cum Republica leges ferat, ſitque ſuperior ſingulorum, eiſque præcipere poſſit, quando pro bono Reipublicæ expedire judicaverit; ipſe tamen ſubditur legibus, etiam quoad vim coactivam, cùm habeat Rempublicam ſe ſuperiorem à qua ad pœnam ſubeundam cogi poteſt. Talis denique eſt quivis Generalis reſpectu ſuæ Religionis, qui etſi cum aliis in capitulo generali leges ferat, ſitque ſuperior ſingulorum, eiſque præcipere poſſit, quoties id ad publicum Religionis bonum expedire judicaverit; ipſe tamen ſubjicitur legibus totius Religionis, etiam quoad vim coactivam, cùm habeat totam Religionem ſuperiorem ſe, à qua cogi poteſt.

§. II.

Secunda & tertia difficultas breviter reſolvuntur.

75. DIco tertiò, Clerici non obligantur legibus civilibus Principum ſæcularium, quoad vim coactivam, bene tamen quoad vim directivam, & ex æquitate naturali, ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ.

Prima pars eſt certa, cùm Clerici ſint exempti à juriſdictione Principum ſæcularium cap. *Decernimus*, de judiciis. Et cap. *Sanctæ Mariæ*, de conſtitutionibus. Et cap. *Sæculares*, de foro competenti in 6. Solùm difficultas eſt, an exemptio à legibus & Juriſdictione Principum ſæcularium conveniat Clericis jure divino, vel ſolùm jure humano, & Principum ſæcularium favore. Canoniſtæ enim & ex Theologis quam plures dicunt exemptionem hanc Clericorum, eſſe non ſolùm de jure humano, ſed etiam divino. Quod colligunt ex Scriptura ſacra, ex novo quidem teſtamento ex illa Chriſti illatione Matth. 17. *Ergo liberi ſunt filij*, à legibus ſcilicet tributorum, quæ Regibus dantur: ex veteri verò teſtamento, ex Geneſ. 47. ubi Joſeph omnem terram Ægypti ſubjecit Pharaoni, *Præter terram ſacerdotum*. Alij verò cenſent, hanc Clericorum exemptionem non eſſe ex jure divino, ſed ſolùm humano, nimirum ex prædictis Summorum Pontificum conſtitutionibus, & Principum ſæcularium favore, quod tamen jus humanum, juri naturali & divino maximè conſentaneum eſt. Cui ſententiæ favere videtur D. Thomas in illud ad Roman. 13. *Jdeò tributa*: Nam ibi loquens de obligatione ſolvendi tributa ait: *Ab hoc debito liberi ſunt Clerici ex privilegio Principum, quod quidem æquitatem naturalem habet.*

Secunda etiam pars communiter docetur à Doctoribus, & ex eo conſtat, quod Clerici non obſtante clericatu ſunt cives Reipublicæ, & ejus membra: Ergo ex naturali æquitate, & ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ, tenentur obſervare leges civiles Principum ſæcularium, quæ non derogant privilegiis Clericorum, & ad pacem & tranquillitatem Reipublicæ ſpectant; non ſecùs ac ipſi Principes ac Legiſlatores, ex naturali æquitate, & titulo moralis conformitatis capitis cum ſuis membris, ad ſuas leges ſervandas obligantur, ut §. præcedenti oſtenſum eſt; cùm non minùs rationi diſſentaneum ſit, unam partem communitatis diſcrepare à reliquo corpore, quàm caput à membris. Unde ut ait Sylveſter, verbo *Lex*, quæſt. 25. *Omnes leges diſponentes ſupra contractibus emptionis, venditionis, locationis, commodationis, & hujuſmodi, ſi non contradicunt canonibus, vel legi naturæ, ſunt ſervandæ, etiam quoad Eccleſiaſticas perſonas.* Si Rex etiam legem ferat, ne aliquis noctu tale genus armorum deferat, illam Clerici ſervare tenentur.

76. Dico quartò, Religioſi exempti non tenentur legibus Epiſcoporum, virtute earum, ſed ſolùm propter æquitatem naturalem, ratione conformitatis cum aliis, ſi ad communem obſervantiam & devotionem totius populi ſpectent.

77. Prima pars patet, quia tales Religioſi ſunt exempti à juriſdictione Epiſcopali, ut Clerici à ſæculari.

Secunda etiam non eſt minùs evidens: ſi enim Clerici, etſi exempti ſint à juriſdictione Principum ſæcularium, tenentur nihilominus, ob æquitatem naturalem, & ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ, eorum leges, ſtatui & privilegiis Clericorum non repugnantes, ſervare, ut præcedenti concluſione declaravimus, à fortiori Regulares, quamvis à juriſdictione Epiſcoporum exempti, ex æquitate naturali, tenentur eorum leges, ad communem obſervantiam & devotionem totius populi ſpectantes, obſervare, ſeque accommodare toti communitati in iis quæ ſtatui & privilegiis Regularium non præjudicant. Unde Tridentinum ſeſſ. 25. cap. 12. de reformatione Regularium: *Cenſuræ & interdicta, nedum à Sede Apoſtolica emanata, ſed etiam ab Ordinariis promulgata, mandante Epiſcopo, à Regularibus in eorum Eccleſiis publicentur, atque ſerventur. Dies etiam feſti, quos in diœceſi ſua ſervandos idem Epiſcopus præceperit, ab exemptis omnibus, etiam Regularibus, ſerventur.*

§. III.

Vltima difficultas expeditur.

78. DIco quintò, illi qui ſunt in territorio alieno, ſive tranſeundo, ſive immorando, non tenentur ſervare leges particulares proprij territorij, ſubindeque peregrini & advenæ, non tenentur legibus loci per quem tranſeunt.

Prima pars probatur, quia juriſdictio uniuſcujuſque civitatis vel principis particularis, non extenditur quoad leges ferendas extra civitatem ſeu territorium, ut docet Bartolus in lege prima, Codice *de ſumma Trinitate* num. 14. colligiturque ex lege *Omnes populi*, ff. de juſtitia & jure: ubi lex dicitur jus proprium civitatis. Sicut ergo agentia naturalia non agunt extra ſphœram activitatis, defectu poteſtatis: ita quia juriſdictionis activitas limitatur infra proprium territorium, lex extra ipſum non obligat. Unde cap. 2. *de Conſtitutionibus* in 6. dicitur pœnam latam per ſtatutum Epiſcopi, non incurri ab eo qui extra territorium non ſervat illud ſtatutum; quia, inquit, *extra territorium jus dicenti non paretur impunè*,

ut dicitur lege ultimâ ff. *de jurisdictione omnium judicum.*

79. Ex quo probata manet secunda pars, si enim existentes in territorio alieno, quamvis obiter & in transitu, statim ac exeunt, hoc ipso liberantur à legibus proprii territorii, obligantur pariter legibus territorii alieni, eo ipso quod in eo sunt, quamvis obiter & in transitu. Si enim brevis absentia sufficit ad eximendum à subjectione legis proprii territorij, debet quoque sufficere brevis præsentia ad subjiciendum legibus alieni territorij. Par enim est ut sentiat onus, qui sentit commodum, ut dicitur regulâ 55. de regulis juris in 6.

80. Confirmatur ab inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia, cùm enim peregrini & advenæ, ut ostendimus, leges proprii territorii à quo discesserunt servare non teneantur, si non tenerentur legibus loci per quem transeunt, nullis legibus particularibus obligarentur; atque ita si esset lex aliqua particularis, quæ tam in proprio territorio, quàm in loco per quem transeunt, servaretur, ab illa fierent prorsus immunes, quod absurdum est.

81. Dices: Nemo fit alteri subditus, nisi ratione originis, vel domicilij, vel delicti: At peregrini non sunt subditi Principi loci per quem transeunt, ratione originis, ut per se patet; nec ratione delicti, posito quod non deliquerint in territorio alieno; nec etiam ratione domicilii, aut quasi domicilij, cùm ad domicilium acquirendum requiratur habitatio perpetua, vel quæ saltem non sit minor majore anni parte: Ergo peregrini non tenentur legibus loci per quem transeunt.

Respondeo distinguendo Majorem: Nemo fit alteri subditus permanenter, nisi ratione originis vel domicilij, vel delicti, concedo Majorem. Transeunter, nego Majorem. Ad obligationem enim & subjectionem transeuntem, sufficit brevis præsentia, quemadmodum ad transeuntem exemptionem à jurisdictione proprii territorii, sufficit brevis & transiens absentia.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

82. EX dictis colligitur primò, advenas & peregrinos transeuntes per loca in quibus festum aliquod celebratur, si sint ibi toto mane diei festi, teneri sacrum audire, non tamen ibi commorari ut audiant. Similiter etiam tenentur quandiu ibi sunt, abstinere ab opere servili die festo, & à cibis prohibitis in die jejunij. Unde cap. *Illa* dist. 12. refertur illud Ambrosij ad Augustinum: *Cùm Romam venio, jejuno sabbato, cùm Mediolani sum, non jejuno. Sic etiam tu ad quam fortè Ecclesiam veneris, ejus morem serva.* Ubi glossa ait: *Viatores tenentur sequi consuetudinem loci ad quem veniunt.*

83. Colligitur secundò, abeuntem mane ex proprio domicilio, in quo jejunium obligat, & nocte pervenientem ad locum ubi jejunium non obligat, posse nocte cœnare, carnesque comedere, cùm discedens non teneatur servare leges sui domicilii, sed possit sequi leges favorabiles loci per quem transit.

84. Colligitur tertiò, non posse Mediolanensem transeuntem per loca ubi diebus quatuor ante primam Dominicam Quadragesimæ jejunatur, non jejunare, quia tenetur servare leges & consuetudines loci per quem transit. Similiter ob eandem rationem non possunt Hispani transeuntes per Galliam, Italiam, vel Germaniam, animalis extremitates & nigestina die sabbati comedere, quamvis hoc ei liceat quando sunt in Hispania, ex privilegio speciali ipsis concesso per bullam cruciatam.

85. Colligitur quartò, irritum esse matrimonium clandestinum contractum in loco ubi Tridentinum servatur ab incola loci ubi Tridentinum non servatur: contra verò ratum ac validum fore matrimonium clandestinum, celebratum in loco ubi Tridentinum non servatur, ab incola loci in quo Tridentinum servatur; Tum quia ut diximus advenæ & peregrini subjiciuntur legibus loci per quem transeunt, & possunt uti privilegiis & exemptionibus quibus gaudent incolæ illius loci: Tum etiam, quia matrimonium, cùm sit quidam contractus civilis & humanus, sequitur leges & consuetudines loci in quo celebratur. Quod adeò verum putant aliqui, ut asserât, quod tametsi quis eo animo ad locum illum in quo Tridentinum non servatur se transferret, ut ibi clandestinè contraheret, valeret matrimonium; cùm hoc non tam sit fraus, quàm usus proprii juris, quod quis à lege habet validè contrahendi in loco Canonico jure ab onere & conditione per Tridentinum statuta exempto. Ita Sanchez lib. 3 de matrimonio disp. 18. Idem alij censent de jejunio, & observatione diei festi, existimant enim quod etiam si quis ex industria recederet ab illis locis, ubi jejunium vel dies festus celebratur, ut laboraret in alio loco, vel ibi non jejunaret, sed carnes comederet, non peccaret, quia (inquiunt) hoc non esset fraus vel dolus, sed fuga quædam obligationis præcepti, quæ contra præceptum non est.

86. Colligitur quintò, vagos qui nullibi domicilium habent, nec ullibi diu morantur, teneri legibus loci per quem transeunt; quia per transitum aut brevem moram in locis illis, fiunt legibus illorum subditi, eò quòd, ut suprà dicebamus, ad obligationem & subjectionem transeuntem sufficiat brevis præsentia; quemadmodum ad transeuntem exemptionem à jurisdictione proprij territorii, sufficit brevis & transiens absentia.

DISPVTATIO VI.

De lege pœnali.

HUc usque diximus de lege humana in communi. Jam de quibusdam illius speciebus, quæ peculiarem habent difficultatem, differendum est. Ac primò de lege pœnali, cujus ratio valde ab aliis differens, speciali declaratione & disputatione indiget.

ARTICVLVS PRIMVS.

An & quotuplex dari possit lex pœnalis?

87. DIco primò, dari posse legem purè pœnalem. Probatur, quia nihil impedit quominus legislator ejusmodi legem ferre possit, quid enim impediet quominus prohibeat aliquid fieri à subditis suis, non absolutè quidem, sed conditionatè

natè, hoc eſt niſi velint pœnam ſubire? Sicut aliquis per votum hanc privatam legem pœnalem ſibi poteſt imponere, vovendo ſcilicet ſe nunquam luſurum, vel ſi ludere contingat, ſe daturum eleemoſynam pauperibus. Talis autem lex, quam ſic ferret legiſlator, eſſet vera, & merè pœnalis, ut conſtabit ex dicendis concluſione ſequenti: Ergo lex merè pœnalis dari poteſt.

2. Dico ſecundò, multiplicem eſſe legem pœnalem.

Probatur: Lex enim pœnalis dividitur primò in eam, quæ pœnam tantùm comminatur, ita ut non incurratur, niſi accedat judicis ſententia, vel executio; & in eam, quæ ipſo facto pœnam infligit, & per ſeipſam exequitur, vel obligat reum ad exequendum, non expectato judicis ſententiâ aut executione.

3. Dividitur ſecundò in purè pœnalem, & mixtam. Mixta dicitur illa quæ continet duo præcepta: unum faciendi actum quem præcipit, vel abſtinendi ab actu quem prohibet; alterum, exequendi vel ſubeundi pœnam appoſitam, niſi fiat actus præceptus, vel niſi abſtineatur ab actu prohibito. Purè verò pœnalis illa eſt, quæ unum tantummodo præceptum disjunctivum continet, nimirum vel faciendi actum præſcriptum, vel ſubeundi pœnam appoſitam; ita ut ad parendum legi & vitandum peccatum, alterutrum ſufficiat; poteſt enim legiſlator utroque modo præcipere aliquem actum, nimirum vel abſolutè obligando ut fiat, vel conditionatè tantùm, ut vel fiat, vel ſubeatur pœna adjuncta; nolens præcisè & determinatè obligare in conſcientia ut fiat, ſed contentus illo modo coactionis, & impellens ſolùm timore pœnæ ad faciendum; ſicut enim liberum illi eſt præcipere vel non præcipere talem actum, ita & illum abſolutè vel conditionatè præcipere.

4. In his omnes ferè Theologi conveniunt, ſed difficultas & controverſia eſt inter illos, an quando legiſlator condendo legem pœnalem, nihil exprimit de obligatione ad culpam, lex pœnalis ad eam obliget, vel ſolùm ad pœnam: Triplex enim circa hoc verſatur Authorũ ſententia. Prima aſſerit, nullam legem humanam pœnalem obligare ad aliquam culpam, ſed ſolùm ad pœnam, niſi legislator id expreſſerit ſuâ lege, vel antea per aliquam legem divinam vel humanam non pœnalem, idem præceptum ſit. Ita Navarrus in ſumma cap. 23. & Valentia hîc diſp. 7. quæſt. 5. puncto 6.

5. Secunda diſtinguit inter legem purè pœnalem, & mixtam, primamque docet non obligare ad aliquam culpam, ſed ſolùm ad pœnam, niſi legiſlator id ſuâ lege expreſſerit; aliam verò & ad culpam & ad pœnam obligare, quamvis id legiſlator non exprimat. Hanc tenent Alphonſus à Caſtro lib. 1. de lege pœnali cap. 8. & 9. cui ſubſcribunt Suarez, Vazquez, Mœratius, & alij.

6. Tertia verò exiſtimat, omnem legem pœnalem, ſive puram, ſive mixtam, obligare non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad culpam, niſi legiſlator contrarium expreſſerit. Ita Magiſter Soto lib. 1. de juſtitia quæſt. 6. art. 5. Sylveſter verbo *Inobedientia*, Armilla eodem verbo, num. 2. & Bellarminus lib. 3. de membris Eccleſiæ cap. 11. & communiter Diſcipuli D. Thomæ. Quæ ſententia probabilior eſt, & principiis præcedenti diſputatione ſtatutis conformior; nam, ut ibi dicebamus, obligatio in actu ſecundo ad culpam, conſequitur legem per modum proprietatis, impedibilis tamen à legiſlatore: Ergo poſitâ verâ lege, qualis eſt pœnalis, ſtatim ſequitur obligatio ad culpam, niſi legiſlator ferendo talem legem, declaret ſe non intendere obligare ad culpam.

Confirmatur primò: Leges humanæ, quæ abſque pœnæ comminatione ponuntur, ad culpam obligant, ut omnes fatentur: Ergo & illæ quæ ſtatuuntur cum comminatione pœnæ. Probatur Conſequentia, quia impoſitio pœnæ non tollit obligationem ad culpam, ſed indicat illam, nam ut ait Auguſtinus lib. 1. Retract. cap. 9. *Omnis pœna, ſi juſta eſt, peccati pœna eſt, & ſupplicium nominatur.* 7.

Confirmatur ſecundò: Diverſæ leges pœnales diverſas imponunt pœnas: Ergo præſupponunt diverſas culpas, ſi aliunde legiſlator contrarium non exprimat; non enim exiſtimandum eſt, legiſlatorem diverſas & graviores pœnas infligere, niſi pro diverſis & gravioribus culpis. 8.

Confirmatur tertiò: Lex quam impoſuit Deus primis parentibus, fuit pœnalis, ut patet ex illis verbis Geneſ. 2. *In quacunque die comederis ex eo, morte morieris*: At certum eſt de fide, eam obligaſſe ad culpam: Ergo lex pœnalis obligat ad culpam, niſi contrarium legiſlator expreſſerit. 9.

Objicies primò: Omnis lex, maximè pœnalis, benignè interpretanda eſt, quando aliud non conſtat de mente legiſlatoris: Ergo quando in lege pœnali legiſlator ſuam non exprimit voluntatem obligandi ad culpam, exiſtimandum eſt, ipſum obligare ad ſolam pœnam. Conſequentia videtur manifeſta, nam aliàs non benignè, ſed valde odiosè, mentem legiſlatoris interpretaremur. 10.

Reſpondeo quod licèt omnis lex, maximè pœnalis, benignè interpretanda ſit, hoc tamen debet fieri juxta naturam ipſius legis, non verò extrahendo illam à ſuo ſtatu connaturali: unde cùm pertineat ad ſtatum connaturalem legis, ut obliget ad culpam, niſi contrarium legiſlator exprimat, ut conſtat ex dictis, eam ad culpam obligare cenſendum eſt, niſi oppoſitum legiſlator expreſſerit. 11.

Objicies ſecundò: Aliquando incurritur irregularitas, quæ pœna eſt lege impoſita, abſque aliqua culpa, ut irregularitas bigamiæ, & occiſionis juſtæ, & ſimiliter pœna interdicti, comprehendens innocentes: Ergo lex pœnalis obligat ad ſolam pœnam, non verò ad culpam, quando legiſlator legem condendo, nullam obligationis ad culpam mentionem fecit. 12.

Reſpondeo quod irregularitates illæ non habent propriè rationem pœnæ, ſed dicuntur à jure irregularitates ſignificationis, quæ abſque culpa incurruntur; unde leges illas ſtatuentes, non ſunt leges pœnales, de quibus procedit difficultas, & ſic argumentum non eſt ad rem. Ad illud verò quod additur de interdicto, reſpondeo quod ſemper imponitur propter culpam alicujus; unde lex præcipiens aliquid ſub pœna interdicti, obligat non ſolùm ad pœnam, ſed etiam ad aliquam culpam: quod autem aliqui puniantur ſine culpa propria, propter culpam aliorum, multoties expedit in ordine ad bonum commune; ſed tunc illa punitio non habet propriè rationem punitionis ſeu pœnæ reſpectu illorum qui patiuntur, ſed reſpectu illius qui culpam commiſit, qui non ſolùm punitur in ſe, ſed etiam in aliis, qui ſunt aliquid illius, utpotè compartes ejuſdem communitatis. 13.

Objicies tertiò: Votum pœnale ſolùm obligat ad pœnam, ſi enim aliquis voveat ſe non luſurum ſub pœna recitandi roſarium, vel dandi eleëmoſynam pauperibus, ſatisfacit, frangens votum, ſi roſarium recitet, vel pauperibus eleëmoſynam 14.

largiatur: Ergo idem dicendum est de lege pœnali. Patet consequentia, à paritate rationis; votum enim est quasi quædam privata lex, quam vovens sibi imponit, sicut lex Principis aut Legislatoris, est lex communis toti communitati imposita.

15. Respondeo hoc argumentum desumptum ex analogia & proportione, quæ reperitur inter legem & votum, magis nobis favere, quàm nocere, magisque confirmare quàm infirmare nostram sententiam. Sicut enim si vovens quando emisit votum, solùm intenderit se ad aliquam pœnam obligare, & nullo modo ad culpam, non obligatur nisi ad pœnã; secùs verò si absolutè voverit, & votum emittendo non expresserit quod nollet se obligare ad culpam, sed solùm aliquam sibi imponere pœnam, posito quod votum non impleverit. Ita similiter nos dicimus, quod si legislator condens legem pœnalem, solùm intendat subditos obligare ad pœnam, & intentionem suam exprimat, talis lex non obligat ad culpam, sed tantùm ad pœnam: è contra verò si legislator id non exprimat, & legem absolutè condat, non solùm ad pœnam, sed etiam ad culpam subditos obligat, quia, ut suprà dicebamus, obligatio ad culpam consequitur legem per modum proprietatis, impedibilis tamen à legislatore; unde si legislator non impediat ne obligatio ad culpam legem consequatur, volendo quod ad culpam non obliget, idque declarando & exprimendo, reverâ obligat ad culpam, & non solùm ad pœnam.

ARTICVLVS II.

An leges pœnales obligent in foro conscientiæ ad pœnam subeundam ante Iudicis sententiam?

§.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur.

16. NOtandum primò: Leges pœnales quandoque continere pœnas non latas, sed ferendas; aliquando verò pœnas latas continere. Tunc censentur continere pœnas ferendas, quando in illis non exprimitur hæc particula, *ipso facto*, *ipso jure*, aut alia similis: cùm enim leges pœnales odiosæ sint, in benigniorem partem sunt interpretandæ, si contrarium aliunde non constet. Tunc verò censentur continere pœnas latas, quando in ipsis exprimitur illa particula, *ipso facto* &c. Præsens ergo difficultas non procedit de legibus continentibus pœnas ferendas (istas enim manifestum est non obligare ad pœnam statim subeundam, sed committere pœnam Judici, ut illam infligat) sed de legibus continentibus pœnas latas.

17. Notandum secundò, pœnas latas esse in duplici differentia: quædam sunt passivæ, quæ consistunt in pura privatione, ut excommunicatio, irregularitas, suspensio &c. Aliæ sunt activæ, quæ requirunt aliquam actionem executivam talis pœnæ, v. g. pœna mortis, exilii, aut spoliationis bonorum. His præmissis

18. Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima docet, nullam legem pœnalem obligare ad pœnam, etiam privativam, ante judicis sententiam, unâ Ecclesiasticâ lege exceptâ de excommunicatione ipso facto incurrenda, quæ quia hominem privat, non propriis, sed alienis Ecclesiæ bonis, quorum per excommunicationem desinit homo esse particeps, justè ab Ecclesia imponi potest ipso facto incurrenda ante ullam judicis sententiam. Ita Sotus lib. 1. de Justitia quæst. 6. art. 6.

19. Secunda è contra asserit, legem humanam posse obligare in conscientia ante omnem sententiam ad quamcumque pœnam, sive privativam, sive positivam, sive gravem, sive levem, illâ tantummodo exceptâ, quæ malitiam includeret, si ab ipsomet reo executioni mandaretur, cujusmodi est occisio seu mutilatio sui ipsius. Ita videntur sentire Alphonsus à Castro lib. 2. de lege pœnali cap. 5. & 8. & sequentibus, Felinus, & alij Canonistæ, in capite primo de Constitutione.

20. Tertia verò fatetur quidem legem humanam posse obligare in conscientia ante omnem sententiam, ad quamcumque pœnam passivam seu privativam, non tamen ad pœnam activam, seu quæ ad sui executionem aliquam actionem requirit. Hanc docet Cajetanus 2. 2. quæst. 62. art. 3. & Serra hîc quæst. 96. art. 4. dubio 3. cum quibus

Dico primò, legem humanam posse obligare in foro conscientiæ, ante sententiam judicis, ad quamcumque pœnam passivam seu privativam, seu quæ ipsius rei actionem & executionem non requirit.

21. Probatur primò: Leges quæ imponunt pœnas excommunicationis, suspensionis, interdicti, & irregularitatis, possunt obligare ad illas, ante sententiam judicis, ut fatetur Soto: Ergo & imponentes quascunque alias pœnas, quæ ad executionem nullam requirunt actionem.

Nec valet discrimen quod ille Author inter excommunicationem & alias pœnas adducit, nimirum quod excommunicatio & aliæ censuræ Ecclesiasticæ, privant solùm hominem bonis communibus, quorum Ecclesia est dispensatrix; aliæ verò pœnæ privant hominem bonis suis propriis, quæ jure particulari possidet. Non valet, inquam, tum quia sæpè majoris momenti & æstimationis sunt bona communia, quàm privata; tum etiam quia excommunicatio non tantùm aufert bona communia, sed etiam propria, nempe vocem eligendi, & capacitatem ut quis eligatur. Addo quod non desunt leges pœnales, quæ de facto ante judicis sententiam, reum privant propriis bonis, ut lex, quæ parochiali beneficio privat eum, qui intra annum post acceptum beneficium sacerdotium non suscipit: lex, quæ fructibus beneficij privat officium non recitantem: lex, quæ Episcopum ad fructuum perceptorum restitutionem obligat, si post tres menses munus consecrationis non susceperit, quæque eundem, si intra totidem menses posteà id non fecerit, Episcopatu ipso spoliat, ut constat ex Tridentino sess. 23. de reformatione cap. 1. Demum Ecclesia in pœnam criminis reddit aliquos inhabiles ad matrimonium ipso facto, nimirum adulteros, spe futuri matrimonij adulterantes, aut mortis conjugis reos; talium enim matrimonium ante omnem sententiam irritum est.

Dixi autem legem humanam posse obligare ante sententiam judicis ad quamcunque pœnam passivam, seu privativam, quia non semper de facto obligat, sed potest aliter disponi in jure communi aut particulari, ut in nostri Ordinis constitutionibus disponitur, nam in earum prologo sic dicitur: *Pœnis tamen absolutionis ab officio, privationis vocis activæ, vel passivæ, gravioris culpæ,*

& aliis majoribus (quantumcumque tam in conſtitutionibus quàm extra ipſo facto ſint incurrendæ) niſi ſit pœna excommunicationis latæ ſententiæ, nullus ſit ſubjectus, niſi ſuperveniat declaratio Prælati in particulari reſpectu hujus, quantumcumque etiam notorium facti, vel juris, aut utriuſque interveniat.

Dico ſecundò, regulariter & ordinariè loquendo, legem humanam non obligare in conſcientia ante condemnationem & ſententiam judicis, ad pœnam activam, ſeu quæ ad ſui executionem aliquam rei actionem requirit.

21. Probatur primò: Ex Iſidoro & D. Thoma lex humana debet eſſe poſſibilis ſecundùm naturam & conſuetudinem patriæ, id eſt tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni: Atqui lex obligans hominem ad exequendum in ſe pœnam legis per propriam actionem, ante judicis ſententiam, non eſſet tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni, ſed intolerabilis & nimis dura, ut conſtat communi omnium conſenſu, & atteſtatur ipſa inclinatio naturalis, quæ hoc abhorret & refugit: Ergo lex humana ordinariè loquendo non obligat hominem ad exequendum in ſe pœnam legis per propriam actionem, ante judicis ſententiam, ſed ſufficit ſi pœnam ab alio inflictam patiatur. Dixi, *ordinariè loquendo*, ad innuendum quod interdum leges humanæ ad id obligare poſſunt, maximè cùm ad levem pœnam obligant. Nam in aliquibus Religionibus præcipitur recitatio alicujus orationis, aut levis aliqua caſtigatio, iis qui legem aliquam ſeu conſtitutionem violant, abſque eo quod ſit opus ſententiâ vel declaratione prælati.

23. Probatur ſecundò concluſio: Executio pœnæ per actionem poſitivam, eſt actus judicis ſive miniſtri publici: Ergo reus non tenetur ante judicis ſententiam exequi in ſeipſo pœnam requirentem aliquam actionem poſitivam ad hujuſmodi executionem. Conſequentia eſt evidens, tum quia reus non tenetur exequi niſi illa quæ ſunt rei, non verò illa quæ ſunt judicis, maximè in cauſa propria, in qua nemo eſt rectus judex. Tum etiam quia reus ſolùm tenetur pati, cùm ad id ſolùm obligetur per legem pœnalem; imò eundem hominem eſſe agentem & patientem paſſione afflictivâ, ipſa natura refugit. Antecedens verò probatur: Punitio quæ pertinet ad executionem pœnæ, eſt actus legis, tenens ſe ex parte illius, ut diſp. 1. oſtenſum eſt: Ergo cùm lex ſit juſtitia quædam inanimata, eget miniſtro vivo, nempe judice, qui ideò dicitur juſtitia animata ab Ariſtotele 5. Ethic. ut applicet pœnam reo, agendo in ipſum per punitionem: Ergo executio pœnæ eſt actus judicis, ſive miniſtri publici. Hanc rationem inſinuat S. Thomas. 2. 2. quæſt. 62. art. 3. ubi ſic ait: *Quantùm ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem. Et ideò antequam ſit condemnatus per judicem, non tenetur reſtituere pluſquam accepit; ſed poſtquam condemnatus eſt, tenetur pœnam ſolvere.*

24. Probatur tertiò: Leges humanæ propter crimen hæreſis (& idem eſt de crimine læſæ Majeſtatis) decernunt pœnam confiſcationis omnium bonorum, ipſo jure & facto, ut patet ex cap. *Cùm ſecundùm leges*, de hæreticis in ſexto, & cap. *Vrgentis*, de hæreticis: Sed non obligant ad hanc pœnam in foro conſcientiæ, ante judicis ſententiam, ut ex iiſdem capitibus colligitur: Ergo ſimiliter aliæ leges pœnales, alias pœnas poſitivas imponentes, non obligant ad illas ſubeundas, ante ſententiam judicis; v. g. lex lata contra defraudantes tributa, non obligat illos ad tradendum merces ſuas fiſco, ante ſententiam judicis; alioquin legis transgreſſor ſeipſum prodere cogeretur, quod eſſet intolerabile, & contra illam Chryſoſtomi ſententiam, *non dico tibi ut te prodas in publicum*, quæ refertur can. *Quis aliquando*, de pœnit. diſt. 1.

§. II.

Solvuntur objectiones.

25. OBjicies primò cum Soto contra primam concluſionem: Contra jus naturæ eſt, ut quis damnetur, antequam audiatur; Ergo etiam contra jus naturæ erit ut quis ad pœnam ſive poſitivam ſive privativam obligetur, ante judicis ſententiam. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur, tum ex Gregorio cap. *Suſceptis*, de caſu poſſeſſ. propriet. ubi ait: *Nos contra inauditam partem nihil poſſumus definire*, Ubi Sotus expendit verbum *poſſumus*; non enim dixit, *non volumus*, ſed *non poſſumus*, naturâ id vetante. Tum ex canone *Judex* 2. quæſtione 1. ubi dicitur, nemo condemnetur, niſi *aut per innocentes teſtes convincatur* &c. Tum ratione, ſæpè enim qui legem violavit, allegare poteſt vel ignorantiam, vel infirmitatem, vel vehementem aliquam tentationem, vel fortaſſe quod non tam graviter in legem impegerit, ut dignus ſit totius pœnæ acerbitate.

Confirmatur: Nemo poteſt in propria cauſa eſſe ſui judex: Ergo nemo tenetur ante judicis ſententiam pœnam ſubire, tametſi pœna illa non ſit poſitiva, ſed duntaxat privativa, & nullam ad ſui executionem rei actionem requirat.

26. Ad objectionem reſpondeo, Antecedens verum eſſe de damnatione quæ fit per judicis ſententiam, non verò de illa quæ fit per legem; quia cùm fit per judicis ſententiam, debet omni meliori modo delicti cauſa à judice examinari, ac proinde oportet illam non ſolùm ex teſtium judicio, ſed etiam ex ipſius delinquentis confeſſione examinare: cùm autem fit per legem, relinquitur judicio & conſcientiæ ipſius delinquentis, qui meliùs quàm quivis alius poteſt de ſuo delicto judicare, an pœnam lege taxatam meruerit.

27. Addo quod, ſi hoc argumentum Soti valeret, ſequeretur quod excommunicatus ipſo facto, non poſſet ante judicis ſententiam, pœnam excommunicationis ſubire, cùm etiam excommunicatus poſſit excuſationis cauſas aſſignare, nec in proprio delicto ſui judex eſſe poſſit. Quare ſicut contra naturam non eſt, ut quis ſit ſui judex in cauſa excommunicationis, & in cæteris legibus ſuprà citatis, in quibus ante ſententiam judicis reus privatur beneficiis Eccleſiaſticis; ita neque erit contra naturam eſſe ſui judicem in aliis legibus, quæ pœnas privatas ipſo facto incurrendas pro aliquibus criminibus ſtatuunt, cùm non ſit major ratio de illis, quàm de iſtis. Ex quo patet ad confirmationem.

28. Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Legiſlator habet poteſtatem obligandi in conſcientia ad pœnam juſtam, ante judicis ſententiam, tametſi talis pœna ad ſui executionem requirat actionem ipſius rei, ſi ad talem pœnam obligare voluerit: Sed hanc ſuam voluntatem explicat per illam particulam legis, *ipſo facto*, aut *ipſo jure*, quia per nulla verba poteſt commo-

diùs aut meliùs explicari: Ergo leges pœnales A continentes pœnas latas, obligant ante judicis ſententiam, tametſi illæ pœnæ, ad ſui executionem ipſius rei actionem requirant.

29. Confirmatur primò: Si hujuſmodi leges non obligarent ante judicis ſententiam, illæ particulæ, quæ in illis apponuntur, ſcilicet *ipſo facto*, vel *ipſo jure*, fruſtraneæ eſſent, quod præcipuè urget de particula illa, quæ interdum legibus illis ſuperadditur, nempè quod ipſo facto, & ſine alia declaratione, pœna incurratur.

30. Confirmatur ſecundò: Illæ particulæ ſufficiunt, ut incurratur pœna excommunicationis, ſuſpenſionis, & irregularitatis, ante judicis condemnationem, ut omnes fatentur: Ergo idem erit de aliis B pœnis, tametſi poſitivæ ſint, & ad ſui executionem, aliquam rei actionem requirant.

31. Ad objectionem reſpondeo, legiſlatorem habere quidem poteſtatem obligandi in foro conſcientiæ ad pœnam juſtam, ante ſententiam judicis, tametſi talis pœna requirat actionem ad ſui executionem, ſi id expediat bono communi; tunc enim illud non eſt exiſtimandum intolerabile, & ipſe reus tenebitur exercere ſimul utramque rationem rei & miniſtri ipſius legis; quia tamen regulariter loquendo, hoc non expedit bono communi, & eſſet nimis rigidum & intolerabile, præſertim ſi pœna ipſo facto ſubeunda, gravis & acerba ſit, & naturæ valde repugnans, legiſlator, C regulariter loquendo, non obligat ad ſubeundam pœnam, ante ſententiam judicis, quando talis pœna ad ſui executionem aliquam rei actionem requirit, ſufficit enim bono communi, ſi patiatur illam, poſt ſententiam judicis, eò vel maximè, quia exequi pœnam requirentem aliquam actionem, per ſe loquendo, non ad reum, ſed ad judicem, & ejus miniſtrum, pertinet, ut ſuprà oſtenſum eſt.

32. Ad primam confirmationem, nego ſequelam Majoris, licèt enim leges humanæ non obligent ad talem pœnam, ante ſententiam judicis, particulæ illæ, *ipſo facto*, vel *ipſo jure*, non ponuntur fruſtra in illis, quia aliquem alium effectum inducunt, nempe aſſignationem pœnæ, ipſo facto, D ita ut non requiratur ſententia judicis ad aſſignandam illam pro tali delicto, ſicut requiritur in aliis legibus continentibus pœnam ferendam, ſed ſolùm ad declarandum crimen patratum fuiſſe à tranſgreſſore legis. Illa verò particula, *abſque alia declaratione*, ſuperaddita aliis præcedentibus, ſumitur ad majorem præcedentium explicationem, unde nec ſuperfluit, nec neceſſe eſt, ut habeat vim obligandi, ante judicis ſententiam.

33. Ad ſecundam, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam & paritatem, patet enim ex dictis in ſecunda concluſione, longè diſparem eſſe rationem de pœnis privativis, ac de poſitivis, quæ ad ſui executionem aliquam rei actionem E requirunt.

ARTICVLVS II.

Vtrum tranſgreſſor legis pœnalis teneatur in conſcientia ſubire pœnam legis, poſt judicis ſententiam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, difficultas propoſita triplici concluſione reſolvitur.

34. NOtandum primò, ſeu potiùs ex dictis articulo præcedenti recolendum, duplex genus pœnæ lege humana ſtatui poſſe: alterum conſiſtens in pura paſſione, quæ ad ſui executionem nullam requirit actionem, præter ipſum legiſlatoris imperium, aut judicis ſententiam, vel declarationem; ut ſunt pœnæ inhabilitantes perſonas, irritantes contractus, & cenſuræ Eccleſiaſticæ. Alterum eſt, pœnarum quæ ad ſui executionem requirunt aliquam actionem, quæ exerceri poteſt vel ab ipſo reo vel ab alia perſona diſtincta. Quoad primum genus pœnæ, cùm nullam requirat actionem, præter legiſlatoris imperium, vel judicis ſententiam, ad nihil tenetur reus ut illam incurrat, cùm etiam illam invitus pati poſſit, ſolùmque tenetur poſtquam illam contraxit, nihil agere contra eam. Solùm ergo difficultas eſt de pœnis ſecundi generis, an rimirum reus teneatur vel poſſit illas in ſe exequi, poſt judicis ſententiam, certum enim eſt, quod ſi ſint juſtæ, & à judice vel miniſtris ejus infligantur, eas poſt judicis ſententiam pati & ſuſtinere tenetur, aliàs daretur bellum juſtum ex utraque parte, etiam nullâ ſuppoſitâ ignorantiâ, quod implicat.

35. Notandum ſecundò, pœnas quæ ad ſui executionem aliquam actionem requirunt, eſſe adhuc duplicis generis, quædam enim ſunt quarum actio ad executionem requiſita à nemine commodiùs exercetur, quàm à reo qui pœnam patitur, v. g. actio quæ requiritur ad executionem exilii, vel pœnæ pecuniariæ: aliæ quarum actio ad executionem requiſita, commodiùs exercetur à judice vel miniſtris ejus, v. g. actio quæ requiritur ad abſciſſionem capitis, vel mutilationis alicujus membri. Prætereà actionum quæ commodiùs exercentur à judice vel miniſtris ejus, quædam ſunt violentæ, ut abſciſſio capitis; aliæ verò non violentæ, & quæ voluntariè exerceri ſolent, ut flagellatio ſeu diſciplina, quam Religioſi ſolent ſponte ſuſcipere, ad carnis macerationem. His præmiſſis, pro reſolutione difficultatis propoſitæ,

Dico primò, tranſgreſſor legis pœnalis tenetur in conſcientia ſubire, poſt judicis ſententiam, pœnam illam quæ ad ſui executionem requirit actionem quæ commodiùs exercetur à reo, non verò pœnam illam ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodiùs exercetur à judice vel ejus miniſtro.

36. Prima pars patet, nam quando quis exilio vel pœnâ pecuniariâ mulctatur, tenetur egredi è regno vel civitate, aut pecuniam ſolvere, hoc enim nihil crudelitatis aut injuſtitiæ continet. Poteſt tamen in pecuniæ ſolutione expectare ut petatur, quia licèt poſſit judex injungere ut detur, quamvis non petatur, communiter tamen id non facit.

37. Secunda verò probatur ex eo quod ſententia pœnalis, ſicut & lex, benignè eſt interpretanda,

cùm ſententia ſit applicatio illius legis, quam benignè eſſe interpretandam, eſt communis animi conceptio, & diſpoſitio juris: Ergo non tenetur reus ad exequendam illam pœnam in ſeipſo, cujus executio commodiùs fit à judice vel miniſtris, ſed ſufficit eſſe paratum ad illam ſuſtinendam, quando infligetur ab illis. Patet conſequentia, nam aliàs non benignè ſed duriſſimè interpretaremur ſententiam illam.

Dico ſecundò, non poteſt obligari reus à judice per ſuam ſententiam, ut ſibi inferat pœnam ad cujus executionem requiritur actio violenta: v.g. non poteſt obligari ut ſeipſum occidat, vel mutilet, aut ſuis manibus ſumat venenum, vel pereat inediâ, tametſi cibi illi offerantur.

38. Probatur: Nam etſi pœna mortis, vel inedia, vel alia ſimilis, ſecundùm ſe non ſit inhumana, ſed multoties juſtiſſima & mitis, attentâ criminum gravitate; iſte tamen modus executionis, ſcilicet quod propriis manibus reus ſibi inferat mortem, inhumanus eſt & crudelitate plenus; nihil enim magis abhorret natura, cui naturalis eſt vitæ conſervatio, quàm manus violentas ſibi inferre uſque ad internecionem: Ergo judex ſuâ ſententiâ non poteſt ad id obligare. Nec eſt par ratio de quibuſdam actionibus, quæ remotè tantùm ad ipſius rei mortem cooperãtur, ut patibulum aſcendere, extendere linguam amputandam, collum denudare, illudve carnifici truncandum offerre; nam tales actiones ex ſe & ex natura ſua indifferentes ſunt, neque inhumanæ & crudeles redduntur, quin potiùs commodiores & laudabiliores, ſi ab ipſo reo executioni mandentur.

39. Ex his intelliges, quod ſicut ex amore naturali erga parentes, tenemur non inferre illis mortem, quamvis ad eam juſtè damnati eſſent, & executio ſententiæ nobis committeretur ac præciperetur à judice; ita neque erga nos ipſos poſſumus licitè illam exequi. Ac ne quidem ad vitandam mortem acerbiorem, licitum eſt ſibi vel illis mortem mitiorem conſciſcere abſciſſione venæ, quamvis à judice oblatâ, vel alio quopiam modo; quia jure & præcepto naturali prohibitum eſt, propriæ occiſioni poſitivè cooperari.

40. Intelliges etiam, falſam eſſe ac erroneam Tamburini & aliorum recentiorum Caſuiſtarum ſententiam, quæ aſſerit juſtè damnatum ut fame pereat, poſſe oblatum panem reſpuere. Nam ut rectè diſcurrit S. Thomas 2. 2. quæſt. 69. art. 4. ad 2. *Nullus ita condemnatur quod ipſe ſibi inferat mortem, ſed quod ipſe mortem patiatur; & ideò non tenetur facere id unde mors ſequatur, tenetur tamen non reſiſtere agenti quin patiatur quod juſtum eſt eum pati. Sicut etiam ſi aliquis ſit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, ſi cibum ſibi occultè miniſtratum ſumat, quia non ſumere, eſſet ſeipſum occidere.* Quæ ultima verba probant, taliter condemnatum, non modò poſſe, ſed & teneri, cibum ſibi oblatum ſumere, quia nulli fas eſt ſeipſum occidere. De quo fuſiùs in diſſertatione de probabilitate art. 3. §. 2. num. 105.

41. Dico tertiò, poteſt judex ſuâ ſententiâ obligare reum ut ſibi inferat pœnam, ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodiùs exercetur à judice vel ejus miniſtris, dummodo talis actio violenta non ſit.

Probatur, quia hoc nihil continet crudelitatis, & fit in domibus religioſis, & in officio ſanctæ inquiſitionis, in quo interdum reis præcipitur, ut ſuis manibus ſumant diſciplinam, ſeu levem aliquam & non ignominioſam flagellationem, quam ſolent multi ſponte ſuſcipere, ad carnis macerationem.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur, judices inferiores teneri in conſcientia iis qui legem tranſgrediuntur, pœnam lege taxatam imponere. Judex enim ad hoc poſitus eſt à republica, ut per legum obſervantiam & cuſtodiam, illam in pace & concordia conſervet: Ergo contra ſuum officium ageret, ſi legum tranſgreſſores debitâ pœnâ non puniret; eſſet enim Reipublicæ infidelis, anſamque daret ut paſſim vitia & delicta cum publico detrimento communitatis graſſarentur. 42.

Confirmatur, quia alioqui leges nullam vim haberent, niſi teneretur judex pœnam imponere, ſaltem quando non tenetur reus ante ſententiam judicis eam ſubire, quod ut plurimum contingere, ex ante dictis perſpicuum relinquitur. 43.

Dixi, *judices inferiores*, quia legiſlator, ex communi ſententia, poteſt pœnam remittere tranſgreſſori; cùm obligatio, ſi quam habet ad pœnam imponendam, oriatur ex ſua lege, quâ tamen non tenetur. Verùm cùm ille poteſtate quam habet condendi leges, & puniendi tranſgreſſores earum, uti debeat in bonum Reipublicæ, non erit liber à culpa, ſi reo ſine cauſa rationabili pœnam lege ſtatutam condonet, cùm talis impunitas in perniciem Reipublicæ vergere ſoleat. 44.

Dixi etiam, judices inferiores teneri pœnam lege taxatam imponere, quia non poteſt judex inferior pro ſuo arbitratu pœnam lege taxatam moderari, ſed eam juxta legem tenetur imponere, ut patet ex cap. *In iſtis*, diſt. 4. ubi Pontifex ſic loquitur: *In iſtis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent, cùm eas inſtituunt; tamen cùm fuerint inſtitutæ & firmatæ, non licebit judici de ipſis judicare, ſed ſecundùm ipſas.* 45.

Ratio etiam ſuffragatur: Judex enim non habet poteſtatem in lege diſpenſandi, niſi ſit ſupremus: Sed moderari pœnam in lege poſitam, eſt aliquo modo in lege diſpenſare, ſi non in toto, ſaltem in parte: Ergo non poteſt judex inferior pœnam lege taxatam minuere, vel moderari, ſed debet pœnam lege ſtatutam imponere; præſertim, ſi pœna ſit pecuniaria, quæ interdum applicatur parti læſæ, vel fiſco, vel aliis quibus jus aliquod per legem acquiritur; tunc enim pœnæ diminutio, in præjudicium tertii vergeret. 46.

Quæres, an leges quibus tributa imponuntur, ſint purè pœnales? 47.

Reſpondeo negativè, quia tributa non ſunt pœnæ communiter, neque ſupponunt culpam quæ illis vindicetur, ſed ſunt ſubſidia quædam à populo debita Regibus ad onera muneris ſui ſuſtinenda. Nec obſtat quod illa onerent ſubditos, cùm diſcrimen ſit inter id quod eſt oneroſum, & quod eſt pœnale. Dixi, *communiter*, quia interdum tributum poteſt in pœnam ſtatui, poteſt enim Rex punire civitatem vel regnum à quo injuriam accepit, impoſitione alicujus tributi. Unde Deuteron. 20. dicitur: *Si quando acceſſeris ad expugnandam civitatem, offeres ei primùm pacem. Si receperit, & aperuerit tibi portas, cunctus populus, qui in ea eſt, ſalvabitur, & ſerviet tibi ſub tributo.*

Dividitur autem tributum in tres ſpecies, nempè in reale, perſonale, & mixtum. Reale eſt illud 48.

quod pro rebus immobilibus & fructibus earum quotannis persolvitur, à quo tributo agri dicuntur vectigales l. 1. & 2. ff. *fiager*. Personale verò illud est quod tribuitur ratione personæ, vocaturque census, juxta illud Matth. 22. *Licet censum dare Cæsari an non?* & dicitur à Juristis capitatio, L. *Sacrosancta* ff. de sacrosanctis Ecclesiis, ex eo quod solvitur per capita. Mixtum denique illud est, quod tam pro rebus, præsertim mobilibus, quàm pro personis imponitur.

49. Quærunt etiam hîc aliqui, an lex irritans, quæ nimirum statuit aliquid esse irritum, sive invalidum, sit pœnalis?

Respondeo talem legē aliquando esse pœnalē, & inductam propter culpam aut dolum, sive in odium alicujus trangressionis aut culpæ; cujusmodi est irritatio matrimonii propter uxoricidium, aut propter adulterium vivente conjuge commissum, cum promissione futuri matrimonij; interdum verò non esse pœnalem, & fieri in bonum privatæ personæ, vel reipublicæ, non autem in pœnam alicujus peccati; cujusmodi est irritatio professionis ante annum decimum sextum expletum, statuta in bonum profitentium & Religionis; vel irritatio matrimonii inter consanguineos, vel affines in certis gradibus, ob decentiam & honestatem. Unde lex irritans in pœnalem & non pœnalem seu legalem dividitur, ut notat Rebuffus in Concordata, titulo *de Collationibus*, paragrapho penultimo.

DISPVTATIO VII.

De Consuetudine.

HActenus de lege scripta, quæ fertur à superiore dictum est, nunc agendum de lege non scripta, quæ consuetudo appellatur, & quid illa sit, & quam vim habeat, breviter declarandum. Unde sit

ARTICVLVS VNICVS.

Quid sit consuetudo, & quam vim habeat?

1. DIco primò: Consuetudo est *jus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cùm deficit lex.* Ita Isidorus apud Gratianum dist. 1. cap. *consuetudo.*

Explicatur breviter hæc definitio: Consuetudo dicitur primò *jus*, tum ad exprimendum genus ipsi cum lege scripta commune; tum quia debet esse justa, saltem ratione objecti seu materiæ circa quam versatur, ut infrà dicemus; & per hoc à corruptela seu abusu distinguitur. Igitur consuetudo non sumitur hîc pro usu frequenti, sed pro jure quod ex tali usu ortum habet. Dicitur secundò, *hominum moribus institutum*, ut jam incipiat à lege distingui; fertur enim lex à superiore, consuetudo verò à subditis, cum solo Principis consensu tacito introduci potest. Dicitur tertiò, *quod pro lege suscipitur*, &c. quia consuetudo, ut infrà dicemus, habet vim legis, & loco ejus suscipitur, ubi deficit lex. Cùm autem lex tripliciter possit deficere; primò, cùm non est; secundò, cùm est inutilis; tertiò, cùm dubia vel obscura est, pro illo triplici legis defectu consuetudo suscipitur. Nam primò ubi non est lex, suscipitur consuetudo legis introductiva, seu vim legis habens. Secundò venit in defectum legis inutilis, consuetudo abrogativa illius. Tertiò cùm lex obscura vel dubia est, venit in ejus defectum consuetudo, quæ ut infrà dicemus, vim habet legem dubiam & obscuram interpretandi.

2. Ex his intelliges primò, consuetudinem & præscriptionem in aliquibus convenire, & in multis differre. In duobus enim conveniunt; primò, quia in utraque intervenit aliquid facti, & similiter aliquid juris, quod per factum introducitur; secundò, quia & præscriptio requirit aliquam consuetudinem facti, & vicissim consuetudo requirit aliquam præscriptionem temporis. Differunt autem primò in ipso jure, nam consuetudo introducit jus legale, seu jus legis, quo omnes obligantur; præscriptio verò solùm confert jus dominij, aut jus utendi vel fruendi. Secundò differunt, quòd consuetudo introducatur per praxim & usum populi; cùm enim vim legis habeat, & lex ad commune bonum referatur, debet introduci per morem & observationem communitatis, nempe populi; at verò præscriptio, cùm ad privatam utilitatem referatur, introducitur tantùm per usum & factum alicujus privatæ personæ, ut cùm quis hæreditate aliquâ longo tempore pacificè fruitur, tunc enim viget præscriptio illius hæreditatis in hoc privato homine. Tertiò differunt, quòd consuetudo ad suæ introductionis validitatem requirat tacitum vel expressum consensum Principis, contra quem, vel contra cujus legem consuetudo introducitur, ut infrà dicemus: at verò præscriptio non requirit consensum ipsius contra quem, vel contra cujus utilitatem præscribitur; ut enim Titius contra Caïum prædio aliquo præscribat, non est opus Caïum ipsum tacitè aut expressè in hanc præscriptionem consentire, sed satis est, ut eo ignorante possessio currat & continuetur. Demum consuetudo & præscriptio differunt ex parte temporis, quod lege determinatum est in omni præscriptione, non autem in omni consuetudine, ut infrà patebit.

3. Intelliges secundò, quomodo consuetudo differat ab usu & more: si enim consuetudo spectetur ut est quid facti, idem ferè est quod usus & mos, nempe uniformis frequentatio actuum liberorum; si verò spectetur ut est quid juris, moraliter relictum ab ipsa uniformi frequentatione humanorum actuum, vim habens obligandi ad sic operandum, differt consuetudo ab ipso usu & more, qui solùm importat ipsam materialem uniformem frequentationem actuum liberorum.

4. Intelliges tertiò, quomodo consuetudo differat à foro & stylo; forus enim non est quodcunque jus usu & cōsuetudine firmatum, sed de iis duntaxat rebus, de quibus judicandum est in tribunali. Stylus verò propriè est modus, qui in scribendo vel loquendo servatur, qui à Jurisperitis transferri solet ad significandum modum quo procedi-tur in causis & negotiis tractandis.

5. Intelliges quartò, bonam esse divisionem consuetudinis, in consuetudinem contra legem, & secundùm legem. Nam vel consuetudo supponit aliquam legem humanam sibi contrariam, & sic est consuetudo contra legem. Aut nullam supponit legem humanam sibi contrariam, & sic est præter legem. Aut demum supponit legem humanam constitutam, sibi conformem, & sic erit se-

cundùm legem. Quanquam hoc ultimo modo non ſit propriè conſuetudo, de qua hîc agimus, cùm nullum novum jus introducat, ſed tantùm antiquum, quod lege ſcriptum ſupponit, repetitis obſervantiæ actibus confirmet.

Dico ſecundò, conſuetudinem legitimè introductam, triplicem habere vim, nempe inſtituendi, abrogandi, & interpretandi legem, eamque poſſe novam legem inſtituere, veterem abrogare, & dubiam interpretari.

6. Prima pars probatur primò ex SS. Patribus: Tertullianus enim lib. de corona militis cap. 4. ſic ait: *Conſuetudo etiam in rebus civilibus pro lege ſuſcipitur, cùm deficit lex.* Et Auguſtinus Ep. 86. ad Caſulanum, ut refertur cap. *In his* diſt. 11. hæc ſcribit: *In his rebus, in quibus nihil certi ſtatuit divina Scriptura, mos populi Dei, & inſtituta majorum, pro lege tenenda ſunt; & ſicut prævaricatores divinarum legum, ita & contemptores Eccleſiaſticarum conſuetudinum coercendi ſunt.*

7. Probatur ſecundò ratione, quia in ipſa conſuetudine legitimè introducta reperiuntur ea quæ ad legem requiruntur. Primò materia proportionata, hoc eſt rationabilis. Secundò poteſtas introducendi juris obligantis, ſaltem ſi adſit conſenſus tacitus Principis. Tertiò, voluntas ſe obligandi. Quartò, manifeſtatio talis voluntatis, non tam per verba, quàm per facta. *Quid autem intereſt* (inquit Ulpianus, L. *de quibus*, ff. de legibus) *ſuffragio populus voluntatem ſuam declaret, an rebus ipſis & factis?*

8. Ex quo probata manet ſecunda pars, cùm enim prioris legis obligatio tollatur per poſteriorem, ſi conſuetudo legitimè introducta habet vim inſtituendi novam legem, pariter vim habet abrogandi præcedentem, & tollendi obligationem illius. Unde L. *de quibus*, ff. de legibus, dicitur rectiſſimè receptum eſſe, ut leges non ſolùm ſuffragio legiſlatoris, ſed etiam tacito conſenſu omnium per deſuetudinem abrogentur. Unde multa ſunt in jure Canonico & civili, quæ dudum propter deſuetudinem exoleverunt, nec ullam ampliùs inducunt obligationem.

9. Tertia denique pars, quæ aſſerit conſuetudinem habere vim legem dubiam vel obſcuram interpretandi, manifeſta eſt, neque enim meliùs vera legis intelligentia haberi poteſt, quàm ex communi hominum ſenſu, per receptam conſuetudinem ſatis manifeſtato. Unde cap. *Cùm dilectis* de conſuetudine, cõſuetudo dicitur *optima legũ interpres.*

10. Ex his colligitur primò, conſuetudinem inducere obligationem tam ad culpam quàm ad pœnam, cùm enim vim legis habeat, debet eandem inducere obligationem, quam imponit lex: Sed lex tam ad culpam quàm ad pœnam obligare poteſt, ut diſputatione præcedenti oſtenſum eſt: Ergo & conſuetudo.

11. Colligitur ſecundò, quod ſicut de ratione legis eſt ut præcipiat actus bonos, cùm ſit regula rectæ rationis, menſurans actus humanos; ita ut conſuetudo vim legis obtineat, requiritur ut id de quo eſt ſit actus bonus; unde conſuetudo de re illicita aut indifferenti, vim legis non habet. Ex quo fit, nullam introduci poſſe conſuetudinem, quæ vim obligandi habeat contra legem naturalem, cùm lex naturæ id ſolùm præcipiat quod eſt intrinſecè bonum, & vetet quod eſt intrinſecè malum.

12. Colligitur tertiò, quod ſicut lex debet poni in communi, quantùm ad perſonas, id eſt reſpicere debet communitatem perſonarum; ita, ut conſuetudo vim legis habeat, debet eſſe univerſalis, & non paucorum.

13. Colligitur quartò, quod ſicut proprium legis eſt inducere obligationem aliquid faciendi, ita etiam ut conſuetudo vim legis obtineat, requiritur quod id quod ducitur in conſuetudinem, judicetur ab omnibus eſſe neceſſariò obſervandum, & non ex ſola populi devotione & pio affectu. Unde conſuetudines inductæ tantùm devotionis gratiâ, vel ad melius eſſe, non habent vim legis, ut conſuetudo ter pulſandi quotidie ad angelicam ſalutationem, vel tria ſacra audiendi in natali Domini, vel jejunandi in vigiliis feſtorum B. Virginis, exceptâ vigiliâ Aſſumptionis.

14. Colligitur quintò, quod cùm omnis lex procedere debeat à voluntate & ratione Principis, ut conſuetudo vim legis habeat, requiritur ut Princeps, vel alia poteſtas ſuperior, ad quam pertinet ferre leges, ei conſentiat perſonaliter, vel legaliter, ſeu juridicè. Dicitur autem conſentire perſonaliter, quando per ſe immediatè conſentit tacitè vel expreſsè. Legaliter verò ſeu juridicè conſentire cenſetur, quando vel ipſe vel prædeceſſores tuleruntaliquando legem, vi cujus talis conſuetudo approbatur.

15. Quod verò ſpectat ad tempus neceſſarium pro juſta & legitima conſuetudinis introductione, tres circumferuntur Doctorum ſententiæ. Aliqui enim volunt ad hoc requiri ſpatium decem annorum inter præſentes, & viginti inter abſentes. Alii diſtingunt jus civile à Canonico, & dicunt ad conſuetudinem contra jus civile introducendam, ſufficere ſpatium decem annorum, tam inter præſentes, quàm inter abſentes; contra verò jus Canonicum requiri viginti annos, propter dignitatem ipſius juris, quod ſtrictioris debet eſſe obſervationis, quàm civile; ideoque addunt aliqui, requiri centum annos ad præſcribendum contra jura Summi Pontificis, ſeu Eccleſiæ Romanæ, quadraginta verò contra aliarum Eccleſiarum jura. Alii demum nullum tempus determinatum requirunt pro juſta & legitima conſuetudinis introductione, & dicunt quod tunc conſuetudo ſufficienter introducta cenſetur, quando viri probi & prudentes cenſent eam introductam eſſe, neque circa hoc evidentiorem aut certiorem regulam ſtatui poſſe. Pro reſolutione

16. Dico breviter, quod quando conſuetudo introducitur à populo, cum expreſſo conſenſu Principis, non eſt opus expectare tempus aliquod determinatum; quia cùm conſuetudo non minorem vim habeat, quàm lex ſcripta, ſi accedat conſenſus Principis, vivæ vocis oraculo expreſſus, non eſt dubium quin firmet illicò conſuetudinem, ſubindeque non eſt expectandum determinatum aliquod tempus ad ejus validitatem. Si autem conſuetudo introducitur à populo, ex tacito ſeu præſumptivo conſenſu Principis, tunc ſervandum eſt tempus à jure determinatum, quia tunc Princeps non præſumitur conſentire, niſi evoluto tempore à jure determinato; præſumitur enim velle ſervare ea quæ jure communi ſtatuta ſunt. Cæterùm cùm nec in jure civili, neque in Canonico, nullum certum tempus legatur determinatum pro introducenda conſuetudine, hinc fit quod tempus quod in jure requiritur ad præſcriptionem, requiri cenſeatur ad conſuetudinem. Unde juxta hanc regulam conſuetudo contra legem civilem requirit decem annos, contra Eccleſiaſticam quadraginta, ut docent Authores ſecundæ ſententiæ.

17. Ubi tamen obiter animadvertendum eſt, iſtud tempus tantùm in foro externo requiri, nam in interno & in conſcientia poſſumus aliquid tanquam conſuetudine firmatum obſervare, quando conſtat pleroſque viros bonos ita ſe gerere, & morem iſtum obſervare, tametſi legitimè præſcriptus non ſit, nec habeat numerum annorum quem aſſignavimus. Et quantùm ad hoc verum dicunt authores tertiæ ſententiæ.

DISPVTATIO VIII.

De privilegiis.

HActenus actum eſt de lege totam communitatem obligante, nunc ſupereſt nobis agendum de legibus, quæ privatas perſonas reſpiciunt, eaſque à communi legis obligatione eximunt, ideòque privilegia appellantur. Unde ſit

ARTICVLVS I.

Quid & quotuplex ſit privilegium?

1. DIco primò, privilegium eſt *lex privata, ſpeciale aliquid indulgens.* Ita definitur cap. *Abbate*, de verb. ſignific.

Explicatur breviter hæc definitio. Privilegium dicitur *lex*, quia per modum legis ſtabiliter conceditur, unde non expirat cum morte concedentis, uti præceptum. Subditur *privata*, vel quia non ad omnes, ſed ad privatas duntaxat perſonas ſpectat, vel quia privilegiatum eximit à communi jure. Additur, *ſpeciale aliquid indulgens*, ut propria privilegii natura explicetur, quæ eſt, ut per illud aliquid ſpeciale ultra jus commune privilegiato concedatur.

2. Ex his intelliges privilegiatum à lege, diſpenſatione, & gratia differre. A lege quidem in duobus; quia primò lex jus commune, privilegium verò jus ſpeciale reſpicit. Secundò, quia lex quandiu eſt in vigore, ſemper obligat ſubditos: privilegium verò à legis obſervatione privilegiatum excipit. A diſpenſatione ſimiliter differt in duobus, primò, quia diſpenſatio ſemper eſt alicujus legis, non privilegium. Secundò, quia diſpenſatio ad unum actum, putà ad unicum matrimonii impedimentum tollendum, conceditur, ſicque lex dici non poteſt, cùm non ſit permanens; privilegium verò debet dare jus aliquo modo ſtabile. Unde ſi interdum diſpenſatio concedatur per modum legis ſtabilis & permanentis, ut de non jejunando pro tota vita, vel de jejunando in ovis & lacticiniis, talis diſpenſatio potiùs habet rationem privilegij. Demum privilegium à gratia differt, ſicut inferius à ſuperiori, quia privilegium quodlibet eſt gratia, ſed non quælibet gratia eſt privilegium; diſpenſatio enim v. g. ab aliqua irregularitate, vel abſolutio ab excommunicatione, gratia quidem, ſed non privilegium dici poteſt.

3. Intelliges etiam ex dictis, quod ſicut de eſſentia legis non eſt quod ſit ſcriptis exarata, ita nec ad eſſentiam aut valorem privilegii, ſcriptura neceſſaria eſt; ſed ſicut lex poteſt verbo vel ſcripto ſtatui, ita & privilegium. Unde in Clementina *Dudum*, de ſepulturis, ſic ait Pontifex: *Nos univerſa privilegia, gratias, indulgentias, verbo vel ſcripto conceſſa* &c. Et Sixtus IV. in Extravaganti, *Etſi dominici gregis*, de pœnit. & remiſſ. aſſerit, concedi privilegia & facultates à Sede Apoſtolica, verbo, vel ſcripto.

4. Dico ſecundò, privilegium jam deſcriptum, dividi in varias ſpecies. Dividitur enim primò in reale & perſonale. Reale eſt, quod datur directè & immediatè alicui rei, muneri, & conditioni diſtinctæ à perſona: ut cauſæ piæ, templo, prædio &c. vel ſtatui Clericali, muneri Epiſcopali, officio Præſidis, conditioni pupillorum, ſcholaſticorum, &c. Perſonale eſt, quod immediatè datur perſonæ, ratione ſui, & ex intentione ut ei provideatur; ut alicui concedatur, ut non ſolvat decimas, ſit immunis à tributo, abſolvere poſſit à reſervatis, aut diſpenſare ab irregularitatibus. Reale eſt perpetuum, & durat cum re, officio, ſtatu, dignitate, aut conditione, cui annectitur. Perſonale eſt ad tempus, extinguiturque cum perſona, cui conceditur, juxta regulam 7. juris in ſexto: *Privilegium perſonale perſonam ſequitur, & extinguitur cum perſona.*

5. Dividitur ſecundò in privilegium gratioſum, remunerativum, & conventionale. Gratioſum eſt, quod datur gratis ſine ullis meritis privilegiati, vel parentum, aut aliorum, ipſi communicatis, quibus privilegium ut merces reſpondeat, & non ſolùm ut motivum, vel occaſio dandi. Remunerativum eſt, quod datur in præmium meritorum privilegiati, aut aliorum ipſi communicatorum. Conventionale, quod datur pacto ſeu conditione interveniente, ratione cujus privilegiatus cenſetur emere vel recompenſare privilegium.

6. Dividitur tertiò in locale & generale. Iſto uti licet ubique, illo non niſi in loco pro quo conceſſum eſt; ut eſus carnium in Francia diebus aliquot ſabbati, & lacticiniorum in quadrageſima. Quando autem ſit locale, cognoſcitur, vel quia exprimitur in privilegio, vel quia ex cauſa particulari conceſſionis ſatis colligitur, ut eſus lacticiniorum in quadrageſima, ubi deeſt copia olei & piſcium.

Dividitur quartò in favorabile & odioſum: favorabile eſt illud quod nemini affert incommodum, cujuſmodi eſt privilegium audiendi miſſam tempore interdicti, veſcendi butyro & lacte in Quadrageſima, faciendi teſtamentum ſine ſolemnitate juris &c. Odioſum illud eſt, quod licèt faveat privilegiato, alteri tamen ſimul nocivum eſt, quale eſt privilegium, quo quis capax redditur ad habenda plura beneficia.

7. Dividitur quintò in affirmativum & negativum. Affirmativum illud eſt, quo facultas aliquid faciendi conceditur. Negativum, quod dat facultatem ad aliquid omittendum. Plures ſunt aliæ diviſiones privilegij, pro quarum notitia recurrendum eſt ad eos qui de privilegiis ex profeſſo & fuſiùs tractaverunt.

8. Quæres, quandonam privilegium incipiat in privilegiario ſuos effectus operari? An quando in curia authenticè expeditur, & ſubſcribitur, ſeu bullatur; vel cùm per procuratorem in urbe, nomine ipſius privilegiarii acceptatur; vel demum cùm notitia conceſſi privilegii pervenit ad aures privilegiarii?

9. Reſpondeo diſtinguendum eſſe duplex privilegium, alterum conceſſum per modum legis aut ſtatuti generalis, ut privilegium conceſſum in favorem Clericorum, can. *ſi quis ſuadente* 16. qu. 4.

alterum

alterum per modum rescripti alicui particulari A
personæ, aut Religioni concessum. Si fermo sit
de primo, certum est illud non operari suum effe-
ctum ante promulgationem, quia cùm tradatur
per modum legis, obligandò omnes, & lex ante
promulgationem vim operandi non habeat,
suum effectum ante promulgationem non opera-
bitur: imò factâ promulgatione, adhuc requiri-
tur notitia ipsius promulgatæ legis, ut pœna in-
curratur, ut patet de prædicto privilegio in favo-
rem Clericorum concesso; nullus enim pœnam
excommunicationis latæ sententiæ contra perou-
tientes Clericos incurrit, nisi hujus legis seu pri-
vilegii Clericis concessi notitiam habeat. Si verò B
quæstio sit de privilegio secundi generis, adhuc
distinguendum est, nam illud continet dispensa-
tionem ab aliqua lege, ut privilegium de non
jejunando tempore præcepto, aut de contrahen-
do matrimonio cum aliqua in gradu prohibito;
vel nullam continet à lege dispensationem, ut
esset privilegium acquirendi decimas, vel non
solvendi tributum. Primi generis privilegium,
suum effectum in privilegiario non operatur ante
notitiam concessi privilegij: v.g. dispensatio con-
trahendi matrimonium cum consanguinea, debet
partibus innotescere, ut validè contrahant, nec
sufficit dispensationem in curia Romana authen-
ticè expeditam & subscriptam seu bullatam esse, C
si adhuc partes id ignorent. Ratio est, quia nun-
quam præsumitur Pontifex privilegium concede-
re pro tempore quo ipsius usus non est licitus,
nunquam enim præsumitur uti suâ potestate in
destructionem: Sed usus dispensationis contra-
hendi matrimonium cum consanguinea, non est
licitus ante notitiam illius, reverâ enim peccaret,
& malè ac imprudenter ageret, qui ante dispen-
sationis notitiam matrimonium cum consangui-
nea contraheret: Ergo ante talem notitiam non
præsupponitur Pontifex talem dispensationem
concedere. Unde si Paulus v. g. in sacris constitu-
tus, matrimonium contrahat cum Laura, ante
dispensationis notitiam, matrimonium erit nul- D
lum. Privilegium verò secundi generis jus tribuit,
effectumque operatur, ab ipsa die acceptationis
per procuratorem, ante ullam notitiam à privile-
giario habitam; quia cùm procurator faciat unum
cum ipso privilegiario, ut morale instrumentum
cum principali agente, quidquid agit procurator
nomine privilegiarij, privilegiarius ipse agere
censetur.

ARTICVLVS II.

De cessatione privilegiorum.

VAriæ circa privilegiorum cessationem pro-
poni solent difficultates, quas ad majorem
claritatem, sequentibus quæsitis proponemus ac
resolvemus.

10. Quæres ergo primò, an cessante causâ privile-
gii, ipsum privilegium cesset?

Respondeo affirmativè, contra Suarem lib. 8.
de legibus cap. 36. Cùm enim privilegium conce-
datur à Principe, propter usum, non minùs ho-
nestam causam requirit privilegii usus, quàm
privilegii concessio: Ergo etiam si honestam cau-
sam habuerit privilegii concessio, si tamen ea ces-
sat in usu privilegii, ipsum quoque privilegium
cessare censetur.

11. Confirmatur ex lege *Vrianus* ff. de fidejussori-
bus, in qua sic dicitur: *Quod pervenit ad statum in
quo incipere non posset, in eo remanere non potest.*
ubi glossa: *Quod impedit ad faciendum, destruit
quoque jam factum.* Quibus verbis tam lex citata,
quàm Glossa eandem requirunt in usu ac in con-
cessione privilegii causam, idemque subinde do-
cent impedire privilegii usum, quod privilegii
concessionem impediviset: Sed causæ honestæ de-
fectus, concessionem privilegii impediviset: Er-
go & ejus cessatio, privilegii usum & conservatio-
nem impedit.

Confirmatur ampliùs ex cap. *Tua*, de Clericis 12.
non residentibus, ex quo habetur quod cessat pri-
vilegium indultum Canonicis, ut absentes reci-
piant fructus præbendarum suarum in gratiam
studiorum: cessat, inquam, cùm studiis incum-
bere desinant: Ergo cessante causâ privilegii, ip-
sum quoque privilegium cessat.

Limitatur tamen primò hæc sententia, nisi pri- 13.
vilegiatus perfectum consummatumque jus acqui-
sierit in rem privilegio vel dispensatione conces-
sam, ut si habenti unum beneficium, concessum
sit aliud ad sufficientem beneficiarii sustentatio-
nem; nam etsi posteà solius primi beneficii pro-
ventu sustentetur, non amittit secundum, quod
intuitu sufficientis sustentationis collatum fuit,
eò quòd in illud perfectum consummatumque
jus acquisierit.

Limitatur secundò, nisi privilegium vel dispensa- 14.
tio concedatur ob aliquod morale periculum evi-
tandum, ut si cùm fœmina castitatis voto astricta,
ob morale periculum incontinentiæ, dispensetur,
ut nubere possit, si posteà periculum inconti-
nentiæ cesset, vel ob senilem ætatem, vel ob diu-
turnam & gravem infirmitatem, vel alias ob cau-
sas, dispensationis privilegium non cessat, sed
cessante etiam periculo, propter quod cum ea di-
spensatum fuit, licitè nubere potest.

Limitatur tertiò, nisi privilegium vel dispensa- 15.
tio sit de re quam princeps etiam sine gravi causa
honestè concedere potest, cujusmodi est privile-
gium de anticipando officio divino, quod quæ-
cunque levis causa honestare potest. Quare illud
concessum ob nimias occupationes in studiis, vel
in alio munere obeundo, non cessat, cessante cau-
sâ, quia censetur Pontifex illud absolutè concede-
re, cùm ex quacumque levi causa illud hone-
stè concedere possit. Econtra verò privilegium
alicui concessum non recitandi horas, ob gravem
causam, v.g. ob exercendum munus gravioris mo-
menti, cessat, quando tale munus ampliùs non
exercetur, quia tale privilegium, vel dispensatio,
non est de re quam Pontifex etiam sine gravi cau-
sa, honestè concedere possit.

Quæres secundò, an cesset privilegium morte 16.
concedentis? E

Respondeo privilegium continens gratiam fa-
ctam, non expirare morte concedentis, quia tale
privilegium est veluti quædam species donatio-
nis; donatio autem non extinguitur morte donan-
tis: privilegium verò continens gratiam facien-
dam, morte donantis extingui, quia tale privile-
gium non se habet ut donatio, sed potiùs ut man-
datum. Tunc enim gratia quæ continetur privile-
gio, dicitur facta, cùm immediatè alicui conce-
ditur, ut cùm v. g. Summus Pontifex immediatè
concedit Petro facultatem eligendi confessarium.
Dicitur autem facienda, cùm non immediatè
conceditur ei in cujus favorem privilegium con-
ceditur, sed mandatur alteri, ut talem gratiam ei
conferat, ut cùm Summus Pontifex Episcopo

mandat, ut alicui beneficium conferat, vel cum eo ſuper aliquam irregularitatem diſpenſet.

17. Hinc ſequitur, quod quando Pontifex poteſtatem faciendi concedit delegato, in gratiam ipſius delegati, non expirat morte concedentis, quia tunc gratia eſt ipſa poteſtas faciendi gratiam, quæ hoc ipſo intelligitur facta, quo eſt collata delegato: at verò quando talis poteſtas conceditur intuitu tertii, expirante concedente, expirat collata poteſtas, ſi in vita concedentis non habuit effectum. Unde in cap. *Si cui nulla*, de præbend. in 6. ſic dicitur: *Si cui, nullâ perſonarum factâ expreſſione, ſit gratioſè conceſſa facultas, ut authoritate Apoſtolicâ poſſit aliquibus perſonis idoneis in certa Eccleſia providere &c. hujuſmodi conceſſio non expirat, etiam re integrâ, per obitum concedentis: ſecùs ſi ſuper proviſione certæ perſonæ facienda, ſit data poteſtas eidem, non ob ſuam, ſed ejus cui provideri mandatur, gratiam vel favorem; illa quidem expirat omninò, ſi concedens, re integrâ, moriatur.* Hanc tamen poſteriorem regulam limitant aliqui, niſi facultas quæ in gratiam tertii conceditur, ſit de re ſpirituali ſpectante ad bonum animæ; nam tunc non videtur mens concedentis eſſe, ut ea expiret per obitum ipſius, ut ſi Pontifex committat Petro poteſtatem abſolvendi Petrum à caſu reſèrvato, talis poteſtas non videtur morte Pontificis expirare, cùm ſit de re ſpirituali concernente animi bonum; hoc enim poſtulare videtur ſpiritualis animarum ſalus, ne propter executionis moram detrimentum patiantur. Unde citatum caput *Si cui nulla*, intelligendum eſt de facultate in ordine ad res temporales.

18. Quæres tertiò, an privilegium expiret, eo cui conceditur expirante?

Reſpondeo privilegium perſonale extingui cum perſona, quia perſonam ſequitur, ut dicitur regulâ 7. de regulis juris in 6. non autem privilegium reale, quia non eſt annexum perſonæ, ſed muneri, dignitati, aut conditioni diſtinctæ à perſonæ.

19. Quæres quartò, an privilegium in favorem privilegiati conceſſum, per ipſius renuntiationem ceſſet & amittatur?

Reſpondeo illud ceſſare, quando talis renuntiatio acceptatur ab eo qui privilegium conceſſit, nam tunc diſſolvitur contractus qui inter privilegium concedentem & acceptantem interceſſit; ſecùs verò ſi talis renuntiatio ab eo qui privilegium conceſſit acceptata non fuerit; cùm enim privilegium à voluntate concedentis pendeat, non deſinit, ſed moraliter ab illo conſervari cenſetur, donec renuntiationem à privilegiario factam acceptaverit. Loquimur autem hîc de privilegio quod in poteſtate faciendi vel non faciendi aliquid contra jus commune conſiſtit, non autem de privilegio ſeu diſpenſatione, quæ in ablatione alicujus canonici impedimenti verſatur, uti eſt diſpenſatio ab aliqua cenſura, vel impedimento matrimonii, tale enim privilegium non ceſſat per renuntiationem ipſius privilegiarii, cùm id quod factum eſt, non factum eſſe nequeat, neque id quod ablatum eſt redire, præſertim per privatam hominis voluntatem.

20. Quæres quintò, an privilegium per non uſum ſeu deſuetudinem amittatur?

Reſpondeo privilegia odioſa, quæ ſcilicet redundant in gravamen & quaſi ſervitutem aliorum, amitti præſcriptione longi temporis, per non uſum privilegii; ut de nundinis dicitur expreſsè L. 1. ff. *De nundinis*, ubi ſtatuitur ut privilegium nundinarum, per non uſum, decennio amittatur. Ratio eſt, quia præſcriptio æquè locum habet contra juſmodi onera & ſervitutes, ac contra quaſvis alias. Si verò privilegia ſint merè favorabilia, & non cedant in præjudicium aliorum, non amittuntur per præſcriptionem; quia neque ipſe privilegiarius contra ſeipſum præſcribere poteſt; nec alii contra ipſum, quia ipſorum nihil intereſt.

Quæres ſextò, an privilegia amittantur per delictum ipſius privilegiarii? 21.

Reſpondeo quod delictum duplex eſſe poteſt, unum non pertinens ad uſum privilegii, & tale delictum non tollit privilegium, niſi in caſibus jure expreſſis: quo pacto Clericus mercaturam exercens, perdit privilegium clericale fori: cap. ultimo, *de vita & honeſtate Clericorum.* Alterum pertinens ad uſum privilegii, id eſt abuſus privilegii, vel per exceſſum facultatis conceſſæ, vel ſumendo inde occaſionem licentiùs vivendi, liberiùſque peccandi, præcipuè cum ſcandalo & detrimento boni communis; & per hujuſmodi delictum, ſeu abuſum, tolli poteſt privilegium, nam *privilegium meretur amittere, qui permiſſâ ſibi abutitur poteſtate*, ut dicitur cap. *Vbi* diſt. 74. cap. *Privilegium* 11. quæſt. 3. cap. *Licèt* de regularibus, & cap. *Vt privilegia*, de privilegiis. Quj tamen canones non privant ipſo facto, ſed poſt ſententiam judicis. Si tamen abuſus privilegii, finem illius tollat, ipſo facto privilegium amittitur, quia finis habet ſe ut fundamentum privilegii, unde ipſo ruente, privilegium ruat neceſſe eſt: v. g. privilegium beneficiato ad reſidentiam obligato, lucrandi fructus præbendæ ſuæ, abſque reſidentia, ob ſtudium litterarum, ſi non ſtudet, amittitur ipſo facto, quia tunc abuſus privilegii, deſtruit finem illius.

Quæres ſeptimò, an privilegium ſemel conceſſum revocari poſſit, ſubindeque per revocationem ceſſare? 22.

Reſpondeo privilegium à Principe ſubditis conceſſum, vel eſſe omnino gratuitum, vel oneroſum, ut eſt privilegium remunerativum præteriti aut futuri laboris, aut fundatum in aliquo contractu juſtitiæ inter Principem & ſubditum. Si privilegium ſit merè gratuitum, & conſiſtens in mera poteſtate aliquid agendi vel non agendi contra commune jus, ſemper eſt ad Principis nutum, etiam ſine cauſa, validè revocabile; quia Princeps, qui abſtulit præceptum commune, per conceſſionem privilegii, poteſt iterum illud imponere; & talis privilegii conceſſio, non eſt acquiſitio alicujus dominii, ſed diſpenſatio quædam in jure communi, quæ ſemper pendet à Principis voluntate. Dixi, *validè revocabile*, quia ut talis revocatio honeſtè & decenter fiat à Principe, aliquam cauſam requirit; decet enim conceſſum à Principe beneficium eſſe manſurum, ut habetur regulâ 16. de regulis juris in ſexto. Si verò privilegium non ſit purè gratuitum, ſed oneroſum, ut privilegium remunerativum, & conventionale, eſt per ſe irrevocabile; quia jure naturali tenetur Princeps ſervare pacta, etiam cum ſubditis. Per accidens tamen, ſicut poteſt privare ſubditos aliis bonis, quando neceſſitas boni communis id poſtulat; ita etiam poteſt eos privare conceſſis antea privilegiis. Poteſt enim per jus altum, de illis juribus, æquè ac de aliis bonis inferiorum diſponere, quantùm exigit neceſſitas boni communis. Debet tamen aliter compenſare hanc privationem, ſi poteſt.

23. Quæres octavò, quot modis privilegium revocari possit?

Respondeo illud duobus modis revocari posse, nimirum per expressam, & tacitam revocationem. Expressa revocatio est, quæ fit per verba sufficienter indicantia revocationem privilegiorum, vel in specie, ut cùm v. g. dicitur, *non obstante tali privilegio*, vel in genere, ut cùm dicitur, *non obstantibus quibuscunque privilegiis*. Per tacitam verò revocationem, ea intelligitur, quæ fit per superioris actum, qui subsistere non potest absque derogatione privilegii, ut cùm v. g. jubet superior tributum exigi ab eo quem à tributo exemerat, aut cùm concedit novum privilegium cum altero incompatibile.

24. Censent autem plures Theologi & Canonistæ, privilegia corpori juris inserta non revocari, nisi ille qui habet revocandi potestatem, faciat expressam illorum mentionem; ita ut non sufficiant clausulæ generales, quæ tantùm vim habent in privilegia non inserta corpori juris.

25. Advertendum est etiam, privilegii revocationem fieri posse dupliciter, nempè per legem, & privatim. Si fiat primo modo, requiritur revocationis publicatio; quia par est ratio obligationis legis & revocationis privilegii: Ergo sicut lex non obligat ante promulgationem, sic nec revocatio privilegii suum sortitur effectum ante publicationem. Si verò privilegii revocatio fiat secundo modo, non est opus prædictâ publicatione, sed sufficit ut ipsi privilegiario ipsa revocatio innotescat. Sic facultas Sacerdoti concessa ad absolvendum à casibus reservatis, cessat statim atque ejus revocatio illi intimatur & innotescit.

DISPVTATIO IX.

De legum interpretatione.

DE legibus humanis tam in communi quàm in particulari, præcedentibus disputationibus fusè disseruimus, nunc breviter agendum est de illarum interpretatione, seu variis modis eas interpretandi, & præcipuè de epiikia, & necessitate interpretandi legem per illam. Unde sit

ARTICVLVS VNICVS.

De variis modis interpretandi leges humanas, & præcipuè de epiikia.

1. DIco primò, triplicem esse legis humanæ interpretationem, nimirum authenticam, usualem, & doctrinalem. Ita colligitur ex Glossa in legem *si de interpretatione*, ff. de legibus.

Probatur breviter, quia legum humanarum interpretatio, vel fit authoritate ipsiusmet qui condidit legem, sicque dicitur authentica, & vim legis habet, ut colligitur ex lege ultima Cod. de legibus. Vel fit usu quodam & consuetudine, juxta id quod dicitur cap. *Cùm dilectus*, de consuetudine: ubi consuetudo dicitur *optima legum interpres*, sicque dicitur interpretatio usualis. Vel denique fit per doctrinam interpretum, sicque dicitur interpretatio doctrinalis, quæ licèt vim legis A propriè non habeat, suum tamen authoritatis gradum habere non desinit.

2. Dico secundò, legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est.

Probatur: Epiikia ab Aristotele 5. Ethic. cap. 10. definitur *Emendatio legis ea ex parte quâ deficit propter universale*: id est æqua & rationabilis interpretatio, quod lex non obliget in aliquo particulari casu, licèt verbis universalibus à Legislatore data sit. Exempli gratiâ, lex generalis est, depositum esse reddendum; æqua tamen & rationabilis interpretatio est, non debere reddi in eo casu, quo noceret repetenti, aut alteri innoxio; ut si furiosus ensem suum repetat ad seipsum occidendum, vel alium, sine justa causa. Lex generalis est, ne aperiantur noctu portæ civitatis; sed non obligat in eo casu, quo noctu advenirent copiæ auxiliares, urbis defensioni necessariæ, esset-que periculum ne si mox in urbem non admitterentur, interficerentur ab hostibus urbem obsidentibus: Ergo legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est, alioquin fieret contra rectam rationem, ut constat in exemplis adductis.

3. Dico tertiò, non solùm epiikia habet locum interpretandi legem, quando est evidens esse licitum verba legis observare, sed etiam quando est evidens, nimis durum esse observare illam.

Probatur: Lex humana debet esse possibilis secundùm naturam & consuetudinem patriæ, id est facilis observationis, ut suprà ex Isidoro & Divo Thoma visum est: Ergo si in aliquo casu invenitur nimis dura, habet locum epiikia, quæ est emendatio legis propter defectum. Unde David 1. Regum 21. judicavit legem prohibentem aliis quàm Sacerdotibus edere panes propositionis, non obligare in ea necessitate (quamvis non extrema) in qua erat ipse cum suis constitutus. Similiter Apostoli Matth. 12. interpretati sunt legem sabbati non obligare ad non vellendas spicas, in simili necessitate edendi. Quod sapienter factum esse dubitari non potest, cùm utrorumque factum Christus loco citato laudaverit.

4. Dico quartò, stante judicio dubio, non habet locum epiikia, sed conveniri debet superior, vel non est agendum præter verba legis. Ita Divus Thomas hîc quæst. 96. art. 6. ad 2. ubi sic ait: *Ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam documenti legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundùm verba legis agere, vel superiorem consulere.*

5. Ratio etiam id suadet, in dubiis enim melior est conditio possidentis: Sed in casu posito, lex possidet: Ergo secundùm verba ejus est agendum, si superior consuli non potest.

6. Confirmatur ex percelebri illo sacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, quod desumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, & ex cap. *Significasti* 2. eodem titulo, & ex cap. *Iuvenis*, de sponsalibus, ubi sic dicitur: *In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus tenere debemus.* Unde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Si quis in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione, plures præbendas habet, periculo se committit, & sic proculdubio peccat.* Sed stante judicio dubio de mente legislatoris, tutius est secundùm verba legis agere: Ergo in dubiis non habet locum epiikia, sed si superior consuli non po-

teſt, ſecundùm verba legis agendum eſt. A

7. Dico ultimò, quando probabiliter judicatur, legem non comprehendere aliquem caſum, licet uti epiixiâ; dummodò tunc non habeatur aliud judicium, quo probabilius exiſtimetur caſum illum comprehendere.

Hæc concluſio patet ex principiis ſtatutis in diſſertatione de probabilitate, ubi oſtendimus judicium probabile in moralibus ſufficere quidem interdum ad prudenter operandum, quando non occurrit aliud probabilius; ſi tamen fiat concurſus duarum opinionum probabilium, nos teneri ſequi eam quam judicamus probabiliorem; alioquin peccamus contra regulas prudentiæ, quæ dictat huic potiùs adhærendum eſſe ſententiæ, B quæ nulli prorſus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quàm illi, quæ nos probabili ſaltem peccandi & errandi periculo reddit obnoxios. Unde Chryſoſtomus homil. 44. in Matth. *Si veſtimentum empturus, unum giras negotiatorem & alterum: & ubi meliores veſtes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi ſincerè veritas Chriſti venundatur, & ubi corrupta, & veriorem eligere pluſquam veſtimentum?*

8. Idem docet ſubtilis Doctor in 3. diſt. 25. quæſt. 1. num. 8. ubi hæc ſcribit: *In moralibus quando ſunt altercationes de aliquo peccato, quando primò eſt mortale, ut ſi unus peritus in ſcientia dicat quod* C *non licet ſic mercari, & alius dicat quod licet: tutius eſt non procedere ſic nec ſic, ſed expectare quouſque veritas pateat aliunde; ſi enim ita eſſet quod unus Doctor diceret, aliquem peccare mortaliter, niſi ſic faceret, & alius quod peccaret, ſi ſic faceret, tunc ſimplex foret perplexus: ideò bene videndum eſt in moralibus antequam aliquid aſſeratur, quia videlicet cùm habens duas opiniones contrarias perplexus ſit, periculosè ſe determinaret ad unam, niſi re diligenter inſpectâ probabiliorem eligeret.* Et in 4. diſt. 11. quæſt. 6. *Cùm multis* (inquit) *ſit probabilior pars negativa, non ſine peccato aliquis ſe exponit dubio, ſequendo affirmativam minùs probabilem.* Sed de hoc fuſiùs in D prædicta diſſertatione de probabilitate.

DISPVTATIO X.

De legum mutatione.

Ad quæſtionem 97. D. Thomæ.

CVm tripliciter lex aliqua mutari poſſit, nimirum per diſpenſationem, ſeu relaxationem juris circa aliquas perſonas, E per abrogationem, & per ceſſationem, ſeu ſimplicem deſitionem, ut quando lex ad tempus lata, eo elapſo expirat; ut legum humanarum mutatio perfectè declaretur, de triplici illo modo mutandi leges humanas, breviter hîc agendum eſt, & primò de diſpenſatione, deinde de abrogatione, & ceſſatione legum humanarum.

ARTICVLVS II.

Quid ſit diſpenſatio, & an ea in legem humanam cadere poſſit?

1. DIſpenſatio definitur à Gloſſa in cap. *Requiritis* 1. quæſt. 6. *Iuris communis relaxatio facta cum cognitione cauſæ, ab eo qui jus habet diſpenſandi.* Verùm cùm hæc definitio ſupponat ad validè diſpenſandum neceſſariam cauſæ cognitionem, quod in controverſiam vertitur, illam ſic alii definiunt: *Diſpenſatio eſt juris relaxatio, à poteſtatem relaxandi habente facta.* Alii demum omiſsâ causâ efficiente, per formalem ſic breviùs eam definiunt: *Diſpenſatio eſt juris relaxatio.*

2. Ex his definitionibus colligitur primò, diſpenſationem in eo differre à legis interpretatione, quòd hæc declarat tantùm legem ſuam vim obligandi non habere in aliquo caſu, vel perſona particulari: illa, adhuc vigente legis obligatione, ſubditum eximit à legis obligatione, quâ alioquin aſtringeretur. Quò fit ut legem interpretari, non ſit tantùm ſuperioris, ſed etiam ſubditi, qui per epiixiam poteſt in caſu particulari declarare, legem non obligare: contra verò in lege diſpenſare non poteſt, niſi ſuperior, cùm ſit actus juriſdictionis, qui ſuperioritatem requirit in diſpenſante, & ſubjectionem in eo cum quo diſpenſatur.

Colligitur ſecundò, diſpenſationem differre à privilegio, nam privilegium propriè eſt privata lex, quæ poteſt aliquando eſſe contra jus, & tunc eſt diſpenſatio; aliquando verò eſt præter jus, & tunc non eſt propriè diſpenſatio.

3. Colligitur tertiò diſcrimen quod inter abſolutionem & diſpenſationem verſatur, nam abſolutio non eſt contra legem communem, ſed potiùs ſecundùm illam, ſi perſona abſolvenda illam mereatur; diſpenſatio verò eſt contra legem communem, cùm ſit juris relaxatio.

4. Colligitur quartò, diſpenſationem rem eſſe odioſam, ſubindeque reſtringendam, ſeu ſtrictè interpretandam; quia odioſum eſt eximi à lege, quæ æqualiter omnes obligat; & quia, ut ait regula 28. juris: *Quæ à jure communi exorbitant, nequaquam ad conſequentiam ſunt trahenda.*

5. Colligitur quintò, diſpenſationem rectè vulnus ſeu vulnerationem legis appellari 23. quæſt. 4. can. *Ipſa pietas:* Lex enim ex duplici cauſa vim & vigorem habet, primò ex authoritate legiſlatoris, cujus prudentia regulam actibus humanis imponit, & ex conſuetudine, quæ eſt vis conſtrictiva legis; quia conſuetudo difficilè vincitur, præcipuè, ſi ſit multitudinis; unde fit ut lex non prævaleat contra conſuetudinem, ſed potiùs conſuetudo contra legem: quando autem cum aliquo juris rigor relaxatur, detrahitur aliquid de authoritate legiſlatoris, & de conſuetudine, & ſic veluti infligitur vulnus legi. Quod per diſpenſationem aliquid detrahatur à conſuetudine, manifeſtum eſt; quod verò etiam de legiſlatoris authoritate detrahatur, ex eo patet quod legiſlatoris authoritas fundatur in prudentia gubernativa; prudentiæ autem eſt prævidere res futuras, & caſus qui poſſunt emergere, eiſque opportuna remedia adhibere. Quando ergo diſpenſatur in lege aliqua, tunc quodammodo taxatur minoris prudentiæ legiſlator, eò quòd caſum illum particularem non prævideric.

6. Ex quo intelliges, quod licèt in legem divinam

non poſſit cadere diſpenſatio propriè & ſtrictè ſumpta, quia Deus omnia ſingularia & contingentia prævidet, nec in legem naturalem, cùm illa nihil aliud ſit, quàm impreſſio legis divinæ & æternæ facta in mentibus noſtris; benè tamen in legem humanam, quia nimirum legiſlator humanus, quantumcunque prudens, non potuit ſingulos caſus emergentes & contingentes prævidere. Unde Sapient. 9. dicitur: *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ.*

7. Addo quod, ſicut ad bonum commune conducit eximere aliquas perſonas per ſpeciale privilegium à lege communi; ita ad idem bonum commune promovendum convenit cum aliquibus perſonis in eadem lege diſpenſare, cùm non minùs per privilegium, quàm per diſpenſationem, fiat à communi lege relaxatio.

8. Dices, Leges humanæ ſunt concluſiones deductæ ex lege naturali: Ergo ſi diſpenſatio in legem naturalem cadere nequeat, non poterit etiam cadere in legem humanam.

Sed nego Conſequentiam, duplex enim diſtinguendus eſt modus quo leges humanæ ex naturali deducuntur. Unus per modum concluſionis evidenter contentæ in principiis naturæ, ut in illo univerſali principio: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, evidenter continentur iſtæ concluſiones: *Non eſt occidendum. Non eſt furandum. Nihil ſupra juſtum eſt accipiendum.* Alter per modum particularis determinationis, ut cùm Princeps ſtatuit certa media, quorum obſervatione publicum bonum promoveatur & conſervetur, ut non eſſe nocte arma ferenda; certis temporibus abſtinendum eſſe à carnibus; in publicis contractibus, certas ceremonias eſſe ſervandas, & ſimilia, quæ in principiis naturalibus non continentur evidenter, cùm æque ipſa, ac oppoſita, vel alia diſparata, pro publico bono ſervando ſtatui poſſint. Quamvis ergo in leges humanas primo modo in principiis legis naturæ contentas, diſpenſatio cadere nequeat, cùm illæ immediatè obligent ex jure naturæ, unde eædem ſunt apud omnes gentes, & ad jus gentium pertinent, ut docet S. Thomas ſuprà quæſt. 95. art. 4 bene tamen in leges humanas ſecundo modo contentas in principiis naturæ, cùm illæ immediatè non obligent ex jure naturæ, ſed ex præcepto & imperio Principis, qui ſicut potuit à principio tales leges non ponere, ita & ab illis ſemel poſitis certas perſonas per diſpenſationem vel per privilegium eximere poteſt.

9. In hoc omnes Theologi conveniunt, ſed dubitatur, & quæritur primò, an liceat ſuperiori ſubditum ſine juſta cauſa à lege humana diſpenſare?

Reſpondeo negativè, contra aliquos Authores relatos à Sanche lib. 8. de matrim. diſp. 8. qui exiſtimant ſupremum Principem, etiam ſine juſta cauſa, in ſua lege diſpenſare poſſe, ſolamque Principis voluntatem dicunt juſtam eſſe cauſam diſpenſationis. Oppoſitum docent alii Theologi cum S. Thoma hîc art. 4. ubi hæc ſcribit: *Ille qui habet regere multitudinem, habet poteſtatem diſpenſandi in lege humana, quæ ſuæ auctoritati innititur, ut ſcilicet in perſonis, vel in caſibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat, ut præceptum legis non ſervetur. Si autem abſque hac ratione pro ſola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in diſpenſatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, ſi non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, ſi rationem diſpenſandi ignoret. Propter quod Dominus dicit Lucæ 12. Quis putas eſt fidelis diſpenſator & prudens, quem conſtituit Dominus ſuper familiam ſuam?* Quibus verbis rationem fundamentalem noſtræ reſolutionis inſinuat, nam contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit Princeps, qui abſque juſta cauſa à legibus commune bonum ſpectantibus cum aliquo diſpenſat: Ergo peccat ſine juſta cauſa diſpenſando. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Princeps poteſtatem legiſlativam, in qua includitur diſpenſativa, cum tacita conditione à regno vel republica accipit, ut illâ uti non poſſit in deſtructionem & nocumentum ipſius regni ac reipublicæ: Ergo contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit, dum in legibus communibus ſine cauſa diſpenſat. Unde Bernardus lib. 3. de conſiderat. cap. 4. *Quæritur inter diſpenſatores ut fidelis quis inveniatur. Vbi neceſſitas viget, excuſabilis diſpenſatio. Vbi utilitas provocat, diſpenſatio laudabilis eſt. Vtilitas (dico) non propria, ſed communis. Nam cùm nihil horum eſt; non planè fidelis diſpenſatio, ſed crudelis diſſipatio eſt.*

10. Addo quod, quiſquis ſine juſta cauſa diſpenſat, imprudenter & irrationabiliter agit, eximendo à lege communi eum qui non eſt eximendus; quod eſt vitium acceptionis perſonarum, oppoſitum juſtitiæ diſtributivæ reſpectu Principis, peccantis contra ſuum officium. Unde Tridentinum ſeſſ. 25. cap. 18. de reform. prohibet diſpenſare, ſine urgenti juſtaque cauſa.

11. Quæres ſecundò, an diſpenſatio ſine juſta & rationabili cauſa conceſſa, nedum illicita, ſed etiam invalida ſit?

Reſpondeo quod diſpenſatio legis data à ſupremo Principe, hoc eſt à Legiſlatore, ſive ab eo qui eſt æqualis ei, aut etiam ſuperior, ſine cauſa legitima, eſt valida in utroque foro; ſecùs verò diſpenſatio data ab inferiori in lege ſuperioris, ſine legitima cauſa.

Ratio primæ partis eſt, quia lex omnino pendet à voluntate Legiſlatoris in fieri & conſervari, qui ſicut à principio potuit eam non condere, ita & eam poteſt in totum abolere, per abrogationem, & ex parte tollere ſeu reſtringere, eximendo aliquem vel aliquos ab ejus obligatione, quod fit per diſpenſationem: Ergo dum Legiſlator abſolutè & ſine cauſa, vult aliquem à lege eximere, illicò manet exemptus, & legis obligatio, reſpectu illius, manet ſublata; aliàs conſervaretur & ſuperſtes maneret vis legis, independenter à voluntate, imò contradicente voluntate Legiſlatoris; quod non eſt minùs impoſſibile, quàm creaturam conſervari in ſuo eſſe & virtute, ſuſpendente Deo circa illam ſuum concurſum conſervativum.

12. Ratio verò ſecundæ partis eſt: Cùm nequeat inferior in lege ſuperioris diſpenſare, niſi per poteſtatem ſibi à ſuperiore conceſſam; cùmque rationabiliter præſumi non poſſit, ſuperiorem poteſtatem concedere inferiori, ut ſine juſta cauſa in ſua lege diſpenſet, ſequitur omnem diſpenſationem factam ab inferiore in lege ſuperioris, ſine juſta cauſa, eſſe invalidam & nullam, defectu poteſtatis. Hinc

13. Colligitur primò, diſpenſationem factam à Summo Pontifice in votis, vel in aliis quæ ſunt de jure divino, aut naturali, ſine legitima cauſa, invalidam eſſe, ſubindeque ſic diſpenſatum, non

posse tali dispensatione uti, tutâ conscientiâ; quia Summus Pontifex non accepit à Christo potestatem dispensandi in jure divino, aut naturali, sine rationabili causa, ut rectè observant Cajetanus in Summa verbo, *Dispensatio*, Sylvester verbo *Votum* 4. quæst. 3. & Scotus de justitia & jure quæst. 7. art. 3. ad 3.

14. Colligitur secundò, Summum Pontificem posse validè dispensare, ex plenitudine suæ potestatis, in quibuscunque legibus ac statutis Conciliorum generalium, & aliorum Summorum Pontificum, etiam sine legitima causa. Quia omnes istæ leges sunt juris humani, supra quod Summus Pontifex habet supremam & plenam potestatem, quâ & illud potest in totum abolere, per abrogationem, ac tollere per dispensationem; licitè quidem & validè, cum causa; illicitè verò, sed validè, si nulla causa justa talis dispensationis existat. Unde Bernardus lib. 3. de considerat. ad Eugenium Papam, cap. 4. *Sic faciendo* (inquit) *probatis vos habere plenitudinem potestatis, sed justitiæ fortè non ita. Hoc facitis, quia potestis; sed utrum & debeatis, quæstio est. Honorum ac dignitatum gradus conservare positi estis, non invidere.*

15. Colligitur tertiò, dispensatum à superiori in ejus lege, sine causa, non peccare utendo tali dispensatione, sed eâ posse uti tutâ conscientiâ. Nullus enim peccat utendo jure suo: At sic dispensatus utitur jure suo, utendo indulgentiâ dispensationis sibi concessæ: Ergo non peccat in hujus dispensationis usu.

Nec valet quod ait Martinonus in Tractatu de legibus, disp. 32. sect. 3. num. 27. quod licèt utens tali dispensatione non peccet contra legem humanam, quæ desinit ipsum obligare, peccat tamen contra jus naturale, quia turpis est pars, quæ toti non consentit. Non valet, inquam, quia licèt turpis sit pars quæ à toto sine causa discordat, non tamen quæ discordat à toto, cum causa: At ille qui utitur tali dispensatione, non discordat à toto sine causa, nam ad non servandum legem illam in qua est dispensatus, habet causam & titulum legitimum, scilicet beneficium dispensationis: Ergo nec contra legem humanam, nec contra jus naturale peccat.

16. Colligitur quartò, inferiorem Prælatum, vi suæ potestatis ordinariæ, non posse dispensare in lege Prælati superioris. Nam dispensare est tollere vim legis ex parte, & respectu personæ quæ dispensatur: Sed tollere vim legis, est duntaxat illius qui legem condidit, vel qui æquali cum eo gaudet potestate; non verò illius qui potestatem inferiorem habet: Ergo Prælatus inferior non potest, vi suæ potestatis ordinariæ, dispensare in lege superioris.

17. Sunt tamen aliqui casus in quibus Prælatus inferior, potest, vi suæ potestatis ordinariæ, in lege Prælati superioris dispensare. Primus est, quando levis est materia, ita ut transgressio legis sit tantùm veniale; sicut enim veniale peccatum nulli est reservatum, sed quilibet Sacerdos ab eo potest absolvere; sic etiam ab obligatione legis potest inferior prælatus, ratione levitatis materiæ dispensare. Addo quod nec rationi nec rectæ & suavi gubernationi consonum est, ut semper pro levibus ad superiorem recurratur, tametsi ad illum facilis sit recursus.

Secundò potest dispensare inferior prælatus in his quæ frequenter occurrere solent, cujusmodi sunt dispensatio in jejunio, in festis celebrandis, & similibus; nam & grave esset Principi, & nimis difficilis redderetur gubernatio, & satis limitata esset auctoritas gubernantis, si in hujusmodi præceptis dispensandis, semper recurrendum esset ad ipsum Principem.

Tertiò potest dispensare inferior prælatus in his quæ ita propria sunt unius communitatis, ut nullo modo conveniant aliis. Ea enim quæ sunt propria unius communitatis, sunt magis nota & perspecta immediato gubernatori, quàm supremo Principi aut Prælato, ac proinde meliùs ipse quàm superior de iis judicare poterit.

Quartò, potest dispensare inferior prælatus, cùm in casu extraordinario urget necessitas dispensandi, atque periculum in mora, & valde difficilis est ad superiorem recursus. Sic posset Episcopus dispensare in impedimento matrimonii, alioquin dispensabili, si cum defectu occulto palam in facie Ecclesiæ, saltem cum alterius conjugis bona fide, fuisset celebratum; ipsa verò separatio fieri non posset, nisi cum maximo incommodo. Secùs autem, si nondum esset in facie Ecclesiæ celebratum, ad Summum enim Pontificem tunc recurrendum esset.

Demum potest prælatus inferior dispensare, cùm dubium est utrum casus dispensatione egeat, vel non, tunc enim præsumptio est pro libertate, quæ possidet; unde fit ut casus, nisi certus sit, reservatus communiter non censeatur.

ARTICVLVS II.

An, & à quo, & quibus modis, lex humana abrogari possit?

18. COnstat ex dictis articulo præcedenti, abrogationem à dispensatione differre; abrogatio enim est totius legis ablatio; dispensatio verò est solùm quædam legis restrictio & limitatio circa aliquam personam, aut aliquos effectus, manente illius obligatione circa alios.

19. Constat etiam differre abrogationem ab irritatione, derogatione, correctione, & cessatione legis. Irritare legem, est impedire, ne illa obligandi robur obtineat. Abrogare, est, postquam vim obligandi lex obtinuit, illam in universum tollere. Derogare est, illam non in totum, sed in partem tollere. Corrigere legem est, illam moderari, addendo vel demendo aliquid. Demum lex cessare dicitur, quando vel finitur tempus, pro quo illa ad obligandum posita fuit, vel cessat causa propter quam lata fuerat. His præmissis

Dico primò, leges humanas mutari & abrogari posse; abrogari tamen aut mutari non debere, nisi ex tali abrogatione vel mutatione major aliqua utilitas speretur. Ita D. Thomas hîc art. 1. & 2.

20. Probatur prima pars ratione quam art. 1. insinuat, nam leges humanæ considerari possunt vel ex parte rationis humanæ à quo procedunt, vel ex parte hominum quorum actus lege diriguntur: Sed ex utroque capite mutabiles sunt: Ergo leges humanæ mutari & abrogari possunt. Minor quantùm ad primam partem evidens est, cùm enim ratio humana finita & limitata sit, & ab imperfecto ad perfectum procedat, non potuit legislator statim à principio prævidere omnia quæ ad utilitatem Reipublicæ magis conducere

poſſunt, unde poſteri beneficio temporis, potuerunt aliqua excogitare ad Reipublicæ utilitatem conducentia, quæ non excogitarunt Majores: Ergo ex parte rationis humanæ, quæ eſt legum conſtitutiva, leges humanæ mutabiles ſunt. Quod verò etiam ex parte morum & temporum, mutationi obnoxiæ ſint, etiam conſtat; ſæpè enim aliqua lex uno tempore expedit, quæ alio, variatis hominum moribus, expedire non judicatur. Ita Deus aliis legibus & præceptis uſus eſt hominibus regendis, ante ac poſt Chriſti adventum; aliiſque legibus utitur in præſenti, ac uſurus eſt in futura vita, variatâ hominum conditione ac ſtatu vivendi. Aliud exemplum affert S. Thomas ex Auguſtino lib. 1. de libero arbitrio capite 6. ubi ſic ait: *Si populus benè moderatus* (vel ut alii legunt, benè moratus) *ſit, communiſque utilitatis diligentiſſimus cuſtos, in quo unuſquiſque minoris rem privatam quàm publicam pendat, nonne rectè lex fertur, quâ tali populo liceat creare ſibi magiſtratus, per quos Reſpublica adminiſtretur? Porrò ſi paulatim depravatus idem populus, rem privatam publicæ rei præferat, atque habeat venale ſuffragium, corruptuſque ab eis qui honores amant, regimen in ſe flagitioſis conſceleratiſque committat, nonne item rectè, ſi quis tunc extiterit vir bonus, qui plurimum poſſit, adimat huic populo poteſtatem dandi honores, & in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?*

21. Probatur etiam ſecunda pars concluſionis ratione quam inſinuat Divus Thomas articulo 2. Plus detrimenti timendum eſt, quàm utilitatis ſperandum, in legum mutatione, propter periculum contemptûs legum ex una parte, & majoris facilitatis ſervandi antiquas, quibus diuturnâ obſervatione aſſuevimus: Ergo niſi hæc compenſentur certâ ſpe majoris utilitatis, quæ ex hujuſmodi mutatione legum ſperetur, non licebit eas mutare. Unde Ulpianus Digeſto veteri libro 1. tit. 4. de Conſtitutionibus Principum lege 2. *In rebus novis conſtituendis evidens debet eſſe utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum viſum eſt.*

22. Advertendum tamen, quod licèt Legiſlator peccet, abrogando leges abſque ulla cauſa & utilitate, abrogatio tamen ſic facta, valida eſt, nec tenentur amplius ſubditi legem ſic abrogatam ſervare; quia lex eſſentialiter conſtituitur voluntate & imperio Principis, unde eo, ob quamcunque tandem rationem ſublato, ceſſat lex, ſubindeque obligatio ejus; nam ubi lex non eſt, nec legis obligatio eſſe poteſt.

23. Dico ſecundò, quivis Legiſlator poteſt legem quam condidit abrogare; ſuperior etiam poteſt legem inferioris abrogare, non tamen inferior legem ſuperioris.

Prima pars patet, cùm enim, ut ſuprà dicebamus, lex eſſentialiter conſtituatur voluntate & imperio Legiſlatoris, ab eo dependet in eſſe & conſervari, ſubindeque eo ſublato ceſſat lex.

Secunda etiam evidens eſt, quia ſuperior habet plenam poteſtatem ſupra inferiorem, & conſequenter ſupra omnes leges ab eo conditas.

Tertia verò, quæ aſſerit, inferiorem non poſſe legem ſuperioris abrogare, habetur in Clementina, *Ne Romani Pontificis*, in qua à Clemente V. definitur, legem ſuperioris non poſſe per inferiorem abrogari, corrigi, aut mutari, cùm inferior nullum jus aut poteſtatem habeat in ſuperiorem, ejuſque conſtitutiones ac leges. Unde Epiſcopi, vel Cardinales, leges Pontificias abrogare nequeunt, multòque minùs poſſunt Laici legibus & canonibus Eccleſiaſticis derogare. Similiter Magiſtratus civiles, & communitates, aut Principes, alteri ſuperiori ſubjecti temporaliter, non poſſunt legibus ejus civilibus, & juri communi totius ejus imperii derogare, aut contrarium aliquid in proprio territorio ſtatuere, ut malè docent nonnulli Juriſtæ, perperam in hunc ſenſum allegantes legem *Omnes populi*, ff. de juſtitia & jure, ubi ſolùm dicitur, civitates Imperatori ſubjectas habere poteſtatem condendi leges proprias, & ſuis moribus accommodatas. Quod intelligendum eſt de legibus non contrariis legibus imperialibus, quæ ſcilicet quamvis aliquid novum & diverſum ſtatuant, non tamen repugnans & contrarium.

Dico tertiò, tribus modis lex anteà acceptata 24.
abrogari poteſt, primò, per expreſſam revocationem Principis; ſecundò, per conſtitutionem novæ legis priori repugnantis; tertiò, per contrariam conſuetudinem.

Concluſio patet quoad omnes partes. Advertendum tamen eſt, quod ſi abrogatio fiat per contrariam legem, debet illa lex promulgari, ut habeat vim completam abrogandi alteram; quia ſine promulgatione non habet vim & rationem perfectam legis. Si verò lex ſimpliciter & purè revocetur, abſque novæ legis conſtitutione, deſinit quidem lex in re ipſa eſſe, hoc ipſo quod Legiſlator interiùs eam apud ſe revocat, nullo adhuc dato ſigno externo revocationis, manet tamen adhuc ejus obligatio in ſubditis, ob ignorantiam talis revocationis. Quare ut prudenter & utiliter legis revocatio fiat, debet ſubditis intimari, & quidem publicè, ad vitanda ſcandala, & morum diſſimilitudinem, alioquin aliqui propter notitiam privatam revocationis, legem non ſervarent, aliis adhuc ſervantibus, & ſervari debere credentibus, ob ignorantiam revocationis illius, quod maximam in Republica deformitatem, diſſimilitudinem, ac turbationem induceret.

Quæres, quinam ſint caſus in quibus ceſſat 25.
obligatio legis humanæ?

Reſpondeo obligationem legis humanæ ceſſare primò, ſi ejus obſervatio reddatur nociva. Secundò, ſi ejus obſervatio fiat incompoſſibilis cum lege naturali, vel divina. Tertiò, ſi ratione ſubjecti, vel alicujus circunſtantiæ particularis, lex fiat obſervatu moraliter impoſſibilis. Demum quando ceſſat tota & integra ratio propter quam lex fuit lata, eo ipſo ceſſat legis obligatio, ut docent Cajetanus, Navarrus, Henriquez & alii, quamvis Suarez lib. 6. de legibus cap. 9. oppoſitum doceat, licèt enim fateatur, quod quâdo leges præcipiunt actus de ſe indifferentes, ut ferre aut non ferre arma, exportare aut non exportare triticum, & ſimilia, ceſſent, deficiente fine adæquato ad quem leges illæ ordinantur; contendit tamen, quod quando lex præcipit actum de ſe bonum, non ceſſat, deficiente fine extrinſeco quem legiſlator intendit, quia, inquit, bonitas intrinſeca, quâ pollet, eſt finis proximus & intrinſecus legis.

Oppoſita tamen ſententia videtur probabilior, 26.

quia nimirum lex non obligat, nisi juxta voluntatem Legislatoris à quo fertur; neque continuat obligationem, nisi perseverante moraliter eadem voluntate: Atqui cessante totâ & integrâ ratione propter quam legem tulit, non perseverat moraliter voluntas obligandi: Ergo cessante totâ illâ ratione, lex non ampliùs obligat. Major patet, Minor probatur, quia Legislator non habuit voluntatem obligandi, nisi dependenter ab illa ratione, & propter illam; sive actus alioquin habeat intrinsecam bonitatem, sive non: At cessante ratione motivâ, vel causâ finali propter quam aliquid volumus, definimus illud velle, cùm impossibile sit stare actum voluntatis, sublato ejus objecto formali: Ergo cessante totâ & integrâ ratione propter quam Legislator legem tulit, & voluit eâ obligare, cessat quoque voluntas obligandi.

27. Confirmatur: Si lex præcipiat jejunium semel in hebdomada, ad Deum placandum, propter aliquam necessitatem publicam, cessante publicâ necessitate, cessat obligatio jejunii, quamvis citra illam necessitatem, jejunium sit actus virtutis, habens bonitatem & honestatem intrinsecam temperantiæ: Ergo quamvis lex præcipiat actum intrinsecè bonum, si tamen cesset causa adæquata legis, seu tota ratio motiva propter quam fuit lata, cessat ejus obligatio.

28. Dixi cessante *causâ adæquatâ*, quia si lex lata fuit ob plures causas, cessante unâ, modò non cessent aliæ propter quas lata est, non cessat obligatio legis. Sicut quia lex baptismi lata est non solùm ad tollendum originale, sed etiam ad consignandum hominem Christianæ Religioni, eumque à cæteris sectis distinguendum, & reddendum idoneum & capacem ad reliqua sacramenta suscipienda; tametsi prima causa cessaret, & peccatum originale, per sanctificationem in utero matris, esset sublatum, nihilominus adhuc lex baptismi, propter alias causas propter quas lata est, obligaret.

DISPVTATIO XI.

De lege Divina veteri.

Ad quæstionem 98. D. Thomæ, usque ad 106.

HActenus de lege humana fusè disseruimus, nunc agendum nobis est de lege Divina positiva, cujus necessitatem demonstrat S. Thomas suprà quæst. 91. art. 4. ubi quatuor assignat rationes, cur lex Divina, ultra naturalem & humanam necessaria fuerit. » Primò, inquit, quia per legem dirigitur homo » ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. » Et siquidem homo ordinaretur tantùm ad fi- » nem qui non excederet proportionem natura- » lis facultatis hominis, non oporteret quod ho- » mo haberet aliquid directivum ex parte ratio- » nis, supra legem naturalem, & supra legem hu- » manitus positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia » homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, » quæ excedit proportionem naturalis facultatis » humanæ; ideò necessarium fuit ut supra legem » naturalem & humanam, dirigeretur etiam ad » suum finem, lege divinitùs datâ. Secundò, quia » propter incertitudinem humani judicij, præ- » cipuè de rebus contingentibus & particulari- » bus, contingit de actibus humanis diversorum » esse diversa judicia, ex quibus etiam diversæ & » contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum, & quid vitandum, necessarium fuit » ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitùs datam, de qua constat quod non potest » errare. Tertiò, quia de his potest homo legem » facere, de quibus potest judicare: judicium » autem hominis esse non potest de interioribus » motibus, qui latent, sed solùm de exterioribus » actibus qui apparent; & tamen ad perfectio- » nem virtutis requiritur, ut in utrisque actibus » homo rectus existat; & ideò lex humana non » potuit cohibere & ordinare sufficienter inte- » riores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc » superveniret lex Divina. Quartò, quia lex hu- » mana non potest omnia quæ malè fiunt punire, » vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia » mala, sequeretur quod etiam multa bona tol- » lerentur, & impediretur utilitas boni commu- » nis, quod est necessarium ad conversationem » humanam: ut ergo nullum malum improhibi- » tum & impunitum remaneat, necessarium fuit » supervenire legem divinam, per quam om- » nia peccata prohibentur. »

Licèt verò lex divina variè dividi possit, communis tamen ejus divisio est in veterem, quæ à tempore Mosis, usque ad Christi passionem & mortem, inter Israëlitas viguit; & novam, quæ à Christo data & instituta, usque ad consummationem sæculi perseverabit. De utraque sigillatim & breviter differendum, & primò de lege veteri, quæ legis novæ & Evangelicæ typus & figura fuit. Unde sit

ARTICVLVS I.

Vtrum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

AVgustinus cap. 1. & 46. libri de hæresibus refert Manichæos & Marcionistas, cùm duo summa principia invexissent, unum bonorum, alterum verò malorum, credidisse legem veterem malam esse, & à malo principio conditam; novam verò à bono profectam, subindeque optimam ac perfectam. Ut hic error refellatur, & veritas Catholica stabiliatur.

1. Dico primò, legem veterem fuisse bonam, & sanctam.

Probatur, quia Deus fuit legis illius Author, ut ostendemus articulo sequenti: Ergo non potuit esse nisi bona & sancta, sicut ipse bonus & sanctus est. Unde Apostolus ad Roman. 7. *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & justum, & bonum.* Ubi mandatum legis Mosaïcæ dicitur sanctum, propter præcepta ceremonialia; justum, propter judicialia; bonum, propter moralia, ut notat D. Thomas hîc quæst. 99. art. 4. Conclusio magis patebit solutione objectionum, & explicatione locorum Scripturæ, quibus legem illam malam fuisse insinuari videtur.

2. Objicitur ergo primò: Ezechielis 20. dicitur: *Dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent*: Sed lex non dicitur bona, nisi pro-

pter bonitatem præceptorum quæ continet: Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Reſpondet S. Thomas hîc art. 1 ad 1. quod *Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur, cùm tamen per huiuſmodi ſe peccatores oſtenderent, unde ſignanter dicitur, Et judicia in quibus non vivent, id eſt per quæ vitam gratiæ obtinere non poſſunt.*

4. Secundò reſponderi poteſt, per illa præcepta non bona Ezechiel. 20. non intelligi legem Moſaïcam, ſed præcepta hominum non bona, & judicia iniqua, & ſuperſtitiones ab illis introductas: quæ omnia Deus dicitur dediſſe, id eſt dari permiſiſſe, in pœnam tranſgreſſionum legis ſuæ. Hunc enim eſſe verum iſtius loci ſenſum, patet ex præcedenti verſu 10. & 11. ubi Deus ſic loquitur: *Ejeci ergo eos de terra Ægypti, & eduxi eos in deſertum. Et dedi eis præcepta mea, & judicia mea oſtendi eis, quæ faciens homo vivet in eis. Inſuper & ſabbatha mea dedi eis, &c.* Ubi per *ſabbata* intelligit præcepta cæremonialia, & per *judicia*, præcepta judicialia. Tum addit verſu 3. *Et irritaverunt me domus Iſraël in deſerto, in præceptis meis non ambulaverunt, & judicia mea projecerunt, quæ faciens homo, vivet in eis; & ſabbatha mea violaverunt vehementer, &c.* Ac denique ſubjungit verſu 25 & 26. ſe in pœnam harum tranſgreſſionum dediſſe eis, id eſt, permiſiſſe dari, præcepta non bona, &c. alia ſcilicet à præcedentibus, neque à Deo, ſed ab hominibus impoſita. *Ergo & ego dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent, &c.*

5. Objicitur ſecundò: Ad bonitatem legis pertinet, ut communi ſaluti proficiat: Sed lex vetus non fuit ſalutifera, ſed magis mortifera & nociva; dicit enim Apoſtolus ad Romanos 7. *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam ſine lege aliquando; ſed cùm veniſſet mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus ſum.* Et 2. ad Corinth. 3. *Littera occidit, Spiritus autem vivificat*, ubi nomine litteræ, legem intelligit. Item ad Roman. 5. dicitur: *Lex ſubintravit, ut abundaret delictum:* Ergo lex vetus non fuit bona.

6. Reſpondeo cum S. Thoma hîc art. 1. ad 2. *quod lex dicitur occidiſſe, non quidem effectivè, ſed occaſionaliter ex ſua imperfectione, inquantum ſcilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere poſſent quod mandabat, vel vitare quod vetabat, & ſic occaſio iſta non erat data, ſed ſumpta ab hominibus; unde & Apoſtolus ibidem dicit: Occaſione acceptâ peccatum per mandatum ſeduxit me, & per illud occidit. Ex hac etiam ratione dicitur, quod lex ſubintravit, ut abundaret delictum, ut ly ut teneatur conſecutivè, non cauſaliter, inquantum ſcilicet homines accipientes occaſionem à lege, abundantiùs peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum poſt legis prohibitionem; tum etiam quia concupiſcentia crevit, magis enim concupiſcimus quod nobis prohibetur.*

7. Similia docent SS. Patres: Auguſtinus enim de ſpiritu & littera cap. 4. quærens cur lex vetus dicatur à Paulo occidere? Reſpondet, legem dici occidere, quòd Spiritûs vitam, id eſt gratiam, vi ſuâ largiri nequiret, & concupiſcentiam prohibendo augeret. *Doctrina (inquit) quâ mandatum accipimus, littera eſt occidens, niſi adſit vivificans Spiritus, ubi Sanctus non adjuvat Spiritus, inſpirans pro concupiſcentia mala, concupiſcentiam bonam, id eſt charitatem. Lex illa, quamvis bona, auget prohibendo deſiderium malum ſicut aquæ impetus vehementior fit obice oppoſito; neſcio enim, quomodo hoc ipſum quod concupiſcitur, fit jucundius, cùm vetatur.* Et Chryſoſtomus homil. 12. in Epiſt. ad Romanos: *Cùm quidpiam concupiſcimus, deinde prohibemur, concupiſcentiæ flamma magis attollitur.* Subdit ibidem, hanc concupiſcentiæ irritationem, non eſſe vertendam vitio legi, ſed homini. *Lex (inquit) prohibuit, ut te ab eo abducas, peccatum verò, id eſt ſegnities tua, & mens mala, bono in contrarium uſa eſt; verùm non id medici crimen, ſed ægroti, qui quod accepit medicamentum, eo non rectè uſus eſt; non enim ob id legem Deus dedit, ut concupiſcentiam accenderet, ſed ut reſtingueret, &c.*

Objicitur tertiò: Ad Hebræos 8. dicitur vetus teſtamentum culpâ non vacaſſe: *Si prius (teſtamentum) culpâ vacaſſet, non utique ſecundi locus inquireretur:* Ergo ex Apoſtolo lex vetus mala fuit & culpabilis.

Reſpondeo primò, culpam eo loco non ſumi pro peccato, ſed pro imperfectione, defectu, & infirmitate; ideoque quando Apoſtolus dixit, prius teſtamentum culpâ non vacaſſe, tantùm voluit ipſum teſtamentum imperfectum fuiſſe, & habuiſſe aliquem defectum, eò quòd gratiam non conferret, ad perfectum non adduceret, & ad æternam ſalutem immediatè ſuos obſervatores non eveheret.

Reſpondeo ſecundò, ſi nomen culpæ pro reatu peccati ſumatur, ſenſus Apoſtoli eſt, ſi vetus teſtamentum culpâ vacaſſet, id eſt inculpabiles feciſſet obſervatores ſuos, nunquam ſecundo locus relinqueretur, ut exponunt Ambroſius, & D. Thomas ibidem, & Chryſoſtomus homil. 14. in Epiſt. ad Hebræos. Itaque non dicit Apoſtolus, legem veterem non vacaſſe culpâ in ſeipſa, ſed non vacaſſe culpâ in ſuis ſubditis qui eam ſæpe tranſgrediebantur, quibuſve gratiam vi ſuâ non dabat ad non tranſgrediendum, neque culpam tranſgreſſionis abolebat vi ſuâ, & ex propriis. Propter quod etiam cap. 7. ejuſdem Epiſtolæ ad Hebræos, ait Paulus, vetus illud mandatum, propter infirmitatem ejus & inutilitatem, id eſt inefficaciam, reprobatum fuiſſe.

Objicitur quartò: Lex ut ſit juſta & bona, debet eſſe poſſibilis ad obſervandum, & ſecundùm naturam, & ſecundùm humanam conſuetudinem, ut ſuprà ex Iſidoro vidimus: Sed hoc non habuit lex vetus, ut conſtat ex illo Petri Act. 15. *Quid tentatis imponere jugum ſuper cervicem Diſcipulorum, quod neque nos, neque patres noſtri portare potuimus?* Ergo lex vetus non fuit juſta & bona.

Reſpondeo, conceſſâ Majori, negando Minorem, lex enim Moſaïca fuit quidem difficilis, non tamen impoſſibilis; Dei enim gratia Judæis non defuit, quâ illam adimplere poſſent, tametſi gratiam non daret lex ex propriis, ſed ex meritis Chriſti venturi conferret. Erat autem difficilis, ſi conferatur cum lege Evangelica, quæ eſt facilior; quia nimirum lex Moſaïca data fuit Judæis, qui erant in ſtatu ſervorum; lex Evangelica data eſt Chriſtianis, qui ſunt in ſtatu filiorum: ſervorum autem conditio difficilior eſt quàm filiorum.

Objicitur quintò: Lex illa mala eſt, quæ præcipit aut permittit aliqua mala, & à recta ratione aliena: Sed talis erat lex vetus, præcipiebat enim vel ſaltem permittebat Levit. 19. odium inimicorum; unde Chriſtus Matth. 5. dicebat Diſcipu-

lis ſuis : *Audiſtis quia dictum eſt : Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum : Ego autem dico vobis, diligite inimicos veſtros.* Item Deuteron. 21. permittitur uxorum pluralitas, his verbis : *Si habuerit homo plures uxores, &c.* & cap. 23. permittitur uſura circa alienigenas, & libellus repudij cap. 24. Quæ omnia repugnant legi naturali & rectæ rationi, ideòque fuerunt per Chriſtum ſublata.

14. Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, & ad primam illius probationem dico, falsò ſupponi odium inimicorum, præcipi Levitici 19. Ibi enim ſic dicitur : *Non quæres ultionem, nec memor eris injuriæ Civium tuorum.* Ad id verò quod dicitur Matth. 5. varij varia reſpondent. Quidam enim affirmant, licitum fuiſſe apud Judæos odio proſequi inimicos legales, ut Hethæos, Amorrhæos, Philiſtinos, & reliquos, cum quibus nunquam ex lege paciſci poterant, non tamen privatos & particulares. Alii docent, hæc verba fuiſſe permiſſiva : quatenus Judæis aliqua, quæ cum lege naturæ pugnabant, ad duritiam cordis permittebantur. Alii probabiliùs dicunt, hæc verba Matth. 5. *Audiſtis quia dictum eſt antiquis*, &c. tantùm arguere interpretationem quorumdam Rabinorum deductam ex ijs Scripturæ locis in quibus habetur, *Diliges amicum tuum*, ex quo per falſam illationem à contrarijs inferebant : *Ergo odio habendus eſt inimicus.* In hac autem illatione fallebantur, tum quia vox Hebraïca, לרעך *Lereacha*, quæ habetur Levit. 19. verſ. 18. ſignificat ſodalem, familiarem, ſocium ; unde notat Mercerus in Theſauro Pagnini, quod in novo Teſtamento vertitur πλησιος, proximus, qui alteri ſcilicet animo conjunctus eſt. Igitur non præcisè amicum ſignificat, ſed quemcumque proximum ; quilibet autem homo, ſive amicus, ſive inimicus, propter naturæ communitatem, eſt noſter proximus. Tum etiam, quia cùm odium inimici ſit intrinſecè malum, pugnetque cum illo legis naturæ principio : *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, & lex naturalis per legem à Moyſe ſcriptam non eſſet abrogata, eorum Rabinorum illatio & interpretatio non poterat non eſſe falſa, & à vero ſcripturæ ſenſu penitùs aliena.

Ad ſecundam probationem dicendum, Deum in veteri lege diſpenſaſſe cum Judæis, ut plures haberent uxores, & ut per libellum repudij poſſent uxores dimittere, & alias ducere. De quo fusè in Tractatu de matrimonio diſp. 1. & 5.

Ad tertiam reſpondent aliqui, Deum tanquam ſupremum Dominum omnium bonorum dediſſe Iſraëlitis jus accipiendi aliquid ſuprà ſortem ab alienigenis, ſubindeque Judæos fœnerando nullam commiſiſſe injuſtitiam. Sed meliùs reſpondetur cum D. Thoma 2. 2. quæſt. 78. art. 1. ad 2. uſuram erga alienigenas non fuiſſe approbatam, aut permiſſam in veteri lege, ſed tantùm impunè toleratam pro foro externo & non interno ; quemadmodum in Republica minora mala, ad vitanda majora, interdum impunè à Principibus & Magiſtratibus tolerantur.

15. Objicitur ſextò : Lex vetus bonorum temporalium abundantiam Judæis promittebat, ut cõſtat ex illo Deuteron. 28. *Si mandata mea obſervaveris, benedictus eris in agro, in civitate egrediens & ingrediens* : Sed rerum temporalium abundantia, periculoſa & nociva eſt ut plurimum ; *qui enim primi ſunt in divitiis, ſæpe in vitiis*, ut inquit Salvianus de providentia. Cui conſonat illud Poëtæ,

Effodiuntur opes irritamenta malorum.

Unde ab ea abhorruit Salomon, cùm petiit à Domino, *Divitias neque paupertatem dederis mihi* : Ergo lex vetus mala & nociva obſervatoribus ſuis promittebat & conferebat, ſubindeque bona non erat.

Reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem ; abundantia enim rerum temporalium, ſolùm nociva eſt, quando in divitiis tanquam in ultimo fine conquieſcimus ; ſed ſi iis cum moderatione utamur, & cor ab illis abſtrahamus, earum abundantia ad ſalutem utilis eſſe poteſt. Unde Auguſtinus de divitiis loquens, ſic ait : *ſi fuerint ſupra nos, demergent nos ; ſi fuerint infra nos, attollent nos.* 16.

§. II.

Statuitur ſecunda concluſio, & legis veteris utilitas declaratur.

DIco ſecundò, legem veterem non ſolùm fuiſſe bonam, ſed etiam utilem.

Probatur concluſio exponendo varias legis hujus utilitates. Prima eſt, quod per eam cognoſcebant homines ſe eſſe peccatores, juxta illud Apoſtoli ad Romanos 3. *Per legem cognitio peccati*, & cap. 7. *Peccatum non cognovi niſi per legem* : Hæc autem cognitio non potuit non eſſe illis valde utilis & proficua ; ſicut enim via ad recuperandam ſanitatem, eſt cognitio ſuæ infirmitatis ; ita via ad gratiam juſtificantem, eſt cognitio ſui peccati. 17.

Hinc oritur ſecunda utilitas legis, cùm enim viderent Judæi ſe eſſe peccatores, & indigere Chriſto Redemptore, cœperunt eum ſummo deſiderio expectare, ut patet ex illo Pſalmi 145. *Domine inclina cœlos tuos & deſcende.* Iſaïæ 64. *Vtinam diſrumperes cœlos, & deſcenderes.* Et iterum, *Rorate cœli deſuper & nubes pluant juſtum.* Et Cantic. 1. *Oſculetur me oſculo oris ſui.* In quæ verba, in perſona Iſraëlitarum, præclarè ait Doctor mellifluus : *Non loquatur mihi Moyſes, ſiquidem imperitioris linguæ factus eſt mihi : Ieremias neſcit loqui, quia puer eſt ; Iſaïæ labia immunda ſunt ; omnes Prophetæ lingues ſunt ; ipſe ipſe, quem loquuntur, oſculetur me oſculo oris ſui.* Hanc utilitatem breviſſimè complexus eſt D. Auguſtinus lib. de ſpiritu & littera cap. 19. cùm ait : *Lex data eſt, ut gratia quæreretur ; gratia data eſt, ut lex impleretur.*

Tertia utilitas eſt, quòd Judæi per legem Moſaïcam, non tantùm cognoſcebant ſe eſſe peccatores, & indigere gratiâ Chriſti, ut jam dictum eſt, ſed etiam paulatim diſponebantur & erudiebantur ad altiorem Chriſti doctrinam ſuſcipiendam, unde ad Galatas 3. *Lex Pædagogus noſter fuit in Chriſto.* Præſertim verò, quia talis lex proponebat illis umbras, figuras, involucra, ſub quibus Chriſtus promittebatur. Proponebat, inquam, cruenta animalium ſacrificia, ut inde aſſurgerent ad inveſtigandum cruentum ſacrificium in cruce. Proponebat circumciſionem, figuram Baptiſmi ; purificationes, figuram pœnitentiæ ; agnum Paſchalem, figuram Euchariſtiæ ; æneum ſerpentem, figuram Chriſti in cruce pendentis, & ſic de cæteris.

Quarta utilitas, Lex Moſaïca metu acerbiſſimarum pœnarum Iſraëlitas in officio continebat, & à peccato deterrebat, ſicque rigore ſuo valde proderat illis, præſertim cùm propter ſuam ruditiem & feritatem aliter in officio contineri non poſſent. Unde Hieronymus ad illud ad

Galatas 3. Lex pædagogus noſter fuit in Chriſto: *Pædagogus* (inquit) *parvulis aſſignatur, ut laſciviens refrænetur ætas, & prona in vitia corda teneantur, dum tenera in ſtudiis educatur infantia, & ad majores diſciplinas metu pœnæ coercita præparatur. Itaque & laſcivienti populo lex Moyſis adinſtar Pædagogi ſeverioris apposita eſt, ut cuſtodiret eos, & futuræ fidei præpararet.*

§. III.

Statuitur tertia concluſio, & in quo ſenſu lex Moſaïca imperfecta fuerit, breviter declaratur.

DIco tertiò, licèt lex Moſaïca fuerit bona & utilis, tamen non fuit perfecta, ſed imperfecta, non poſitivè ſed negativè & comparativè, id eſt minùs perfecta, quàm lex Evangelica.

18. Prima pars conſtat primò, ex eo quòd lex Moſaïca gratiam juſtificantem, in qua perfectio & efficacia ad æternam ſalutem conſequendam conſiſtit, non conferret: Joan. 1. *Lex per Moyſem data eſt, gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt.* Et Paulus ſæpiùs ait juſtitiam non eſſe ex lege, ſed ex fide in Chriſtum. Et ad Galat. 4. ejus Sacramenta vocat *infirma & egena elementa*, id eſt vacua gratiæ, quam tantùm ſignificabant.

19. Et ad Hebræos 7. ait: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Hanc rationem egregiè illuſtrat D. Thomas hîc art. 1. ubi ſic diſcurrit: *Perfecta bonitas eſt in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid eſt tale, quod per ſe eſt ſufficiens inducere ad finem; imperfectum autem bonum eſt, quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen ſufficit ad hoc quod ad finem perducat: ſicut medicina perfectè bona eſt, quæ hominem ſanat; imperfecta autem eſt, quæ hominem adjuvat, ſed tamen non ſanare poteſt. Eſt autem ſciendum, quod eſt alius finis legis humanæ, & alius legis divinæ: Legis enim humanæ finis, eſt temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantùm ad illa mala quæ poſſunt perturbare pacificum ſtatum civitatis; finis autem legis divinæ eſt perducere hominem ad finem fœlicitatis æternæ, qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, & non ſolùm per actus exteriores, ſed etiam per interiores; & ideò illud quod ſufficit ad perfectionem legis humanæ (ut ſcilicet peccata prohibeat, & pœnam apponat) non ſufficit ad perfectionem legis divinæ, ſed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem fœlicitatis æternæ, quod quidem fieri non poteſt, niſi per gratiam Spiritus Sancti, per quam diffunditur Charitas in cordibus noſtris, quæ legem adimplet; Gratia enim Dei, vita æterna, ut dicitur Roman. 6. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reſervabatur enim hoc Chriſto, quia dicitur Joan. 1. Lex per Moyſem data eſt; gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt; & inde eſt quod lex vetus bona quidem eſt, ſed imperfecta, ſecundùm illud Hebr. 7. Nihil ad perfectum adduxit lex.*

20. Secunda etiam pars concluſionis ab eodem S. Doctore ſuprà quæſt. 91. art. 5. in corp. ſic declaratur & probatur: *Attenditur perfectio & imperfectio legis, ſecundùm tria quæ ad legem pertinent. Primò enim ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune ſicut ad finem. Quod quidem poteſt eſſe duplex, ſcilicet bonum ſenſibile & terrenum; & ad tale bonum ordinabatur directè lex vetus, unde ſtatim Exodi 3. in principio legis invitatur populus ad Regnum terrenum Chananeorum. Et iterum bonum intelligibile & cœleſte, & ad hoc ordinat lex nova; unde ſtatim Chriſtus ad Regnum cœlorum in ſuæ prædicationis principio invitavit, dicens Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum, Matth. 4. Et ideò Auguſtinus dicit 4. contra Fauſtum, quod temporalium rerum promiſſiones in Teſtamento veteri continentur, & ideò vetus appellatur, ſed æternæ vitæ promiſſio ad novum pertinet Teſtamentum. Secundò ad legem pertinet dirigere humanos actus ſecundùm ordinem juſtitiæ, in quo etiam ſuperabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, ſecundùm illud Matth. 5. Niſi abundaverit juſtitia veſtra pluſquam Scribarum & Phariſæorum, non intrabitis in regnum cœlorum, & ideò dicitur, quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad obſervantias mandatorum, & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum: Lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus noſtris infunditur per gratiam Chriſti, quæ in lege nova confertur, ſed in lege veteri figurabatur; & ideò dicit Auguſtinus contra Adamantium Manichæi Diſcipulum, quod brevis differentia legis & Evangelij, timor & amor.*

Plura alia ſunt in quibus lex nova veterem ſuperat, & lex Moſaïca Evangelicæ inferior eſt. In primis enim lex Moſaïca fuit imperfectior Evangelicâ, ex parte cauſæ efficientis, nam licèt utraque Deum Authorem habuerit, tamen lex vetus per Moyſem, nova per Chriſtum Deum & hominem data eſt; juxta illud Joan. 1. *Lex per Moyſem data eſt, gratia & veritas per Jeſum Chriſtum facta eſt.* 21.

Secundò fuit etiam imperfectior lex Moſaïca, ex parte eorum quibus tradita fuit; nam lex nova lata eſt pro omnibus hominibus, & orbe univerſo, juxta illud Chriſti Matth. ultimo. *Euntes docete omnes gentes, &c.* At Moſaïca ſoli populo Judæorum lata eſt, ut docet D. Thomas hîc quæſt. 98. art. 4. & patet ex ejus procœmio Exodi 20. *Ego ſum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Ægypti, &c.* 22.

Tertiò lex Moſaïca fuit imperfectior ratione durationis, nam lata fuit ad tempus, uſque ad Chriſti adventum, juxta illud Apoſtoli ad Galat. 3. *Lex propter tranſgreſſionem poſita eſt, donec veniret ſemen*: Id eſt lex Moyſis lata eſt, ut tranſgreſſiones & peccata cohiberet, donec Chriſtus Abrahæ ſemen veniret. Lex autem Evangelica, in perpetuum, uſque ad mundi conſummationem, duratura eſt, juxta illud Chriſti Matth. 26. *Hic eſt Calix ſanguinis mei, novi & æterni Teſtamenti.* Ubi novum Teſtamentum, æternum appellatur, quia nullo unquam tempore antiquabitur, nullumque Teſtamentum illi ſuccedet, ut docet Anſelmus ad cap. 13. Epiſtolæ ad Hebræos. Vel Teſtamentum æternum dicitur, eò quòd gratiæ charitatis, & gloriæ Teſtamentum ſit, quæ tria ſempiterna ſunt. Unde Cajetanus ad Hebræos 8. *Teſtamentum* (inquit) *novum, manet in æternum, æterna enim eſt gratia, quæ hîc inchoatur, & in patria conſummatur, ſemper novos reddens eos in quibus eſt.* 23.

Quartò, lex Moſaïca fuit etiam imperfectior ratione materiæ, nam ultra præcepta moralia juris naturalis, continebat alia plurima ceremonialia & judicialia, quæ difficillimum erat obſervare. Propter quod Petrus Act. 15. dicebat: *Quid* 24.

tentatis imponere jugum ſuper cervices Diſcipulorum, quod neque Patres noſtri neque nos portare potuimus? Lex autem Evangelica pauca habet, præter moralia, vi legis naturalis neceſſaria. Unde Auguſtinus Epiſt. 118. *Levi jugo ſuo Chriſtus nos ſubdidit, & ſarcina levi. Sacramentis numero pauciſſimis, obſervatu facillimis, ſignificatione præſtantiſſimis, ſocietatem novi populi colligavit.* Nec obſtat quod in lege Evangelica ſint aliqua præcepta difficilia, ut præceptum de unitate & indiſſolubilitate matrimonij, de neceſſitate confeſſionis, & ſimilia; illa enim propter abundantiam gratiæ, quæ à Chriſto in lege nova confertur, redduntur facilia, juxta illud Iſaïæ 10. *In die illa auferetur onus ejus de humero tuo, & jugum ejus de collo tuo, & computreſcet jugum à facie olei.*

25. Quintò lex Moſaïca fuit imperfectior ex parte modi quo data eſt, fuit enim deſcripta in lapidibus, miniſterio Angelorum. At lex nova fuit ſcripta in cordibus & mentibus hominum, per ipſum Dei hominis verbum, cooperante Spiritu ſancto, per abundantiam gratiæ & illuminationis. De quo fuſiùs diſp. ſequenti art. 2.

ARTICVLVS II.

An lex vetus fuerit à Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit?

26. SIcut Manichæi, ut ſuprà diximus, negarunt legem Moſaïcam fuiſſe bonam, ſic etiam conſequenter affirmarunt, non à Deo, ſed à Diabolo datam eſſe, ut refert Auguſtinus in lib. de hæreſibus cap. 46. ubi ponit hoc eorum dogma: *Deum, qui legem per Moyſem dedit, & in Hebræis Prophetis locutus eſt, non eſſe verum Deum, ſed unum ex principibus tenebrarum.* Similiter Ptolomæus apud Epiphanium hæreſi 33. aſſerebat Moſaïcam legem datam fuiſſe à tribus, quorum nullus eſſet verus Deus, nempe partim à mundi opifice, quem Deum eſſe nolebat, ſed numen quoddam ſecundarium; partim à Moyſe, & partim à ſenioribus populi Judaïci.

27. Ex Catholicis verò Origenes homil. 16. in Numer. Hieronymus in cap. 19. Matthæi, circa illa verba: *Ad duritiem cordis veſtri permiſit vobis Moyſes*, Hugo Cardinalis, & Beda ibidem, exiſtimant, legem Moſaïcam, comprehenſam in Exodo, Levitico, Numeris, & Deuteronomio, eſſe quidem majori ex parte à Deo ipſo traditam; veruntamen aliqua ejus præcepta fuiſſe lata à Moïſe, ex propria ejus authoritate, proprioque arbitrio; cujuſmodi fuiſſe putant legem de libello repudij. Item Alphonſus Salmeron diſp. 61. & 62. in Acta Apoſtolorum, docet legem Moſaïcam, quâ parte continet præcepta ceremonialia & judicialia, non habere authorem Deum, ſed Moyſem, qui ejus non ſolùm promulgator, quoad hanc partem, ſed & propriè author fuerit.

Demum aliqui SS. Patres, quos refert Baradas lib. 1. de prærogativis novi teſtamenti cap. 15. cenſent legem Moſaïcam non fuiſſe datam à Deo Moyſi, miniſterio Angelorum, ſed ab ipſo Verbo Divino, in aëreo corpore viſo, Moyſi immediatè traditam. Quod etiam innuere videtur Eccleſia in una ex ſeptem Antiphonis, quas ante natale Domini cantat in veſperis, in qua ſic ait: *O Adonai, & dux domûs Iſrael, qui Moyſi in igne flammæ rubi apparuiſti, & ei in Sina legem dediſti, veni ad redimendum nos in brachio extento.* Ut hæreticorum error refellatur, & vera ac communis ſententia declaretur, ſit

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur, & oſtenditur legem veterem fuiſſe à Deo datam, & omnia illius præcepta fuiſſe à Deo inſtituta.

DIco primò, legem veterem fuiſſe datam à Deo.

Concluſio eſt certa de fide, ac definita in Tridentino ſeſſ. 4. decreto de Canonicis ſcripturis, ubi ſic dicitur: *Omnes libros tam veteris quàm novi teſtamenti... cum utriuſque unus Deus ſit auctor, Eccleſia Catholica, pari pietatis affectu ac reverentiâ, ſuſcipit & veneratur.* Colligitur etiam apertè ex Scriptura, nam Chriſtus Matth. 15. loquens de lege Moſaïca, appellat eam mandatum Dei, cùm ait: *Irritum feciſtis mandatum Dei, propter Traditiones veſtras.* Et Apoſtolus ſæpe affirmat, Patrem Chriſti fuiſſe authorem veteris teſtamenti, ut ad Romanos 1. & Hebræos 1. 28.

Ratio etiam ſuffragatur, nam ut diſcurrit D. Thomas hîc art. 2. Ejuſdem eſt proponere finem, & diſponere media ad finem: Sed lex Evangelica eſt finis legis Moſaïcæ, juxta illud Apoſtoli ad Rom. 10. *Finis legis Chriſtus*: Ergo idem Deus, qui eſt author legis Evangelicæ, eſt etiam author legis Moſaïcæ. 29.

Dices: Opera Dei ſunt perfecta, ut dicitur Deuteron. 32. At lex Moſaïca non eſt perfecta, ut articulo præcedenti diximus: Ergo Deus non eſt author illius. 30.

Reſpondeo quod licèt lex Moſaïca non ſit abſolutè perfecta, quia deeſt illi aliquid quod habet lex Evangelica, nempe virtus & efficacia juſtificandi, & perducendi ad regnum cœlorum, eſt tamen perfecta in ſuo genere; quia cùm ex ſuo genere debeat eſſe umbra ſeu figura legis Evangelicæ, in eo genere nihil illi deeſt. Ita D. Thomas hîc art. 2. ad 1. ubi ſic ait: *Nihil prohibet aliquid non eſſe perfectum ſimpliciter, quod tamen eſt perfectum ſecundùm tempus; ſicut dicitur aliquis puer perfectus, non ſimpliciter, ſed ſecundùm temporis conditionem: ita etiam præcepta quæ pueris dantur, ſunt quidem perfecta ſecundùm conditionem eorum quibus dantur, etſi non ſint perfecta ſimpliciter; & talia fuerunt præcepta legis, unde Apoſtolus dicit ad Galat. 3. Lex pædagogus noſter fuit in Chriſto.*

Dico ſecundò, omnia mandata, quæ ſunt ſcripta in veteri lege, fuiſſe à Deo inſtituta, nec ullum à Moyſe propriâ authoritate eſſe datum.

Probatur primò ex capite 20. Exodi verſu 1. ubi lex Moſaïca incipit tradi his verbis: *Locutuſque eſt Dominus cunctos ſermones hos, Ego ſum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti, de domo ſervitutis: non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi ſculptile &c.* Deinceps verò traduntur ſub eodem tenore verborum omnia legis illius præcepta, ſive moralia, & ad Decalogum pertinentia, ſive ceremonialia, & judicialia, repetendo ſubinde, & inculcando ſæpiùs verba illa: *Hæc dicit Dominus*, aut. *Locutus eſt Dominus ad Moyſem dicens &c.* Nam cap. 21. verſu 1. ubi præcepta judicialia tradi incipiunt, Deus ſic Moyſi loquitur: *Hæc ſunt judicia quæ proponeſ eis: ſi emeris ſervum Hebræum, ſex an-* 31.

nis ſerviet tibi &c. Et cap. 25. verſu 1. in quo de præceptis ceremonialibus agitur, ſic dicitur: *Locutuſque eſt Dominus ad Moyſem dicens: Loquere filiis Iſraël, ut tollant mihi primitias.* Ex quibus patet, non eſſe admittendam diſtinctionem illam Salmeronis in præcepta Decalogi, & in præcepta ceremonialia, quòd illa fuerint immediatè à Deo tradita, authoritate, ut ipſe loquitur, ſuppoſiti & virtutis; iſta verò immediatione tantùm virtutis, inſpirando ſcilicet Moyſi quæ vellet immediatè ab ipſo conſtitui authoritate ſibi à Deo data; hæc enim diſtinctio nullum habet fundamentum in Scriptura, quæ locis relatis ſignificat, omnia illa præcepta ſimili modo fuiſſe ab ipſo Deo lata & Moyſi tradita, ut ea promulgaret.

32. Probatur ſecundò concluſio: Si aliquod præceptum legis fuiſſet à Moyſe propriâ authoritate datum, maximè præceptum de libello repudij: Sed ne quidem tale præceptum fuit à Moyſe propriâ authoritate datum: Ergo omnia mandata veteris legis fuerunt à Deo inſtituta, nec ullum à Moyſe propriâ authoritate datum fuit. Major eſt præcipuum fundamentum adverſæ ſententiæ, Minor verò probatur ex eo quod per libellum repudij dabatur facultas diſſolvendi prius matrimonium, ut oſtendemus in Tractatu de matrimonio diſp. 5. art. 2. At nullus hominum propriâ authoritate poteſt dare talem facultatem, juxta illud Chriſti in Evangelio Matth. 19. *Quod Deus conjunxit, homo non ſeparet:* Ergo præceptum de libello repudij fuit à Deo inſtitutum, non verò à Moyſe propriâ authoritate datum.

33. Dices, Lex vetus vocatur lex Moyſis, Lucæ 2. Malach. 4. aliiſque locis; & ipſe Moyſes non promulgator ſolùm, verùm etiam legiſlator fuiſſe dicitur à Clemente Romano, aliiſque Patribus: Ergo aliqua hujus legis præcepta à Moyſe propriâ authoritate fuere tradita.

Reſpondeo iis locis quibus lex vetus, Moyſis lex appellatur, vocari etiam legem Domini, aut apertè ſignificari fuiſſe traditam à Deo. Nam Lucæ 2. ſic dicitur: *Poſtquam impleti ſunt dies purgationis ejus, ſecundùm legem Moyſi, tulerunt illum in Ieruſalem, ut ſiſterent eum Domino, ſicut ſcriptum eſt in lege Domini:* ad ſignificandum ſcilicet, eandem eſſe legem Domini ut authoris, & Moyſis ut promulgatoris: qui eadem de cauſa legiſlator vocatur à Clemente Romano, aliiſque Patribus. Et Malach. 4. Deus ſic loquitur: *Mementote legis Moyſi ſervi mei, quam mandavi ei in Horeb, ad omnem Iſraël, præcepta & judicia.*

34. Advertè autem, quod quando dicimus, legem Moſaïcam eſſe verè divinam, & non hominum, ſed Dei ipſius authoritate immediatè latam, loquimur de lege contenta libris Moſis, ab Exodo ad Deuteronomium incluſivè; neque enim negamus, alias quaſdam obſervationes & leges fuiſſe poſtea humanâ authoritate additas, de celebrando quot annis feſto Phurim Eſther 9. & de feſto Scenopegiæ 2. Machab. 1. & ſimilibus.

§. II.

Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo, lex Moſaïca data fuerit, breviter declaratur.

35. DIco tertiò, lex vetus data eſt in monte Sinaï. Patet ex illo Levitici 26. *Hæc ſunt judicia atque præcepta, & leges, quas dedit Dominus inter ſe & filios Iſraël in monte Sinaï, per manum Moyſi.* Nec obſtat quod Deuteron. cap. 1. 4. & 5. & lib. 3. Regum cap. 8. & Malach. 4. alibique ſæpiùs dicitur, legem veterem fuiſſe datam in monte Horeb. Hanc enim diſſenſionem bene componit D. Hieronymus in locis Hebraïcis, verbo *Horeb*, dicens eundem montem duplici nomine fuiſſe nuncupatum, & nunc Sina, nunc Horeb appellatum. Addunt aliqui, veriſimile eſſe, nomen Sinaï fuiſſe nomen quaſi appellativum illius montis, à vicino deſerto, quod vocabatur ſolitudo Sinaï: nomen autem Horeb, fuiſſe proprium, & præcipuum, magiſque excelſam partem illius ſignificaſſe, à qua mons totus vocatus ſit mons Horeb, & mons Dei.

Dico quartò, lex vetus fuit à Deo tradita Moyſi per Angelos, & ab eodem promulgata.

36. Patet ex Scriptura, nam S. Stephanus Act. 7. de Moyſe ſic ait: *Hic eſt qui fuit in Eccleſia in ſolitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina, & cum Patribus noſtris, qui accepit verba vitæ dare nobis.* Et ad Galat. 3. Apoſtolus dicit: *Quid igitur lex? Propter tranſgreſſiones poſita eſt, & ordinata per Angelos in manu mediatoris,* Moyſis ſcilicet, qui de ſeipſo ait Deuter. 5. *Ego ſequeſter & medius fui inter Dominum & vos in tempore illo, ut annunciarem vobis verba ejus.* Et ad Hebræos 2. *Si enim qui per Angelos dictus eſt ſermo &c.* Ubi per ſermonem illum intelligit legem Moſaïcam, ut patet ex verbis ſequentibus: comparat enim illam cum lege Evangelica, & ſignificat hanc eſſe differentiam inter legem veterem & novam, quod vetus tanquam lex ſervitutis tradita fuerit per Angelos, qui Dei ſervi & miniſtri ſunt; lex autem nova, quia lex eſt gratiæ, tradita ſit per ipſum Dei filium.

37. Favent etiam SS. Patres, præſertim Dionyſius lib. de cœleſti Hierarchia cap. 4. ubi hæc ſcribit: *Has divinas viſiones, Patres noſtri perceperunt, per medias cœleſtes virtutes. An non & ſacram legiſlationem, eloquiorum traditio, velut per ſe quidem dicit ex Deo Moyſi donatam, ut etiam verè nos doceat, divinos eam eſſe & ſacros characteres? Docet autem ſapienter & hoc Theologia, per Angelos eum in nos provenire tanquam divino legali ordine, illud legaliter ponente, hoc eſt, per prima, ſecunda in divinum reduci.*

38. Non deeſt etiam ratio ſeu congruentia, quam aſſignat D. Thomas hîc art. 3. Lex enim vetus erat imperfecta, & quaſi diſpoſitio quædam ad legem novam: Ergo conveniens fuit, ut nova daretur à Chriſto Domino, vetus autem à miniſtris. Sic enim fit in artibus ordinatis, ut ſupremus artifex per ſuos miniſtros diſponat ea quæ neceſſaria ſunt ad opus, ipſe verò ultimam perfectionem adhibeat.

39. Nec obeſt, quod ille qui loquebatur Moyſi dicebat: *Ego ſum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti.* Hoc enim dicebat, non in perſona propria, ſed in perſona Dei, quem repræſentabat. Unde Gregorius magnus in præfatione libri Job cap. 2. *Angelus qui Moyſi apparuiſſe ſcribitur, modò Angelus, modò Dominus memoratur: Angelus propter hoc quod exteriùs loquendo ſerviebat; Dominus autem dicitur, quia interiùs præſidens loquendi efficaciam miniſtrabat. Cùm ergo loquens, ab interiori regitur, & per obſequium Angelus, & per inſpirationem Dominus ominatur.*

Michaëlem autem perſonam Dei tunc geſſiſſe, cùm lex lata eſt, multiſque Angelorum millibus

ſtipatum, in montem Sinaï veniſſe, Pantaleo Diaconus docet apud Surium in encomio D. Michaëlis : *Michaël* (inquit) *Angelorum ductor longè maximus, & excellentiſſimus miniſter divinæ legis, quæ data fuit in monte Sina &c.*

Plura verò mirabilia & terribilia in eo monte
40. contigerunt, cùm Decalogi lex per illum promulgata eſt. Nam totus mons ardebat igne. Totus fumabat, quia ex igne, tanquam ex fornace, aſcendebat fumus. Nubes denſiſſima montem operiebat. Audiebantur tonitrua, micabant fulgura, & clangor tubæ ſeu buccinæ perſtrepebat. Tum demum Angelus, tubali & horribili voce, Decalogum proclamabat, ut poſſet exaudiri à toto populo circunſtante, id eſt, à tribus hominum millionibus, qui tunc aderant in circuitu montis.

Porro qualis fuerit illa buccina diſputant Inter-
41. pretes. Judæi fabulantur fuiſſe cornu illius arietis, qui ab Abrahamo pro Iſaac fuit immolatus, Geneſ. 22. Alij verò communiter æſtimant, tubam illam fuiſſe æream, non corneam ; & Angelum per colliſionem aëris edidiſſe talem ſonum, qualis ab inflata buccina, vel tuba prodire ſolet.

Sed quidquid ſit de hoc, notandum eſt, duplicem fuiſſe ſonum illius tubæ ſeu buccinæ. Unum confuſum, quo populus Judaïcus evocabatur ex remotioribus caſtrorum partibus, ut veniret ad radicem montis in circuitu, & ibi legem Decalogi paulò poſt promulgandam audiret. Alterum diſtinctum & articulatum, quo Angelus in ipſo monte exiſtens, & Dei perſonam gerens, populo ad radicem montis jam collecto, Decalogum promulgabat.

Notandum etiam cum D. Auguſtino Epiſt.
42. 119. & Leone Papa ſerm. 1. de Pentecoſte, promulgationem legis Moyſis, figuram fuiſſe promulgationis legis Evangelicæ, & eorum quæ tunc facta ſunt. Nam primò ſicut lex Moſaïca promulgata eſt die quinquageſimo poſt Paſcha, id eſt in die Pentecoſtes, ſic etiam lex Evangelica, ut conſtat Act. 2. Secundò, ſicut illa in monte Sinaï, ita iſta in monte Sion promulgata eſt, juxta illud Iſaïæ 2. *De Sion exibit lex, & verbum Domini de Ieruſalem.* Tertiò, ſicut ibi audita ſunt tonitrua & fulgura, ita hîc *factus eſt repente de cœlo ſonus, tanquam advenientis Spiritus vehementis.* Quartò, ſicut ibi apparuit ignis & fumus; ita hîc *apparuerunt diſpertitæ linguæ tanquam ignis.* Quintò, ſicut ibi timore perculſi ſunt Judæi, ita hîc Apoſtoli. Demum ſicut ibi Angelus clangore buccinæ verba Decalogi perſtrepebat, ita hîc tuba Evangelica Apoſtolorum ore inſonuit, ejuſque ſonus in omnem terrarum orbem exivit.

ARTICVLVS III.

Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri?

TRiplicia fuerunt præcepta legis Moſaïcæ,
43. moralia, cæremonialia, & judicialia. Ita D. Thomas quæſt. 99. Et colligitur ex illo Deuteron. 5. *Loquar tibi omnia mandata mea, & cæremonias, atque judicia.* Et ex illo Pauli ad Romanos 7. *Lex quidem ſancta, & mandatum ſanctum, & juſtum, & bonum.* Ubi Apoſtolus legem veterem vocat mandatum ſanctum, propter cæremonialia; juſtum, propter judicialia; bonum, propter moralia, ut obſervat S. Doctor art. 4. quæſtionis citatæ.

Ratio etiam ſuffragatur, finis enim lege Mo-
44. ſaïcæ erat dirigere populum Judaïcum, & convenienter ordinare, tum in ijs quæ ſpectant ad rectitudinem naturalem rationis humanæ ; tum etiam in ijs quæ ad cultum divinum, & ad juſtam politiam pertinent. Ad primum data erant præcepta moralia ; ad ſecundum, cæremonialia ; ad tertium, judicialia. Et per hæc tria ſimul ſumpta homo convenienter ordinabatur circa ſeipſum, circa Deum, & circa proximum ; ac per ea, ſi bene obſervarentur, Reſpublica Judæorum in fœlici & florenti ſtatu conſervanda erat, ut Deus illis promiſerat Deuteron. 28.

Præcepta moralia (ut notat S. Thomas hîc « 45.
quæſt. 100. art. 11.) ſunt in triplici differen- «
B tia : nam quædam (inquit) ſunt communiſ- «
ſima, & adeò manifeſta, quòd ſunt quaſi fi- «
nes præceptorum ; unde in eis nullus poteſt er- «
rare ſecundùm judicium rationis. Quædam ve- «
rò ſunt magis determinata, quorum rationem «
ſtatim quilibet etiam popularis poteſt de facili «
videre ; & tamen quia in paucioribus circa hu- «
juſmodi contingit judicium humanum perverti, «
hujuſmodi editione indigent ; & hæc ſunt præ- «
cepta Decalogi : Quædam verò ſunt, quorum «
ratio non eſt adeò cuilibet manifeſta, ſed ſo- «
lùm ſapientibus. Et iſta ſunt præcepta mora- «
lia ſuperaddita Decalogo, tradita à Deo popu- «
lo per Moyſen & Aaron. Sed quia ea quæ ſunt «
C manifeſta, ſunt principia cognoſcendi ea quæ «
non ſunt manifeſta, alia præcepta moralia ſu- «
peraddita Decalogo, reducuntur ad præcepta «
Decalogi per modum cujuſdam additionis ad «
ipſa : nam in primo præcepto Decalogi pro- «
hibetur cultus alienorum Deorum ; cui ſuper- «
adduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ «
ordinantur in cultum idolorum ; ſicut habetur «
Deuteron. 18. *Non inveniatur in te qui luſtret* «
filium ſuum, aut filiam ſuam, ducens per ignem, «
nec ſit maleficus, neque incantator ; nec Pytho- «
nes conſulat, neque Divinos, nec quærat à mor- «
tuis veritatem. Secundum autem præceptum «
prohibet perjurium : ſuperadditur autem ei pro- «
D hibitio blaſphemiæ, Levit. 14. & prohibitio «
falſæ doctrinæ, Deuteron. 13 Tertio verò præcepto ſuperadduntur omnia ceremonialia. Quar- «
to autem præcepto de honore parentum ſuper- «
additur præceptum de honorificatione ſenum, «
ſecundùm illud Levit. 19. *Coram cano capite* «
conſurge & honora perſonam ſenis ; & univer- «
ſaliter omnia præcepta inducentia ad reveren- «
tiam exhibendam majoribus, vel ad beneficia «
exhibenda, vel æqualibus, vel minoribus. Quin- «
to autem præcepto, quod eſt de prohibitione ho- «
micidij, additur prohibitio odij & cujuſlibet mo- «
litionis, contra proximum ; ſicut illud Levit. 19. «
Non ſtabis contra ſanguinem proximi tui ; & «
E etiam prohibitio odii fratris, ſecundùm illud, «
Ne oderis fratrem tuum in corde tuo. Præ- «
cepto autem ſexto, quod eſt de prohibitione a- «
dulterij, ſuperadditur præceptum de prohibi- «
tione meretricii, ſecundùm illud Deuteron. 24. «
Non erit meretrix de filiabus Iſraël, neque for- «
nicator de filijs Iſraël, & iterum prohibibitio «
vitii contra naturam, ſecundùm illud Levit. 18. «
Cum maſculo non commiſceberis, cum omni pe- «
core non coibis. Septimo autem de prohibitione «
furti adjungitur præceptum de prohibitione u- «
ſuræ, ſecundùm illud Deuteron. 18. *Non fœne-* «
raberis fratri tuo ad uſuram ; & prohibitio «
fraudis, ſecundùm illud Deuteron. 25. *Non ha-* «
bebis in ſacculo diverſa pondera ; & univerſali- «

» ter omnia, quæ ad prohibitionem calumniæ & A
» rapinæ pertinent. Octavo verò præcepto, quod
» eſt de prohibitione falſi teſtimonii, additur
» prohibitio falſi judicii, ſecundùm illud Exodi
» 23. *Nec in judicio, plurimorum acquieſce ſenten-*
» *tiæ, ut à veritate devies*; & prohibitio menda-
» cii, ſicut ibi ſubditur, *mendacium fugies*; & pro-
» hibitio detractionis, ſecundùm illud Levit. 19.
» *Non eris criminator & ſuſurro in populis*. Aliis
» autem documentis (putà præcepto de non con-
» cupiſcenda uxore alterius ad coeundum, & præ-
» cepto de non concupiſcenda re qualibet, vel
» qualicunque poſſeſſione alterius ad poſſiden-
» dum illegitimè præter conſenſum ejus & vo-
» luntatem) nulla alia adjunguntur; quia per ea B
» univerſaliter omnis mala concupiſcentia pro-
» hibetur. Hæc Sanctus Thomas, quibus differentiam præceptorum moralium veteris legis luculenter exponit.

46. Quoad præcepta verò cæremonialia, Genebrardus, ſub finem Chronologiæ, ex Burgenſi, & alijs Doctoribus, aſſerit, ea in antiqua legè uſque ad numerum ſexcentorum tredecim aſcendiſſe; ex quibus erant ducenta quadraginta octo affirmativa, tot ſcilicet quot ſunt in homine membra & oſſa, & trecenta ſexaginta quinque negativa, quot in anno dies numerari ſolent. Omnia tamen ad quatuor genera revocari poſſunt. Alia enim erant de ſacrificijs, quorum tria erant genera in antiqua lege, nempe holocauſtum, hoſtia pacifica, & hoſtia pro peccato, quorum differentiam explicabimus in Tractatu de virtutibus cardinalibus diſp. 3. art. 1. ubi de religione agemus. Alia de Sacramentis, quæ varia extiterunt in antiqua lege, tam pro laïcis, quàm pro ſacerdotibus & miniſtris templi; ut circumciſio, Agnus Paſchalis, conſecratio Sacerdotum, eſus panis propoſitionum, ablutio manuum & pedum, raſio pilorum, & ſimilia, de quibus agit S. Thomas hîc quæſt. 102. art. 5. Item in veteri lege quædam erant præcepta cæremonialia de rebus ſacris, quæ ad divinum cultum tanquam inſtrumenta & adminicula ordinabantur, inter quas iſtæ erant præcipuæ, Tabernaculum, Arca fœderis, continens duas legis tabulas, virgam Aaronis, quæ fronduerat, & urnam auream cum manna; propitiatorium, quod erat adinſtar cujuſdam menſæ ex auro puriſſimo, menſa panum propoſitionis; altare thymiamatis ſeu incenſi, in quo incendebatur thus, & alia aromata ſuaviſſimi odoris; altare holocauſti, in quo omnes victimæ offerebantur; & demum varia vaſorum genera, nempe acetabula, phialæ, thuribula, cyathi, lebetes, hydriæ, mortariola, lucerna &c. de quibus accuratè diſſerunt Joſephus lib. 3. antiquitatum, & Ribera lib. 3. de Templo Salomonis. Denique in veteri lege aliqua erant præcepta cæremonialia de aliquibus obſervantijs legalibus, quibus ex decreto Dei populus Judæorum diſcernebatur ab alijs gentibus, inter quæ præcipuæ erant, abſtinentia à ſuffocato, ſanguine, pinguedine, carne ſuilla; ab animalibus, quæ non haberent ungulam diviſam, ſed ſolidam & unitam, quæque etiam non ruminarent; manducatio panum azymorum, lactucarum agreſtium, & aliorum id genus, quorum ſignificationem fusè ac eruditè explicat S. Thomas quæſt. 102. art. 6. Ejuſdem generis hæc erant: *Non coques hœdum in lacte matris ſuæ. Non arabis in bove & aſino. Veſte quæ ex duobus texta eſt non indueris. Non indueris veſtimento, quod ex lana, linoque con-* A *textum eſt. Qui tetigerit mortuum, immundus erit uſque ad veſperam.*

De præceptis judicialibus abundè diſſerit S. 47.
Thomas quæſt. 104. & 105. ubi ea ad quatuor capita revocat. Nam quædam præſcribunt certum ordinem juſtitiæ inter Principem & populum, quædam inter ipſos cives; quædam inter populum & extraneos; quædam denique inter domeſticos ejuſdem familiæ. Exempla paſſim ſunt in Scriptura: v. g. pro Principe dantur præcepta quomodo creandus ſit, quomodo ſe gerere debeat erga populum, & viciſſim populus erga illum. Similiter pro populo & civibus inter ſe dantur præcepta emptionis & venditionis, & aliorum contractuum. Pro extraneis dantur præcepta B
de ſuſceptione advenarum & peregrinorum, & de modo belli gerendi contra hoſtes. Denique pro domeſticis leges ſunt de viro & uxore, de parentibus & liberis, de dominis & ſervis, de conſanguineis & affinibus, an ſint inter eos ineunda matrimonia, & cætera alia.

Differunt autem hæc præcepta à moralibus, 48.
quòd moralia ad legem naturæ proximè pertineant; judicialia verò valde remotè, cùm tantùm ſint determinationes eorum quæ generaliter in jure naturali continentur: v. g. jure naturali fures puniendi ſunt, jure autem illo judiciali pœna mortis eis infligitur. A cæremonialibus verò tri- C
pliciter differunt. Primò, quia cæremonialia pertinebant ad cultum divinum, judicialia ad juſtitiam cum proximo ſervandam. Secundò, quia cæremonialia per ſe primò inſtituta erant ad Chriſtum & myſteria Chriſtianæ religionis ſignificanda & figuranda, non autem judicialia. Ex quo ſequitur tertium diſcrimen, nempe quòd cæremonialia omnia deſierint, imò & mortifera ſint; judicialia verò aliqua adhuc remaneant, non quidem quatenus à veteri lege ſunt præſcripta, ſed ſolùm quatenus ſunt à Regibus & Legiſlatoribus in utilitatem publicam aſſumpta; alia verò mortua quidem ſint, non tamen mortifera, cùm abſ- D
que peccato obſervari poſſint, ut ex dicendis articulo ſequenti patebit.

ARTICULUS IV.

An, & quando lex vetus abrogata ſit?

§. I.

Prima pars quæſiti reſolvitur?

DIco primò, lex vetus de facto abrogata eſt, 49.
& deſiit obligare.

Concluſio eſt certa de fide, & definita ab Apoſtolis in Concilio Jeroſolymitano ſuper hac quæ- E
ſtione habito, eamque paſſim docet Paulus in ſuis Epiſtolis, præſertim ad Roman. 6. verſu 15. ad Galat. 3. verſu 19. ad Epheſ. 2. verſu 14. & ad Coloſſ. 2. verſu 16.

Confirmatur ex illo ad Hebræos 7. *Tranſlato* 50.
Sacerdotio neceſſe eſt ut legis tranſlatio fiat: Atqui Sacerdotium veteris legis tranſlatum eſt in ſacerdotium novæ legis, ut totâ Epiſtolâ ad Hebræos contendit Apoſtolus: Ergo & ipſa lex tranſlata eſt in novam, ſicque tandem abrogata, de facto deſiit obligare.

Si autem quæras, cur abrogata fuerit? Reſpon- 51.
deo primò, illam abrogatam eſſe, propterea quod vetus teſtamentum imperfectum eſſet & infir-

mum. Unde Apoſtolus ad Hebræos 7. *Reprobatio* (inquit) *fit præcedentis mandati, propter infirmitatem & inutilitatem : nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Secundò, quia grave jugum erat. Quam abrogationis rationem indicavit D. Petrus Act. 15. cùm dixit : *Quid tentatis Deum, imponere jugum ſuper cervices Diſcipulorum, quod nec patres noſtri, nec nos portare potuimus?* Tertiò, quia continebat tantùm figuras, quæ per Chriſtum impletæ ſunt. Unde Bernardus homil. 1. ſuper Miſſus eſt : *Prodeunte fructu, flos decidit, quia veritate apparente in carne, figura pertranſiit.* Vel ut ait Hieronymus in caput 4. ad Galatas : *Priuſquam Chriſti in toto orbe Evangelium coruſcaret, habuerunt ſuum fulgorem præcepta legalia; poſtquam verò majus Evangelicæ gratiæ lumen effulſit, & Sol juſtitiæ toti mundo ſe prodidit, ſtellarum lumen abſconditum eſt, & earum radii caligaverunt.* Similia habet Theodoretus ad Philippenſ. 3. ubi hæc ſcribit. *Supervacaneus eſt lychnus, ſi Sol apparuerit, ſupervacaneus pædagogus iis qui perfectam acceperunt ſapientiam; inutile lac nutricis iis qui ſolido cibo veſcuntur. Palea fert frumentum, ſed poſtquam collectum eſt frumentum, palea ejicitur; ita lex Chriſtum oſtendit, poſtquam autem is apparuit, ea eſt deinceps ſupervacanea*: Demum Chriſtus (teſte Apoſtolo ad Epheſios 2.) *fecit utraque unum*, id eſt ex duobus populis, Ethnico & Judaïco, fecit unum ovile, ac proinde debuit diſſolvere medium parietem legis Moſaïcæ, qui ſeparabat unum populum ab alio, & ambos una eademque lege Evangelica concludere.

52. Dices, legem Moſaïcam in ſacris litteris prædicari in æternum duraturam : Baruch 3. *Hic liber mandatorum Dei, & lex quæ eſt in æternum.*

Reſpondeo cum D. Thoma hîc quæſt. 103. art. 3. ad 1. legem veterē duobus modis dici poſſe æternam : primò quoad præcepta moralia, quæ partim in Decalogo, partim verò in aliis Scripturæ locis continentur; hæc enim ſemper vigent & vigebunt, cùm ſint juris naturalis; ſecundò etiam quoad cerem onialia, quandoquidem licèt hæc abrogata ſint, quoad ſignificationem, durant tamen adhuc & durabunt, quoad rem ſignificatam, nempe Chriſtum & religionem Chriſtianam. Addo quod, lex vetus ejuſque præcepta, vocantur æterna, quia ad tempus valde longum fuere ſtatuta, & ſine certo termino in ipſa legis promulgatione definito : Statuta enim & præcepta, quæ ita feruntur, ſolent vocari perpetua, in communi uſu loquendi; eodem ſenſu, quo leges omnes dicuntur eſſe perpetuæ.

§. II.

Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus ab rogata fuerit, breviter declaratur.

53. DIco ſecundò, legem Moſaïcam non ceſſaſſe ante Chriſti mortem. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui volunt legem Moſaïcam ceſſaſſe ante mortem Chriſti in ipſa inſtitutione Baptiſmi, per quam ceſſavit obligatio Circumciſionis, & conſequenter totius legis Moſaïcæ, cujus obligatio in illa fundabatur, & ab illa oriebatur, ut ſignificat Paulus ad Galat. 5.

54. Probatur concluſio multipliciter : Primò quia lex Moſaïca umbratilis erat & figurativa, ſubindeque non ceſſavit, donec ejus umbræ & figuræ impletæ fuerint. At illæ non fuere impletæ uſque ad mortem & paſſionem Chriſti, & antequam Chriſtus jam expiraturus diceret, *Conſummatum eſt* : Ergo lex Moſaïca non ceſſavit ante Chriſti mortem & paſſionem.

Secundò, Chriſtus uſque ad mortem legem ſervavit & ſervari præcepit; nam Matth. 8. leproſo ſanato præcepit adire ſacerdotem, ut ſecundùm legem munus offerret quod Moyſes mandaverat. Et Matth. 23. dixit : *Super Cathedram Moyſi ſederunt Scribæ & Phariſæi; omnia ergo quæcunque dixerint vobis ſervate & facite.* Item pridie quàm pateretur, cum Diſcipulis agnum paſchalem immolavit : Ergo ante ejus mortem lex Moſaïca non ceſſaverat, ſed adhuc obligabat. Unde Luc. 22. dicitur : *Venit dies azymorum, in qua neceſſe erat occidi Paſcha*, &c. id eſt neceſſitate præcepti, quod Chriſtus antequam moreretur, adimplere voluit. 55.

Tertiò, ſicut tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt ut & legis tranſlatio fiat, ut ait Apoſtolus ad Hebræos 7. ita manente ſacerdotio legem manere neceſſe eſt : Sed ſacerdotium legis Moſaïcæ non fuit tranſlatum uſque ad paſſionem & mortem Chriſti; Apoſtolus enim ad Hebræos 9. affirmat prius tabernaculum habuiſſe ſtatum, donec per Chriſti mortem propalaretur ſanctorum via : quandiu autem tabernaculum illud Moſaïcum habuit ſtatum, habuit & ſacerdotium : Ergo lex Moſaïca ante Chriſti mortem & paſſionem non fuit abrogata. 56.

Quartò, teſtamentum vetus, quod eſt idem atque lex, non ceſſavit niſi per novum : Sed hoc non cœpit obligare niſi per mortem Chriſti, eò quòd teſtamentum non valeat, niſi intercedat mors teſtatoris, ut ait Paulus ad Hebræos 9. & probat Ulpianus l. 1. ff. de teſtamentis : Ergo teſtamentum non ceſſavit uſque ad mortem Chriſti. 57.

Dices primò, Lucæ 16. dicitur : *Lex & Prophetæ uſque ad Ioannem.* Et Matth. 11. *Omnes Prophetæ & lex uſque ad Ioannem prophetaverunt*: Ergo lex vetus ceſſavit, quando Joannes Baptiſta prædicare cœpit. 58.

Sed nego conſequentiam, ſenſus enim horum verborum eſt, quod lex & Prophetæ, uſque ad Joannem, prædixerint Chriſtum eſſe venturum; ille autem jam veniſſe oſtenderit. Vel quod lex & Prophetæ, uſque ad Joannem, promiſſiones temporales prædicaverint; exinde verò cœperit evangelizari regnum Dei, conſiſtens in bonis ſpiritualibus : Hoc enim Chriſtus dixit reſpondens Phariſæis ipſum irridentibus, quòd nimium affectum erga divitias reprehenderet, earumque contemptum doceret; quaſi in hoc diſſentiret à lege & Prophetis promittentibus bona temporalia.

Dices ſecundò, Baptiſmus qui eſt primum novæ legis ſacramentum, fuit à Chriſto inſtitutus ante mortem : Ergo præceptum Baptiſmi cœpit obligare ante mortem Chriſti, ſubindeque præceptum circumciſionis obligare deſiit ante paſſionem Chriſti. 59.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; quamvis enim Baptiſmus fuerit à Chriſto inſtitutus ante mortem, non fuit tamen in præcepto niſi poſt paſſionem & reſurrectionem Chriſti, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 66. art. 2. his verbis: *Neceſſitas utendi hoc ſacramento indicta fuit homini poſt paſſionem & reſurrectionem; tum quia in paſſione Chriſti terminata ſunt figuralia*

figuralia ſacramenta, quibus ſuccedit Baptiſmus, A *& alia ſacramenta novæ legis; tum etiam quia per Baptiſmum configuratur homo paſſioni & reſurrectioni Chriſti, & inquantum moritur peccato, incipit novam juſtitiæ vitam; & ideò oportuit Chriſtum priùs pati & reſurgere, quàm hominibus indiceretur neceſſitas ſe configurandi morti & reſurrectioni Chriſti.* Unde licèt inſtituto Baptiſmo, ante Chriſti mortem & reſurrectionem, non fuerit circumciſio neceſſaria neceſſitate medii, cùm ad delendum peccatum originale illa non eſſet unicum medium, ſed ad hoc ſufficeret Baptiſmus; erat tamen neceſſaria neceſſitate præcepti, nam ita erat legi antiquæ inſerta, ut ſignum eſſet fidelium qui legem illam profitebantur, illoque proinde uti, dum lex illa permitteret, neceſſarium fuit ex Dei præcepto.

60. Dico tertiò, legem Moſaïcam ceſſaſſe in ipſa Chriſti morte & reſurrectione. Eſt contra Scotum, Gabrielem, Suarem, & alios, exiſtimantes legalia non fuiſſe omnino & completè extincta, niſi in ipſo die Pentecoſtes, in quo facta fuit ſolemnis promulgatio legis Evangelicæ. Eſt tamen D. Thomæ hîc quæſt. 103. art. 3. ad 2. ubi hæc ſcribit: *Myſterium redemptionis humani generis completum fuit in paſſione Chriſti, unde tunc Dominus dixit, Conſummatum eſt, ut habetur Joan. 19. & ideò tunc totaliter debuerunt ceſſare legalia, quaſi jam veritate eorum conſumatâ; in cujus ſignum in paſſione Chriſti, velum templi legitur eſſe ſciſſum Matth. 27. & ideò ante paſſionem Chriſti, Chriſto prædicante & miracula faciente, currebant ſimul lex & Evãgelium; quia jam myſterium Chriſti erat inchoatum, ſed nondum conſummatum; & propter hoc mandavit Chriſtus Dominus ante paſſionem leproſo, ut legales ceremonias obſervaret.*

61. Idem docent SS. Patres: Auguſtinus enim ſerm. 114. de tempore ſic ait: *Velum templi ſcinditur, quia ſynagoga honore nudatur, obſervatio antiqua diſſolvitur.* Ambroſius lib. 10. in Lucam cap. 23. *Etiam velum templi ſcinditur, quo myſteriorum ſynagogæ prophanatio declaretur.* Cæſarius homil. 6. in Paſchate, ſub finem: *Velum templi ſcinditur, Velum ornamentum tabernaculi eſt: Coruſcante igitur gratiâ, Eccleſia ædificatur, Synagoga deſtruitur.* Demum Leo Papa ſerm. 6. de paſſione, Caïpham veſtes proprias ſcindentem, quaſi Chriſtus blaſphemaſſet, lepidè irridet, dicens, Pontificem legis mox interituræ, per hanc veſtium ſuarum ſciſſuram, oſtendiſſe ſe mox ſui ſacerdotii honore ſpoliandum.

62. Confirmatur ex communi conſenſu Hieronymi & Auguſtini in Epiſtolis quas ſibi mutuò de legalibus ſcripſere, quibus docent, poſt mortem & reſurrectionem Chriſti, legales ceremonias mortuas fuiſſe, id eſt vim obligandi amiſiſſe, quamvis Hieronymus exiſtimaverit, illas poſt mortem & reſurrectionẽ Chriſti, nedum mortuas, ſed etiam mortiferas fuiſſe, adeò ut quicumque eas ſervaſſet (ſeclusâ ignorantiâ aut errore invincibili) peccaſſet: Ergo immeritò & ſine ſufficienti fundamento, Scotus & Suarez, ab illis diſſentiunt.

63. Poteſt inſuper concluſio quatuor rationibus ſuaderi. Prima eſt: Cùm lex Moſaïca umbratilis & figurativa fuerit, debuit adveniente veritate quam figurabant, ceſſare: Sed per Chriſti mortem & reſurrectionem impletæ fuerunt omnes figuræ antiquæ legis, ut Chriſtus jam mortuus ſignificavit, cùm dixit, *Conſummatum eſt*: Ergo in morte & reſurrectione Chriſti lex Moſaïca ceſſavit, & penitùs fuit abrogata. Unde Leo Papa ſerm. 7. de paſſione: *Ut umbræ cederent corpori, antiqua obſervantia novo excluditur ſacramento; hoſtia in hoſtiam tranſit, ſanguine ſanguis aufertur, & legalis feſtivitas, dum mutatur, impletur.*

Secunda: Chriſtus in cœna ultima novum con- 64.
didit teſtamentum, quod morte deinde & reſurrectione ſuâ confirmavit: Ergo vetus quaſi ſenio jam confectum, accedente tunc novo, extinctum eſt. Conſequentia patet, valor enim teſtamenti poſterioris, revocat vim prioris, quotieſcumque poſterius conditur ad revocandum prius, ut patet in humanis: Atqui novum teſtamentum conditum eſt, ut prius revocaretur, ut fatentur omnes, & docet Apoſtolus ad Hebræos 10. his verbis: *Aufert primum, ut ſequens ſtatuat.* Et cap. 8. *Dicendo novum, veteravit priùs. Quod autem antiquatur & ſeneſcit, prope interitum eſt.* Ergo &c.

Tertia ratio: Ad Romanos 7. ex eo quod ſu- 65.
mus liberati à peccato, infert Paulus quod ſumus pariter & à jugo legis exempti: Sed in morte & reſurrectione Chriſti ſumus à peccato liberati: Ergo & à legè veteri. Unde idem Apoſtolus ibidem ait, quod ſicut mulier in morte viri libera fit à lege matrimonij, ita ſynagoga in morte Chriſti, à legis obligatione liberata eſt.

Quarta ratio ſumitur ex illo Apoſtoli ad He- 66.
bræos 7. *Tranſlato ſacerdotio, neceſſe eſt, ut & legis tranſlatio fiat*: Ergo ceſſante ſacerdotio veteris legis, ipſam quoque legem veterem ceſſaſſe neceſſe eſt; quandoquidem juxta Paulum & rei veritatem, erat connexio & concomitantia neceſſaria inter legem & ſacerdotium: Atqui ſacerdotium veteris legis, in ipſa Chriſti morte & reſurrectione ceſſavit; tunc enim ſacerdotium Aaronicum totaliter fuit evacuatum, & in ſacerdotium Chriſti tranſlatum, ut colligitur ex illo Apoſtoli ad Hebræos 9. *Chriſtus aſſiſtens Pontifex futurorum bonorum, per amplius & perfectius tabernaculum non manufactum, id eſt non hujus creationis, ſed per proprium ſanguinem introivit ſemel in ſancta, æternâ redemptione inventâ*: Ergo lex vetus in ipſa Chriſti morte & reſurrectione ceſſavit, & penitùs abrogata eſt, etiam quoad præcepta moralia, nam quamvis hæc etiam nunc retineant vim obligandi, non tamen quatenus præcepta legis Moſaïcæ ſunt, ſed quatenus ſunt præcepta legis naturalis quorum obligatio perpetua eſt.

Dixi autem, *in ipſa Chriſti morte & reſurrectione*, 67.
tum quia cùm lex vetus non ſolùm paſſionis & mortis Chriſti, ſed etiam eius reſurrectionis figura & umbra extiterit, ante reſurrectionem Chriſti nondum fuit perfectè completa, nec proinde totaliter extincta. Tum etiam, quia ſacerdotium Aaron, quod erat proprium legis veteris, non debuit aboleri, donec ſacerdotium Chriſti eſſet conſummatum, & in perfectione atque indefectibilitate conſtitutum, quod non habuit uſque ad ejus reſurrectionem, in qua ipſe Chriſtus vitam immortalem & indefectibilem reaſſumpſit; unde tunc ſolùm adimpleta fuit hæc prophetia Davidis: *Tu es ſacerdos in æternum ſecundùm ordinem Melchiſedech.* Adde quod obligatio Baptiſmi, qui eſt totius legis Evangelicæ fundamentum, cœpit ſolùm poſt reſurrectionem Chriſti, cum ipſa die reſurrectionis, Chriſtus ejus præceptum propoſuerit, dicendo Apoſtolis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos &c.* Ergo tunc ſolùm & non antea ceſſavit lex vetus.

Contra iſtam concluſionem objiciunt Adver- 68.
ſarii: Lex Moſaïca non priùs deſiit, quàm Evan-

gelica cœperit obligare, cùm generatio iſtius, ſit corruptio illius, juxta illud Apoſtoli ad Epheſ. 2. *Legem mandatorum decretis evacuans*, id eſt legem Moſaïcam decretis Evangeliis excludens, ut exponunt Chryſoſtomus, Theophilactus, & Oecumenius ibidem: Atqui lex Evangelica non cœpit obligare ante diem Pentecoſtes: Ergo ante illum diem lex Moſaïca obligare non deſiit. Majorem ut certam ſupponunt, Minorem verò ſic probant. Lex ante ſui promulgationem non obligat, ut docet S. Thomas ſuprà quæſt. 90. art. 4. Sed lex Evangelica non fuit promulgata ante Pentecoſten: Ergo ante diem Pentecoſtes obligare non cœpit. Minor probatur, tum quia uſque ad tempus Pentecoſtes Apoſtoli non propoſuerunt populo publicè Evangelium; tum etiam, quia quemadmodum lex vetus non fuit promulgata, niſi quinquageſimo die à Paſchate Judæorum; ita non debuit lex nova promulgari, niſi poſt quinquaginta dies à Paſchate ſive reſurrectione Chriſti; promulgationem enim legis Moſaïcæ, figuram fuiſſe promulgationis legis Evangelicæ, ſuprà art. 2. in fine oſtenſum eſt.

69. Huic argumento quod eſt præcipuum Adverſariorum fundamentum, reſpondeo, conceſsâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, duplicem eſſe legis promulgationem; unam eſſentialem, & legi ſufficientem, quæ fit quando princeps ut publica perſona illam proponit & intimat ſuis ſubditis in curia exiſtentibus; altera ſolemnis & accidentalis, atque ad tollendam ſubditorum ignorantiam ordinata; quæ fit cùm lex à præcone per ſingulas provincias, aut per omnes præcipuas civitates publicatur. Quamvis ergo lex Evangelica hoc ſecundo genere promulgationis, ſolùm in die Pentecoſtes promulgata fuerit ab Apoſtolis ut Chriſti præconibus; ipſo tamen die reſurrectionis fuit à Chriſto propoſita & intimata Diſcipulis, his verbis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos* &c. Unde à die reſurrectionis cœpit habere vim legis ex ſe obligantis, quamvis hæc promulgatio non ſufficeret ad tollendam ignorantiam illius, nec proinde ad reddendum homines inexcuſabiles ab ejus tranſgreſſione. Ex quo patet ad primam potentiam Minoris. Ad ſecundam verò ſimiliter dico, legem Moſaïcam promulgatione ſufficienti ad rationem legis fuiſſe promulgatam ab eo tempore quo Deus eam dedit Moyſi in monte Sina, tunc enim locutus eſt Deus ut Princeps & Legiſlator, ſubindeque ex eo tempore præcepta illius legis lata à Deo vim legis habuerunt; adeò ut ipſius publicatio facta deinde à Moyſe toti populo, non habuerit vim promulgationis neceſſariæ ad eſſentiam legis, ſed tantùm declarationis, ne homines ignorantiâ ab ejus obligatione excuſari poſſent. Quare licèt publicatio illa veteris legis facta per Moyſem, fuerit figura promulgationis legis Evangelicæ faciendæ per Apoſtolos in die Pentecoſtes, hinc tamen non fit, iſtam fuiſſe neceſſariam, ad rationem & eſſentiam legis Evangelicæ, ſed tantùm ad tollendam ignorantiam ipſius.

Ad ſolutionem alterius argumenti, quod contra noſtram concluſionem fieri poſſet, Advertendum eſt, quod licèt à paſſione & reſurrectione Chriſti, uſque ad Evangelij divulgationem, lex antiqua mortua fuerit, ita ut nec obligaret, nec vim obligandi haberet, non tamen penitùs erat inutilis, ſicut eſt modò, ſed quandiu permanſit ejus bonitas, & non fuit mortifera, pueri Judæorum recipientes circumciſionem; à peccato originali juſtificabantur; illique qui bona fide legem illam obſervabant, ſalvabantur; divinam namque bonitatem decebat, ut quandiu ſuſtinuit legem illam, non auferret ejus utilitatem, ut prodeſſet illis, qui bonâ fide illam obſervabant; unde pro illis valebat diſpenſatio & permiſſio per legem data, repudiandi uxorem legitimam, & ducendi aliam, vel habēdi plures ſimul.

ARTICVLVS V.

Vtrum lex Moſaïca ſtatim atque ceſſavit obligare, fuerit mortifera?

PArtem affirmantem tenuit olim D. Hieronymus, ut conſtat ex Epiſtola ejus ad Auguſtinum, quæ inter Epiſtolas ipſius Auguſtini connumeratur undecima; diſtinxit enim ſolùm duo tempora, unum ante paſſionem Chriſti, in quo legalia non erant mortua, quaſi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam, pro ſuo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea obſervantes; alterum poſt paſſionem Chriſti, in quo non ſolùm mortua (id eſt non habentia virtutem & obligationem) ſed etiam mortifera fuerunt, ita ſcilicet quod peccarent mortaliter quicumque ea obſervarent. Oppoſitum docuit Auguſtinus Epiſt. 9. & 19. ad Hieronymum, ubi diſtinxit tria tempora. Unum ante Chriſti paſſionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua. Aliud poſt tempus Evangelij divulgati, in quo legalia ſunt mortua & mortifera. Tertium autem eſt tempus medium, ſcilicet à paſſione Chriſti, uſque ad divulgationem Evangelij, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea obſervare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui ex Judæis converſi erant ad Chriſtum, poterant illa licitè obſervare, dummodo non ſic ponerent ſpem in eis, quod ea reputarent neceſſaria ad ſalutem, quaſi ſine legalibus fides Chriſti juſtificare non poſſet. Auguſtinum ſecutus eſt D. Thomas hîc quæſt. 103. art. 4. ad 1. aliique Theologi communiter, cum quibus

70. Dico, legem Moſaïcam non fuiſſe mortiferam ſtatim atque ceſſare cœpit illius obligatio, ſed aliquo tempore poſt illius abrogationem, fuiſſe licitum ſervare illius præcepta cæremonialia, quamvis non eſſet neceſſarium.

71. Probatur efficaciter, quia ipſimet Apoſtoli uſurparunt cæremonialia ijs in locis ubi jam lex Moſaïca deſierat obligare, factâ jam ſufficienti promulgatione legis Evangelicæ: ut patet ex Actorum 16. ubi Paulus Timotheum ex patre Gentili natum circumcidit; & cap. 18. ubi more Nazaræorum totondit caput in Cenchris; & cap. 21. ubi de conſilio Jacobi Apoſtoli, & ſeniorum, uſus eſt legali purificatione cum Judæis, ut illos ſibi conciliaret, & purificatus cum illis templum ingreſſus eſt. Demum cap. 15. ejuſdem libri, in Concilio Apoſtolorum ſtatutum fuit, ut Chriſtiani abſtinerent à ſanguine, & à ſuffocato, quæ una erat ex cæremonijs legalibus.

72. Reſpondet D. Hieronymus Epiſtolâ citatâ, nunquam Apoſtolos poſt reſurrectionem Chriſti legalia obſervaſſe ſecundùm veritatem, ſed ſolùm ex quadam pia ſimulatione, ne ſcandalizarent Judæos, & eorum converſionem impedirent. Verùm ſi cæremoniæ illæ tunc fuiſſent mortiferæ, ut ſentit Hieronymus, non potuiſſent licitè uſurpari ſimulatoriè ab Apoſtolis; quia con-

ra fidei professionem est, uti cultu superstitioso & profiteri exteriùs falsam religionem; cujusmodi erat religio Judæorum quoad cultus illos, si jam erant superstitiosi & mortiferi. Item si licuisset Apostolis uti simulatoriè cultu superstitioso Judæorum, ut eos lucrarentur, quemadmodum ait Hieronymus, licuisset similiter uti simulatoriè cultu superstitioso Gentilium, ut faciliùs converterent; & nunc etiam liceret uti cæremonijs Judaïcis, simulareque eorum fidem, ut eos lucrifaceremus, sicut contra Hieronymum rectè argumentatur S. Augustinus Epistolis citatis. Addit S. Thomas loco suprà citato, *indecens videri quod Apostoli ea occultarent propter scandalum, quæ pertinent ad veritatem vitæ & doctrinæ, & quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium.*

73. Potest insuper suaderi conclusio optimâ congruentiâ, quâ utitur D. Augustinus ad probandum post abrogationem legis Mosaïcæ, per aliquod tempus fuisse licitum legalia servare, usque ad sufficientem divulgationem Evangelii, quamvis non esset necessarium. Sicut enim (inquit) solemus homines mortuos aliquandiu ante sepulturam servare, ut cum honore sepulturæ tradantur: ita decuit legalia, quæ ut viva post Christi mortem servari non poterant, ut mortua usque ad perfectam Evangelii divulgationem servari, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur; & ne homines existimarent, si ea statim rejecta fuissent, veterem legem fuisse abominabilem, perinde ac Gentilium cultum, quem nullâ unquam morâ sustinere Apostoli voluerunt.

74. Dices, si licitum erat post abrogationem legis Mosaïcæ per aliquod tempus legalia servare, non potuit rationabiliter Paulus ad Galatas 2. reprehendere Petrum Apostolum, eò quòd illa usurparet, seque à gentilibus Antiochenis recèns conversis segregaret, ut viveret Judaïcè cum Judæis, qui Jerosolymis à Jacobo advenerant: Atqui Paulus jure reprehendit Petrum, qui ut dicitur ad Galat. 2. reprehensibilis erat: Ergo post abrogationem legis Mosaïcæ, non licitum fuit servare legalia.

Respondeo, negando sequelam Majoris, Petrus enim jure fuit reprehensus à Paulo, non quòd simpliciter uteretur cæremoniis Judaïcis, post abrogationem legis Mosaïcæ (quod ipsemet Paulus sæpiùs fecerat, ut suprà ostendimus) sed quòd uteretur cum aliqua imprudentia & scandalo infirmorum, adeò ut Christiani ex ejus facto inducerentur ad existimandum observationem legalium esse adhuc necessariam, & ita quodammodo cogerentur judaïzare, ut significant verba illa Pauli ad Petrum ad Galat. cap. 2. *Si tu Judæus cùm sis, gentiliter vivis, & non Judaïcè, quomodo cogis gentes judaïzare?* Solutio est D. Thomæ hîc quæst. 103. art. 4. ad 2. ubi hæc scribit. *Non peccavit Petrus in hoc, quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc, quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequebatur Gentilium scandalum.*

75. Quæres, quo præcisè tempore cœperit lex Mosaïca esse mortifera?

Respondeo hoc esse dubium & incertum, valde tamen probabile esse quod plerique Theologi docent, illam solùm cœpisse esse mortiferam quadragesimo circiter post Christi mortem anno, postquam Evangelium sufficienter jam toto orbe Judæis promulgatum fuit per Apostolos, templumque Jerosolymitanum, una cum statu Reipublicæ Judaïcæ a Romanis Imperatoribus eversum; tunc enim non erat ampliùs necessarium deferre honorem Synagogæ jam extinctæ, aut uti condescensu erga Judæos, tandiu Dei vocationi rebelles.

DISPVTATIO XII.

De lege Divina nova.

Ad quæst. 106. D. Thomæ, & duas sequentes.

HActenus de lege veteri, quam Deus olim Angelorum ministerio dedit Moysi, in monte Sina, totique populo Judaïco; nunc de lege, quam Christus tulit, & Ecclesiæ suæ tradidit, ac per gratiam Spiritus Sancti fidelium cordibus indidit, quæ variis solet nominibus nuncupari. In primis enim lex nova seu novum Testamentum appellatur, eò quòd sicut vere exorto, tota facies terræ renovatur; juxta illud Poëtæ Ecloga 3.

Nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbor.
Nunc frondet sylvæ, nunc formosissimus annus.

Ita adveniente lege gratiæ, omnia penitus innovata sunt, secundùm illùd Apostoli ad Corinth. 5. *Vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova.* Unde ibi Chrysostomus: *Rerum*, inquit, *vices jam mutatæ sunt, ut & anima nova, & corpus novum, & novum adorationis genus, & pollicitationes novæ, & testamentum, & vita, & mensa, & vestis, & uno verbo dicam, omnia nova sunt.* Et Nicetas in Commentario Orationis de encæniis D. Gregorii Nazianzeni: *Est*, ait, *canticum novum allegoricè, novi Testamenti cantio; tunc enim nova omnia facta sunt, & creatura nova, & novus homo, & vita nova, & nova mandata, & nova gratia, & novæ pollicitationes.* Similiter Teophilactus 2. ad Corinth. 5. *Vetus peccatum transiit, novaque nobis anima, & novum corpus factum est, & pro Judaïcis omnibus, nova nobis facta sunt omnia.* Demum Gregorius magnus homil. 32. in Evang. *Novus homo venit in mundum, nova præcepta dedit mundo, & vitæ nostræ veteri, contrarietatem oppositi novitatis suæ.*

Secundò, lex Evangelica appellatur, quia, ut ait Author operis imperfecti in Matth. *Evangelium est bonum nuncium: Bona autem hominibus nunciantur, quando promittitur eis beatitudo cœlestis, peccatorum remissio, adoptio filiorum, mortuorum resurrectio, immortalis vita, hæreditas regni cœlestis, possessio gloriæ sempiternæ, societas Angelorum, & communicatio Spiritûs, & fraternitas Christi, & paternitas Dei.*

Dicitur tertiò, lex gratiæ, quia vi suâ, & ratione sui statûs, dat gratiam sanctificantem & auxilia gratiæ. Unde Apostolus ad Romanos 1. *Non enim erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti.* In quem locum hæc scribit Anselmus: *Virtus, quia gratiam præstat, per cujus auxilium valeamus facere quod præcipit.* Eademque de causa vocatur etiam lex Spiritûs vitæ, & lex libertatis, quia liberat à lege & servitute peccati. Vel etiam quia liberat ab onere legis Mosaïcæ.

Quartò, vocatur lex fidei, propter majorem expressionem, & determinationem articulorum

fidei Trinitatis, Incarnationis &c. Et lex gratiæ, propter efficaciam ſacramentorum, ut ait S. Thomas quodlibeto 4. art. 13.

5. Demum lex amoris ſeu charitatis appellatur, quia, ut bellè quidam ait, amor charitatis eſt veluti lex ſalica Chriſtianiſmi. Vel quia, ut dicit Auguſtinus, lib. adverſùs Adimantum cap. 17. *Hæc eſt breviſſima & apertiſſima differentia duorum teſtamentorum, timor & amor.* Addo quod, lex vetus cum terrore, nova promulgata eſt cum amore; cœpit enim promulgari à Petro, ipſo die Pentecoſtes, quo Spiritus Sanctus, cujus peculiare nomen eſt amor, Apoſtolis ſeſe infudit, & in eorum cordibus Spiritum charitatis effudit, juxta illud Apoſtoli ad Romanos 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis.* Ad quod reſpiciens Bernardus Epiſt. 107. admirabundus exclamat: *O geminum, ipſumque firmiſſimum, erga nos amoris argumentum! Chriſtus moritur: meretur ergo amari. Spiritus afficit, & facit amari. Ille facit cur ametur, iſte ut ametur. Ille multam dilectionem nobis commendat, iſte dat. In illo cernimus quod amemus, ab iſto ſumimus unde amemus. Charitatis ergo ab illo occaſio, ex iſto affectio.*

ARTICVLVS I.

Vtrum lex nova à Chriſto inſtituta ſit, & quibus præceptis ea conſtet?

6. CAlvinus in cap. 4. Epiſtolæ ad Galat. aſſerit Chriſtum nullam legem novam tuliſſe, ſed ſolùm à lege antiqua nos liberaſſe: *O miſerabilem*, inquit, *juſtitiam! O pernicioſum errorem prædicantium Chriſtum tanquam novum legiſlatorem. Quaſi veterem legem abrogaverit, ut novam Chriſtianis omnibus legem imponeret. Non fuit id Chriſti officium, ſicut ipſe dixit. Non miſit Deus filium ſuum in mundum, ut judicet mundum, ſed ut ſalvetur mundus per ipſum. Et alio loco: Ego, inquit, non judico quemquam. Non habuit profectò Chriſtus id operis ac muneris, ut novam inſtitueret legem, ſed ut ab hominum cervicibus ſervile illud legis jugum auferret. Hoc illud eſt quod Paulus clamat, Deum miſiſſe filium ſuum factum ſub lege, ut eos qui ſub lege erant, redimeret. Noſtri verò novitii Theologi, divino adverſantes conſilio, pro liberatore legislatorem, qui nos in duriſſimam tradat ſervitutem, ſuſcipiendum docent.* Ut hic error explodatur, & vera atque Catholica ſententia declaretur,

Dico, Chriſtus inſtituit novam legem ad Chriſtianos pertinentem.

7. Probatur primò ex Scriptura, nam in veteri teſtamento promittitur Meſſias venturus ut legiſlator, & novam legem laturus: Jeremiæ 31. *Ecce dies venient, dicit Dominus, & feriam domui Iſraël, & domui Iuda fœdus novum, &c. Dabo legem meam in viſceribus eorum.* Quæ verba de Chriſto, ejuſque fœdere & lege dicta eſſe interpretatur Apoſtolus ad Hebræos 8. & 10. Item Iſaïæ 2. ſic dicitur: *Et erit in noviſſimis diebus præparatus mons domûs Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes, & ibunt populi multi, & dicent: Venite & aſcendamus ad montem Domini, & ad domum Dei Iacob, & docebit nos vias ſuas, & ambulabimus in ſemitis ejus: quia de Sion exibit lex, & verbum Domini de Ieruſalem.* Quæ de Meſſia, ejuſque lege dicta eſſe, ex ipſo textu manifeſtum eſt. Et cap. 33. de eodem Meſſia ſic ait: *Dominus judex noſter, Dominus legifex noſter, Dominus rex noſter, ipſe ſalvabit nos.* Demum in Evangelio Chriſtus paſſim loquitur de ſua lege: Joan. 14. *Mandata mea ſervate.* Joan. 10. *Si præcepta mea ſervaueritis, manebitis in dilectione mea.* Matth. 28. *Docete eos ſervare omnia quæcunque mandavi vobis.* Et Paulus 1. ad Corinth. 9. *Illis qui ſine lege erant, factus ſum tanquam ſine lege eſſem, cùm ſine lege Dei non eſſem, ſed in lege eſſem Chriſti.* Et ad Hebræos 2. confert inter ſe Chriſtum & Moyſem, tanquam duos legiſlatores, alterum veteris, alterum novi teſtamenti; & ait, ſi tranſgreſſores legis à Moſe datæ puniti ſunt, multò magis tranſgreſſores legis à Chriſto puniendos eſſe. Quapropter meritò Tridentinum ſeſſ. 6. can. 21. ſic pronunciat: *Si quis dixerit Chriſtum Ieſum à Deo hominibus datum fuiſſe ut Redemptorem, cui fidant, non etiam ut Legislatorem cui obediant, anathema ſit.* Quibus verbis Calvini error manifeſtè proſcribitur.

Probatur ſecundò concluſio: Ad providentiam Regis pertinet ſtatuere leges, ad regni conſervationem, & Reipublicæ tranquillitatem neceſſarias vel utiles. 8. Pertinet etiam ad providentiam Summi Pontificis leges ferre in iis quæ ad cultum Dei, & ad bonum Eccleſiæ ſpectant: Sed Chriſtus fuit Rex Eccleſiæ & Summus Pontifex illius, ut in Tractatu de Incarnatione diſp. 22. art. 3. & 4 oſtendemus: Ergo fuit etiam Legiſlator, & debuit utroque nomine leges Eccleſiæ neceſſarias vel utiles ſtatuere, per quas ad finem propoſitum, qui eſt ſalus æterna, promoveri poſſit. Porro ſicut regia dignitas convenit Chriſto cum ſingulari excellentia, nulli alteri conceſſa, ut loco citato declarabimus, ita & poteſtas legiſlativa. Primò, quia fuit divina quodammodo, ratione ſuppoſiti divini, unde jus ab eo conditum, vocatur divinum ſimpliciter. Secundò, propter excellentiam legum & præceptorum, quæ, ut dicemus concluſione ſequenti, triplicis generis ſunt. Tertiò, quia per talem poteſtatem legem veterem potuit abrogare. Demum, quia fuit ampliſſima in univerſum mundum: Matth. 28. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cœlo & in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, &c.*

Contra iſtam concluſionem objici poteſt illud 9. Joan. 1. *Lex per Moyſem data eſt, gratia autem & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*, quò ſignificari videtur, Moyſem fuiſſe Legiſlatorem, non verò Chriſtum, ipſumque nullam tuliſſe legem, ſed ſolùm gratiam & juſtificationem nobis promeruiſſe.

Sed facilè reſpondetur, non ideò gratiam dici per Chriſtum factam, legem verò per Moyſem datam, quod Chriſtus nullam legem tulerit; ſed quia Moyſes dedit Judæis nudam legem ſine gratia, id eſt legem præcipientem, ſed non juvantem; Chriſtus verò dedit nobis legem cum gratia, id eſt legem præcipientem & adjuvantem. Quam ob cauſam vocatur ab Apoſtolo *lex ſpiritus*, & à Chriſto *jugum ſuave & onus leve.* Unde Auguſtinus ſerm. 22. de verbis Apoſtoli: *Hæc ſarcina (inquit) non eſt pondus onerati, ſed alæ volaturi: habent enim & aves pennarum ſuarum ſarcinas, portant illas in terra, portantur ab illis in cœlo, &c.* Et Bernardus Epiſt. 341. ad Monachos B. Bertini: *Leve*, ait, *Salvatoris onus, quò creſcit amplius, eò portabilius eſt. Nonne & aviculas levat, non onerat, pennarum, ſive plumarum*

numeroſitas ipſa: tolle eas, & reliquum corpus fertur ad ima. Sic diſciplinam Chriſti, ſic ſuave jugum, ſic onus leve quò deprimimus, eò deprimimur ipſi, quia portat potius quàm portatur.

10. Dico ſecundò, lex nova quæ à Chriſto data eſt, continet triplicia præcepta, nempe moralia, ſacramentalia, & fidei.

Patet concluſio ex Scriptura: nam de præceptis moralibus Chriſtus dixit Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*, per quæ præcepta Decalogi, quæ propriè ad mores pertinent, juxta omnes Interpretes, intelligebat. Et Matth. 9. divortium & libellum repudii prohibuit, & ſtatuit, ut vinculum matrimonii non ampliùs diſſolvatur. De ſacramentalibus Joan. 3. Chriſtus ait: *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non poteſt intrare in regnum Dei.* Et Joan. 6. *Niſi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis.* De præceptis verò fidei dicebat, Marci 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, ſalvus erit; qui verò non crediderit, condemnabitur.* Et Joan. 8. *Si non crediderit is, quia ego ſum, moriemini in peccato veſtro.*

11. Notandum verò, hoc inter triplicia illa præcepta eſſe diſcrimen, quòd moralia, cùm ſint juris naturalis, non fuerunt à Chriſto inſtituta, ſed tantùm explicata & vindicata ab erroribus, quibus ex hominum malitia fuerant involuta. Sacramentalia verò inſtituta ſunt à Chriſto, ut eſſent loco veterum, quæ ab ipſo abrogata ſunt. Præcepta verò fidei de novo inſtituta non ſunt, ſed tantùm ex implicitis facta fuerunt magis clara; ita ut nunc explicitè myſteria quædam credere teneamur, quæ in lege veteri implicitè duntaxat credebantur: cujuſmodi ſunt nativitas, paſſio, & mors Chriſti, quæ à Judæis obſcurè credebantur, ſed expreſſè creduntur à Chriſtianis.

ARTICVLVS II.

Quomodo lex nova differat à veteri?

12. LEx vetus & lex nova ſeu Evangelica in multis diſcrepant. Primò differunt in eo quod illa ſcripto tradita ſit in tabulis lapideis miniſterio Angelorum, iſta per Spiritum ſanctum hominum cordibus inſculpta, juxta illud Apoſtoli 2. ad Corinth. 3. *Epiſtola eſtis Chriſti* (nimirum legem & doctrinam Evangelicam continens) *miniſtrata à nobis, ſcripta non atramento, ſed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, ſed in tabulis cordis carnalibus.* Ubi Theophilactus: *Ex hoc loco Pauli, novi Teſtamenti infert præcellentiam. Lex*, inquit, *atramento ſcribebatur: Evangelium in nobis per Spiritum ſcriptum eſt. Quantò igitur intervallo, Spiritus ab atramento diſtat, & cor à lapide, tantò & novum à lege diſcrepat, &c.*

13. Dices primò, lex nova ſcripto fuit tradita, æquè ac vetus, eam enim Apoſtoli & Evangeliſtæ deſcripſerunt: Ergo non valet tale diſcrimen.

Reſpondeo ex D. Thoma quæſt. 106. art. 1. legem novam duo continere. Primò & principaliter gratiam & charitatem diffuſam in cordibus, quâ impellimur & juvamur ad bene operandum. Secundò, præcepta & regulas bene operandi; & quoad hoc ſecundum, legem novam ſcripto fuiſſe traditam, æquè ac veterem; ſed quoad primum fuiſſe in cordibus fidelium diffuſam & inſculptam, præcipuè in ſolemni ejus promulgatione, facta in die Pentecoſtes: tanta enim fuit tunc data gratiæ & charitatis abundantia, ut vi illius potuiſſet tota lex nova ſine ſcripto conſervari, ut rectè dicit Irenæus lib. 3. contra hæreſes cap. 3. Addo quod lex nova non fuit per ſe primò ſcripta & ex profeſſo ſicut Moſaïca, ſed per occaſionem ſcribendi vitam Chriſti, rogatu fidelium, vel docendi eoſdem per Epiſtolas, aut occurrendi hæreſibus Cherinthi, Ebionis, & aliorum deinceps contra Eccleſiam inſurgentium. Neque fuit ſcripto mandata eodem die Pentecoſtes quo promulgata eſt, ſed multò poſt, octavo nimirum poſt mortem Chriſti anno, Petro & Paulo Romæ jam prædicanti, ut docent Irenæus lib. 3. cap. 1. Theophilactus præfatione in Matthæum, & Euſebius lib. 5. hiſtoriæ cap. 8.

14. Dices ſecundò, etiam lex Moſaïca fuit inſculpta cordibus Judæorum, per illuminationem & gratiam Spiritus ſancti, cùm gratia non defuerit Judæis, ut poſſent intelligere & ſervare talem legem, multa ſupernaturalia præcipientem: juxta illud Deuteron. 30. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non ſupra te eſt &c. ſed juxta te eſt ſermo valde in ore tuo, & in corde tuo, ut facias illum:* Ergo hæc legis in mente conſignatio, non eſt propria novo teſtamento.

Reſpondeo quod quamvis gratia neceſſaria non defuerit Judæis ut poſſent ſervare legem Moyſis, illa tamen non pertinuit ad legem Moſaïcam, neque fuit data vi ſtatûs illius, in quo nondum fuerat ſolutum pretium redemptionis noſtræ; ſed pertinuit quodammodo ad legem novam, & ad Chriſtum ejus auctorem, à quo emendicata fuit, & obtenta per ejus merita. Neque tanta fuit abundantia gratiæ conceſſa communiter illis temporibus, ut dici poſſit legem Moſaïcam fuiſſe à Spiritu ſancto mentibus hominum inſculptam; ſed hoc ſoli lege Evangelicæ convenit, quæ, ut diximus, in die Pentecoſtes, quo ſolemniter promulgata eſt, magnâ & viſibili effuſione Spiritus ſancti, in cordibus Apoſtolorum & Diſcipulorum conſignata eſt; juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in viſceribus eorum, & in cordibus eorum ſcribam eam.* Unde Auguſtinus de Spiritu & littera cap. 17. *Ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus eſt, hìc in cordibus humanis. Ibi lex extrinſecùs poſita eſt, quâ injuſti terrerentur; hìc intrinſecùs data eſt, quâ juſtificarentur.*

15. Secundò, lex vetus & nova differunt in eo quod lex nova habet vim juſtificandi, idque duplici titulo. Primò quia habet præſentem Chriſtum ejus authorem & inſtitutorem, qui potuit ex perfecta juſtitia mereri & Deo ſatisfacere pro hominibus. Ideoque ex vi ſui ſtatûs dat gratiam per aliquid ſibi proprium, & ſecum illam affert, velut animam legis: *Lex enim per Moyſem data eſt, gratia & veritas per Jeſum Chriſtum facta eſt*, Joan. 1. Secundò, lex nova habet vim juſtificandi, quia continet ſacramenta, quę habent vim cauſandi gratiam, & ſunt veluti vaſa illam continentia, ut ſuppono ex Tractatu de Sacramentis. Econtra lex Moſaïca, cùm nec ipſum gratiæ authorem haberet, nec contineret Sacramenta habentia vim cauſandi gratiam ex opere operato, vim juſtificandi non habebat ex propriis, ſed per reſpectum ad ſtatum legis gratiæ, & ad Chriſtum eius authorem, cuius virtute & meritis gratia antiquis patribus in quacumque lege fuit collata. Unde D. Thomas quæſt. 107. art. 1. ad 2. & D. Auguſtinus pluribus locis affirmant illos qui in veteri Teſtamento fuerunt Deo accepti per fidem, ſecundùm hoc ad novum teſtamentum pertinuiſſe; non enim juſtificabantur, niſi per fidem

Christi, qui est author novi testamenti, juxta illud Act. 15. *Per gratiam Domini Iesu Christi credimus salvari, quemadmodum & illi*, Patres scilicet veteris testamenti. Et istud 1. Corinth. *Bibebant autem de spirituali consequente eos petra: petra autem erat Christus.*

16. Hinc intelliges, legem veterem rectè speculo comparari, quod maculas quidem ostendit, sed non aufert; legem verò novam aquæ, quæ non solùm sordes valet ostendere, sed & abstergere; unde Ezech. 25. Dominus fidelibus novæ legis pollicetur: *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris,*

17. Intelliges etiam, cur lex nova vivificare dicatur, & vetus occidere; quia nimirum prima largitur gratiam, quæ vera animi vita est; altera verò eam vi suâ largiri nequibat, & concupiscentiam prohibendo augebat, ut docet Augustinus de spiritu & littera cap. 4. *Doctrina* (inquit) *quâ mandatum accipimus, littera est occidens, nisi adsit vivificans Spiritus, inspirans pro concupiscentia mala, concupiscentiam bonam, id est charitatem.*

18. Demum intelliges, quod quemadmodum in antiquum propitiatorium Exodi 15. vertunt vultus duo Cherubini, sic in Christum veluti magnum quoddam propitiatorium mundi, vertunt oculos duo populi, antiquus, qui Christi adventum præcessit, & Christianus, qui sequitur, cùm eâdem Christi gratiâ uterque populus salvus factus sit, & eodem agni immaculati sanguine redemptus. Unde Augustinus Epist. 157. ad Optatum; *Cùm omnes justi, id est veraces Dei cultores, sive ante Incarnationem, sive post Incarnationem Christi, nec viverent, nec vivant, nisi ex fide Incarnationis Christi, in quo est gratiæ plenitudo, profecto quod scriptum est Act. 4. Non esse aliud nomen sub cœlo in quo oporteat nos salvos fieri, ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes vivificabuntur: quia sicut in regno mortis, nemo sine Adam; ita in regno vitæ, nemo sine Christo: sicut per Adam omnes injusti, ita per Christum omnes justi homines: sicut per Adam omnes mortales in pœna facti sunt filij seculi; ita per Christum omnes immortales in gratia fiunt filij Dei.*

20. Tertiò, lex vetus & nova differunt in eo quod vetus testamentum conditum est pro servis, novum pro filiis & hæredibus, ut declarat Apostolus ad Galat. 4. his verbis: *Scriptum est, quoniam Abraham duos filios habuit: unum de ancilla, & unum de libera. Sed qui de ancilla, secundùm carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem. Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta. Vnum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quæ est Agar: Sina enim mons est Arabiæ, qui conjunctus est ei quæ nunc est Ierusalem, & servit cum filijs suis. Illa autem, quæ sursum est Ierusalem libera est, quæ est mater nostra.* Et infrà: *Non sumus ancillæ filii, sed liberæ.* Unde ibidem Anselmus: *In utroque* (inquit) *testamento genuit Deus filios, qui sibi servirent, sed in veteri Judæos servos, qui timore pœnæ, & promissionibus temporalium, ei serviliter obedirent; in gratia verò novi testamenti, liberos, qui ex dilectione servirent.* Quibus verbis aliam utriusque legis differentiam indicat, quòd nimirum testamentum vetus fuit timoris, novum est amoris: fuit enim illud servorum, quorum est timor, juxta illud Malach. 1. *Si Dominus ego sum, ubi est timor meus?* hoc est filiorum, quorum est amor erga patrem. Unde Chrysologus serm. 1. in Evang. cùm jejunat is: *Vbi Deus Dominum mutavit in patrem, voluit charitate magis quàm potestate regnare & amari maluit, quàm timeri.* Et Augustinus lib. adversùs Adimantum cap. 16. *Deus veteri homini fugienti, tanquam Dominus apposuit quod timeret, & novo redeunti, tanquam pater aperuit quod amaret.* Et cap. 17. ait, quod *hæc est brevissima & apertissima differentia duorum testamentorum, timor & amor.* Unde quemadmodum timor prior est amore, sic testamentum vetus prius fuit testamento novo; & sicut timor locum præparat charitati, cùm autem cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum; ita testamentum vetus præparavit locum testamento novo, quo adveniente, abrogatum fuit. *Sicut enim* (inquit Augustinus) *quando aliquid suitur, seta priùs intrat, sed nisi exeat, non succedit linum: sic timor primò occupat mentem, non autem ibi remanet, quia ideò intravit ut introduceret charitatem.* *Tract. in Epist. 1. Ioan.*

Ex his sequitur alia differentia, in veteri enim testamento, mysteria fidei, præsertim Trinitatis & Incarnationis, erant obscurè & imperfectè cognita, in novo clarè & expressè sunt revelata. Quare hoc? quia nimirum servi non tam perfectè sciunt consilia & secreta Patrisfamilias, quàm filii. Hinc Christus Joan. 14. Discipulis dicebat: *jam non dico vos servos, quia servus nescit quid faciat Dominus ejus.* Hanc differentiam indicavit Augustinus, cùm dixit vetus testamentum esse occultationem novi, & novum esse revelationem veteris; & propter hoc Moysem cùm loqueretur ad populum faciem velasse, Christum verò nobis revelatâ facie locutum esse, ut ait Apostolus 2. ad Corinth. 3.

Ex hoc intelliges, quod sicut hemisphærium eò magis clarescit quò magis ei Sol appropinquat; ita status veteris legis, secundùm majorem ad Christum & Evangelium propinquitatem, majorem cognitionis divinorum mysteriorum claritatem & illustrationem accepit; & ut loquitur D. Gregorius homil. 16. super Ezechiel. *Secundùm incrementa temporum, crevit scientia Sanctorum Patrum, & quantò viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tantò sacramenta salutis plenius perceperunt.* Unde David, quia propinquior Christo fuit, pleniorem de mysterio Incarnationis & Trinitatis, quàm cæteri Patriarchæ & Prophetæ, qui ipsum præcesserunt, cognitionem accepit; propter quod Psal. 118. ait *super senes intellexi.* Item Joannes Baptista, quia Christo adhuc propinquior fuit, utpote quem digito monstravit, pleniorem Davide & cæteris Prophetis veteris testamenti, de eisdem mysteriis intelligentiam habuit: de quo propterea dixit Christus, ipsum esse Prophetam, & plusquam Prophetam, & inter natos mulierum, id est Prophetas, nullum majorem surrexisse.

22. Alia adhuc ex dictis colligitur inter vetus & novum testamentum differentia. Nam in veteri testamento promittebat Deus bona temporalia, in novo promittit æterna. In veteri dicebat Isaïæ 19. *Si audieritis me, bona terræ comedetis*; in novo Christus ait Matth. 5. *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Hinc Augustinus in Psal. 73. *Deus* (inquit) *se utriusque testamenti voluit esse authorem, ut & terrena promitteret in veteri, & cœlestia in novo.* Quia nimi-

rum alia est conditio servorum, alia filiorum. Servi accipiunt temporalem mercedem à suis dominis, & sic dimittuntur; filii verò succedunt in perpetuam hæreditatem. Hoc insinuat Paulus ad Galat. 4. cùm ait: *Ejice ancillam, & filium ejus: non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ.* Et ad Hebræos 7. cùm vocat testamenti novi meliorem spem, per quam proximamus ad Deum, quia scilicet cœlestia ac æterna sperat; cùm è contra lex vetus terrena solùm & temporalia expectaret. Unde Bernardus serm. 30. in Cantica: *Grave legis jugum, & vile præmium, nam terra est promissionis.*

23. Ex hoc intelliges aliud discrimen, quod inter novum & vetus testamentum versatur; novum enim cœli fores aperuit, quas vetus aperire non potuit, ut egregiè declarat Apostolus ad Hebræos 9. his verbis: *In secundo tabernaculo semel in anno solus Pontifex introibat, non sine sanguine; hoc significante Spiritu Sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam, adhuc priore tabernaculo habente statum.* Hoc est: in Sancta Sanctorum, quæ templi pars erat intima, & cæteris præcellentior, solus Pontifex semel in anno introibat, cæteri sacerdotes eo ingressu prohibebantur: quâ occlusione intimi adyti, & partis templi præcellentioris, adumbrabat Spiritus Sanctus, viam in cœlum fuisse occlusam, quandiu vetus testamentum ratum fuit. Novi autem testamenti author Christus, primus omnium cœlum penetravit, cœlestemque viam ac fores aperuit. Quam ob causam duodecim portas cœli patentes vidit Joannes Apocal. 21. *Portæ*, inquit, *ejus non claudentur. Ab oriente portæ tres, & ab Aquilone portæ tres, & ab Austro portæ tres, & ab Occasu portæ tres.* Versùs omnes cœli plagas portæ patent, quia totius orbis habitatoribus patent, non veteris, sed novi beneficio testamenti.

24. Aliam ejusdem veritatis figuram habemus Numer. 15. ubi lex hujusmodi à Deo lata extat: *Exules & perfugi, ante mortem Pontificis, nullo modo in urbes suas reverti poterunt.* Per hoc enim significabat Spiritus Sanctus, quod ante mortem Christi, nemo cœlum ingredi poterat, nec in patriam cœlestem reverti; sed eo defuncto, & resurgente, ac in cœlum ascendente, cœli portam omnibus fore apertam, ac liberum in patriam cœlestem reditum. Unde Gregorius homil. 6 in Ezechiel. *Quid est*, inquit, *quod homicida post mortem Summi Pontificis absolutus, ad terram propriam redit, nisi quod humanum genus, quod peccando sibi mortem intulit, post mortem veri sacerdotis, id est Christi, peccatorum suorum vinculis solvitur, & in paradisi possessione reparatur?*

25. Denique omissis pluribus aliis inter veterem & novam legem differentiis, hæc præcipua & veluti capitalis est, quòd lex vetus fuit umbra & figura novæ, nova autem veteris perfectio & complementum. Unde Hieronymus lib. 1. adversùs Pelagianos cap. 9. *In lege promittitur, in Evangelio impletur; ibi initia, hîc perfectio est; in illa operum fundamenta jaciuntur, hîc fidei & gratiæ culmen imponitur.* Et Bernard. homil. 1. super *Missus est*, docet quod sicut fructus tam seminis quàm florum finis & complementum est; ita Christus finis fuit, perfectio, & complementum veteris legis: *Videntur* (inquit) *mihi quoddam semen fuisse divinæ cognitionis, tanquam è cœlo jactatum in terras, allocutiones & promissiones factæ ad Patres Abraham, Isaac, & Iacob. Floruit autem hoc semen in mirabilibus, quæ ostensa sunt in exitu Israël de Ægypto, in figuris & ænigmatibus, per totum iter in deserto, usque ad terram promissionis, & deinceps in visionibus & vaticiniis Prophetarum, in ordinatione quoque regni & sacerdotii usque ad Christum; Christus autem hujus seminis & horum florum, non immeritò fructus esse intelligitur.* Aliâ similitudine utitur Chrysostomus (vel ut alii volunt Victor Antiochenus) exponens illud quod habetur Marci 4. *Vltro terra fructificat primùm herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica.* Subdit enim: *Primò herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio.*

26. Si autem quæras, quomodo lex nova impleat veterem? Respondebo cum D. Thoma hîc quæst. 107. art. 2. legem novam adimplere veterem, supplendo duo, quæ veteri legi deerant. In veteri « lege (inquit) duo possunt considerari, scilicet « finis & præcepta contenta in lege. Finis verò « cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi & « virtuosi, unde & finis veteris legis erat justifi- « catio hominum, quam quidem lex efficere non « poterat, sed figurabat quibusdam cæremoniali- « bus factis, & promittebat verbis; & quantùm « ad hoc lex nova implet veterem legem, justifi- » cando per virtutem passionis Christi. Et hoc est « quod Apostolus dicit ad Roman. 8. *Quod im-* » *possibile erat legi, Deus Filium suum mittens in* « *similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in* « *nobis* . . . . . Præcepta verò veteris legis adimple- « vit Christus & opere & doctrinâ. Opere quidē, « quia circuncidi voluit, & alia observare, quæ « erant tempore illo observanda, secundùm illud « Galat. 4. *Factum sub lege.* Suâ autem doctrinâ « adimplevit præcepta legis tripliciter. Primò « quidem, verum intellectum legis exprimendo, « sicut patet in homicidio & adulterio, in quo- « rum prohibitione Scribæ & Pharisæi, non in- « telligebant nisi exteriorem actum prohibitum; « unde Dominus legem adimplevit, ostendendo « etiam interiores actus peccatorum cadere sub « prohibitione. Secundò adimplevit Dominus « præcepta legis, ordinando quomodo tutiùs ob- « servaretur quod lex vetus statuerat; sicut lex ve- « tus statuerat, ut homo non pejeraret, & hoc tu- « tiùs observatur, si omnino à juramento absti- « neat, nisi in causa necessitatis. Tertiò, adimple- « vit Dominus præcepta legis, superaddendo quæ- « dam perfectionis consilia, ut patet Matth. 19. « ubi dicente se observasse præcepta legis veteris, » dicit: *Vnum tibi deest, si vis perfectus esse, vade* « *& vende omnia quæ habes, &c.*

Cætera quæ de lege nova docet S. Thomas, facilia sunt, magisque indigent lectione quàm explicatione. Unde his prætermissis, agendum nobis est tomo sequenti de alio exteriori humanorum actuum principio, scilicet gratiâ Dei, quæ est divinæ legis finis & complementum; nam ut ait Augustinus lib. de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia quæreretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.*

Finis Tomi tertij Clypei Theologiæ Thomisticæ.

PROVINCIALIS SORIA

3014
2809

2.4

Comet Theol.

3019