

LUIS DE MOLINA S. I. - DE SPE. COMENTARIO A LA 2.2, Q. 17-22.

editado por

J. A. DE ALDAMA S. I.

El profesorado teológico del P. Luis de Molina hasta 1582 nos es bien conocido en sus pormenores, gracias a una carta del mismo Molina al P. General, Claudio Aquaviva, carta que recientemente ha sido publicada ⁽¹⁾.

De los datos que suministra esa carta se deduce el siguiente cuadro de conjunto de las lecciones teológicas de Molina de 1568 a 1582:

setiembre 1568 a febrero 1570	= 1.2, q. 1-76.
1570 o 1571.	= 1.2, q. 98-100.
diciembre 1571 a julio 1573	= 1, q. 1-74.
setiembre 1573 a julio 1574	= 2.2, q. 1-16.
setiembre 1574 a julio 1575	= 2.2, q. 17-46.
setiembre 1577 a julio 1582	= 2.2, q. 47-78. ⁽²⁾

De estas lecciones, el mismo Molina publicó lo referente a los cursos escolares 1571-1572 y 1572-1573 en la *Concordia* (Lisboa 1588, Amberes 1595) y en *Commentaria in primam D. Thomae partem* (Cuenca 1592, Lyon 1593, Venecia 1594); y lo referente a

(1) F. STEGMUELLER, *Geschichte des Molinismus, t. 1: Neue Molinaschriften (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters)*; Münster, 1935) p. 551-554. La carta está fechada en Lisboa el 29 de agosto de 1582.

(2) En el curso siguiente 1582-1583 comenzó Molina a explicar la tercera parte de la Suma, con las cuestiones sobre la Encarnación.

los cursos 1577-1578 a 1581-1582 en *De iustitia et Iure* (Cuenca 1593, 1597, 1600).

Todas las demás lecciones se conservan manuscritas en varias bibliotecas principales de Portugal⁽³⁾. A continuación publicamos el comentario a las cuestiones consagradas por Santo Tomás a la virtud de la esperanza (2.2, q. 17-22). Con él empezó Molina sus explicaciones en el curso de 1574-1575.

Tomamos esas lecciones del único manuscrito de ellas que hemos encontrado: *Coimbra, Biblioteca da Universidade* 1851, 140 x 215 mm., 640 folios. El manuscrito reúne las explicaciones de las tres virtudes teologales, y de él escribía Molina al P. General: «la lectura destas tres virtudes theologales hazen un cuerpo quasi como los comentarios de la primera parte, porque los años fueron ya de lectura de hora y media cada día. Son también muy estimados estos dictados, y creo que en su proporción no se hallarán inferiores a la primera parte»⁽⁴⁾.

Poco tenemos que añadir referente a la edición. Como en ella se busca preferente un fin de utilidad para la ciencia teológica, hemos seguido la ortografía y puntuación actual; los párrafos son en su mayor parte del original mismo, pero para mayor comodidad en las citas hemos añadido los números marginales, a no ser cuando ya los tenía el manuscrito.

[F.355 r] *Quaestio 17. De spe.*

[1.] *Spes aliquando accipitur pro passione appetitus sensitivi, quo pacto constat non esse virtutem; aliquando pro sperato objecto quod spei, iuxta illud Tit. 2 [13]: spectamus beatam spem et adventum gloriae magni Dei; et neque hoc pacto est virtus; tertio accipitur pro actu virtutis in ordine ad bonum arduum oblatum tamquam possibile acquiri; qui quidem actus similis est illi qui resultat in potentia sensitiva irascibili, oblato sibi bono per sensum; et tunc est actus liber in se. Quod si huiusmodi actus consonus fit rectae rationi atque suae regulae, est in se actus virtutis. Dupliciter vero potest accipi huiusmodi actus: altera [ratione], late in ordine ad quodcumque bonum arduum consonum rectae rationi, altera vero presse in ordine ad beatitudinem supernaturalem, quam a Deo spe-*

(3) Cfr. STEGMUELLER, *Geschichte des Molinismus*, 10^o-13^o.

(4) En STEGMUELLER, *Geschichte des Molinismus*, 1, 551b.

ramus innixi promissionibus et auxiliis divinis atque per merita nostra iuxta Dei ordinem. Verum adde nos posse elicere actum spei in ordine ad beatitudinem supernaturalem dupliciter, videlicet aut tantum ex nostris naturalibus, quo pacto eum elicit iudaeus atque haereticus, qui, ut caret fide infusa et supernaturali, ita caret spe infusa et supernaturali; aut auxilio et spe divina, concurrente nobiscum Deo ad talem actum mediante habitu spei infusae et supernaturalis aut mediante auxilio et motione supernaturali suppletè concursum habitus supernaturalis, quo pacto videtur concurrere ad primum actum spei, quemadmodum paganus adultus iustificatur quando convertitur ad fidem, ut de primo actu fidei diximus supra in materia de fide. Hoc loco ergo solum est sermo de spe ultimo modo, videlicet pro actu supernaturali quo a Deo speramus beatitudinem nostram supernaturalem per merita nostra innixi promissionibus et auxiliis divinis. Est etiam sermo de habitu supernaturali qui a Deo nobis infunditur quoad [F.355v] eiusmodi actum elicitem, qui quidem habitus spes supernaturalis dicitur.

[2.] Antequam tamen ulterius progrediamur, *ostendendum est dari in iustificatis spem ita sumptam*. Probatur 1.^o ex illo 1 Cor. 13 [13], ubi Paulus loquens de virtutibus supernaturalibus inquit: nunc manent fides, spes et charitas, tria haec, maior est charitas. Et ad Rom. 8 [24]: spe salvi facti sumus. 1. Petr. 1 [3]: regeneravit nos in spes vivam. 2.^o probatur idem ex definitione Ecclesiae in Concilio Tridentino sess. 6, cap. 7, ubi habetur in iustificatione haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum cui inse-ritur, fidem, spem et charitatem; nam fides, nisi spes ad eam accedat et charitas, neque unit perfecte Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Et canone 3 ita habetur si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione aique eius adiutorio hominem credere, sperare et diligere aut paenitere posse, ut ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit. Vide quae diximus l.2, q.62, a.3.

[3.] His positus, ut ad id, quod initio propositum est, deveniamus, *Durandus* in 3, d. 26, q. 1, *affirmat spem deficere a perfecta ratione virtutis* (ut de virtute fidei dixerat d. 23, q. 6); propterea quod actus spei imperfectionem exigit adiunctam, nimirum carentiam beatitudinis speratae, virtus vero proprie et secundum perfectam rationem virtutis sit dispositio perfecti ad optimum iuxta Aristotelem 7.^o Phisic., [cp. 3]. Quoniam vero fundamenta Durandi impugnata et soluta sunt supra, q. 4, a. 5, dicendum est spem perfec-

te et proprie habere rationem virtutis; est enim bona qualitas mentis, scilicet animae, qua nullus male utitur, iuxta definitionem traditam ab Augustino [cf. De Libero Arbitrio, 2, 18 et 19; Retract., 1, 6]^a . et a nobis explicatam 1.2, q. 55, a. 2; praeterea inclinatur ad bonum rationis atque ad id quod honestum est quod satis est ad rationem perfectam virtutis partis appetitivae, sicut ad rationem virtutis intellectualis (356r) satis est ut inclinatur ad verum, quod est bonum intellectus.

[4.] Ut vero examinemus *an sit virtus theologalis*, sciendum est amorem dividi in amorem amicitiae et concupiscentiae. Amor amicitiae est, quo vel alteri vel nobis volumus aliquod bonum ita quod unus et idem amor, ut trahitur ad rem quam nobis aut alteri volumus, appellatur amor concupiscentiae, ut vero trahitur ad nos aut alterum, cui volumus talem rem, appellatur amor amicitiae, quamvis proprius dicatur amor amicitiae quando trahitur ad alterum, quam quando trahitur ad nos, eo quod amicitia proprie loquendo sit ad alterum.

[5.] Hoc praehabito, *omnes conveniunt* charitatem esse virtutem theologalem et in hoc distingui ab spe, quod charitas est amor amicitiae, quo Deum amamus in seipso, volendo illi sua bona, et Deum diligimus propter ipsum; spes vero potius pertinet ad amorem concupiscentiae; ea namque speramus Deum consequi per visionem, amorem et fruitionem, quae nobis diligimus amore concupiscentiae tamquam bona nobis. Iuxta hoc quod Durandus loco citato inquit, duplex esse obiectum spei: alterum immediatum, scilicet visionem, amorem et fruitionem, quae sunt beatitudo formalis, a qua in patria denominamur beati tamquam a forma creata nobis inhaerente; et alterum mediatum, Deum ipsum, qui est beatitudo nostra obiectiva. Cum autem Deus sit obiectum immediatum beatitudinis nostrae quoad visionem et amorem, fit ut spes, quae habet pro obiecto beatitudinem nostram formalem, habeat pro obiecto mediato Deum ipsum; si ergo, inquit Durandus, spes comparetur ad suum obiectum immediatum, sic non habet quod sit virtus theologalis; quia virtus theologalis dicitur illa quae habet Deum pro obiecto, spes autem non habet Deum pro obiecto immediato, sed aliquid [F.366v] creatum. Si vero, inquit, comparetur ad obiectum mediatum, est virtus theologalis. Quod autem Deus non sit obiectum immediatum, probat Durandus 1.º, quia spes pertinet ad amorem con-

cupiscentiae, immediatum autem obiectum amoris concupiscentiae non est Deus, qui amandus est propter se et amore amicitiae, non vero propter aliud, quo pacto amantur ea quae amantur amore concupiscentiae; amatur enim propter eum qui concupiscitur. 2.^o quia idem est obiectum spei et gaudii [et] fruitionis, quae sequitur obtenta beatitudine sperata, neque differunt nisi secundum praesens et futurum, sed obiectum immediatum fruitionis et gaudii in praesentia non est Deus in se, sed visio beatifica et beatitudo creata.

[6.] *Haec opinio non placet*, et ideo dicendum est com D. Thoma et Caietano hic, a. 2 et 5, Capreolo in 3, d. 26, q. 1, ad argumentum contra primam et 2. q., et cum plerisque aliis, obiectum immediatum spei non esse solam visionem divinam et beatitudinem formalem, sed et beatitudinem obiectivam, hoc est Deum ipsum; neque ista esse duo obiecta in ordine ad spem, sed unum duntaxat et immediatum. Sicut enim qui concupiscit potionem non solum potionem immediate concupiscit, sed etiam vinum quod cupit potare, et qui cupit possidere pecuniam non solum possessionem^a concupiscit immediate, sed etiam pecuniam ipsam, neque ista sunt distincta obiecta sed unum totale et immediatum, quorum alterum est connexum eum altero in ordine ad trahendum actum illum; ita qui sperat videre Deum et obtinere beatitudinem formalem, non sperat immediate solam visionem et mediate Deum, sed immediate utrumque, beatitudinem scilicet supernaturalem et obiectivam, quae efficiunt ultimum finem unum totalem ad quem conditi sumus et quem a Deo speramus, alterque cum altero est connexus in ratione ultimi finis, quem a Deo speramus. Quo [F.357r] fit ut spes immediate habeat pro obiecto et Deum possidendum per visionem, amorem et fruitionem, et visionem, fruitionem et amorem, quibus Deus possidetur, et utrumque sibi bonum nostrum concupitum nobis amore concupiscentiae, unico et simplicissimo actu attingente immediate utrumque. Et plane, iuxta sententiam Durandi, salvari potest spes esse virtutem theologalem. Unumquodque enim ex obiecto sibi proprio et immediato est iudicandum, non vero ex obiecto alieno et remoto; apud Durandum autem non aliter est Deus obiectum spei quam actu est obiectum beatitudinis formalis, quae est immediatum et proprium obiectum spei; quare obiectum proprium spei apud Durandum non est Deus, sed sola beatitudo creata, quae ulterius habet Deum pro obiecto.

^a Ms. potionem.

[7.] *Hoc loco adde*, quod, sicut fides dicitur virtus theologalis non solum quia habet Deum pro obiecto principali de quo creduntur praecipuae veritates fidei, sed etiam quia ei credimus et ei innitimur revelanti tamquam propriae rationi obiectivae credendi, ita spes est virtus theologalis non solum quia habet Deum pro obiecto quod speramus, sed etiam quia ei promittenti et adiuvanti innitimur tamquam rationi obiectivae sperandi ab eo idipsummet quod speramus. *Adde etiam*, quod, licet bonum principale spei sit Deus ipse et beatitudo nostra quam ab eo speramus, nihilominus extenditur etiam spes virtus theologalis ad ea quae ad beatitudinem nostram attributionem habent; unde sperare a Deo gratiam, remissionem peccatorum et alia, quibus vitam aeternam ab eo obtineamus, actus est spei virtutis theologalis; sperare etiam in Sanctis, quatenus precibus et meritis ipsorum speramus nos obtinere a Deo vel beatitudinem vel aliquid quod ad eam conducatur, actus est etiam spei vir- [F.357v] tutis theologalis, ut D. Thomas ait a. 4; quia Deo proprie innitimur tamquam a quo praecipue speramus, et quod speramus vel est beatitudo vel quod ad eam conducit, quatenus ad eam conducit.

[8] *Utrum autem per spem virtutem theologalem speret aliquis alteri beatitudinem*, D. Thomas a. 3 respondet affirmative; quia, inquit, licet de ratione spei videatur, ut bonum speratum sit eius qui sperat, postquam tamen per amorē proximus unitus est speranti et factus quasi alter ipse, spes, in eo in quo est, extenditur ad sperandum etiam proximo beatitudinem a Deo; et haec opinio est probabilis. Si maiorem illius discussionem desideras, vide Almainum in *Moralibus tract. 2, cap. de spe*. Haec, quod attinet ad obiectum spei.

[9] *Quod vero attinet ad actum*, Scotus et Gabriel, uterque in 3, d. 16, q. 1, et plerique alii, affirmant actum spei esse desiderium inefficax seu velleitas beatitudinis; spes autem et desperatio esse non possunt in eodem subiecto, sed desiderium efficax, quod est amor concupiscentiae beatitudinis. Caletanus quaestione sequenti, a. 1, anceps est, an desiderium atque volitio beatitudinis et spes distinguantur in voluntate in genere naturae, affirmatque quod sive in genere naturae distinguendum sit essentialiter sive accidentaliter, in genere tamen moris specie distinguuntur, illisque respondent habitus specie distincti, charitas scilicet et spes 1.^a autem 2.^{ae}, q. 46, in eam sententiam inclinaverat, ut affirmaret spem, ut voluntas est,

non distingui in genere naturae a desiderio et voluntate rei speratae.

[10.] Pro solutione tamen huius dubii, sit *prima propositio*: *spes et desiderium seu volitio finis actus sunt diversi in voluntate atque specie distincti in genere naturae.* [F.358r] Haec probatur 1.^o, quia de se patet non idem significare desiderare voluntate et sperare voluntate; desiderium enim est motus atque volitio cuiuscumque boni absentis oblato per intellectum; spes autem, ut a. 3. ait D. Thomas et latius l.2, q.40, est quasi protensio et erectio voluntatis per actum et motum ipsius, non in quodcumque bonum absens, sed in arduum oblatum ut possibile; tantoque magis erigitur voluntas, quo illud offertur ut possibilis. Cum ergo huiusmodi motus non minus differant in voluntate, quam desiderium finis et gaudium et fructio voluntatis fine obtento, fit ut, sicut desiderium et gaudium non solum sunt actus diversi in voluntate, sed etiam iuxta omnium sententiam distinguuntur in genere naturae, ita desiderium et spes. Et confirmatur haec ratio quia in Concilio Trid. sess. 6, [cap. 6] de peccatoribus qui iustificantur dicitur: ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur^a, fidentes Deum sibi per Christum propitium fore. Erigi autem in spem et fidere, diversum quid est a desiderare et amare sperata, licet id praesupponat. 2.^o Manente aequali amore et desiderio finis accrescit spes et fiducia per hoc quod finis offeratur ut possibilis acquiri et per hoc quod plura et efficaciora media occurrant quia sunt distincti actus in voluntate. Consequentia patet et antecedens testatur experientia patetque ex illo testimonio Senecae ad Lucillum in principio huius operis disp. 2 citata: dicam sententiam quod iam de se spem habeam, nondum fiduciam. Sine maiori enim desiderio Seneca compararet fiduciam (quae, uti explicatum est, non est aliud quam spes roborata) per hoc quod videret in Lucillo maiora inditia ipsum pervenienti ad id quo eum pervenire optabat. 3.^o Manente desiderio, cessat spes ratione eiusdem boni; ergo spes et desiderium actus distincti sunt voluntatis. Consequentia est nota, et antecedens probatur quia cum spes sit boni ardui futuri atque pos- [F.358v] sibilis acquiri, ubi cessat ratio ardui et manet ratio boni certe et infallibiliter futuri, cessat spes et manet desiderium. Unde, licet beati desiderant gloriam corporis futuram, quia tamen certo et evidenter cognoscunt eam esse futuram, neque se illis offert tamquam quid ar-

^a Ms. diriguntur.

duum ut se illis offerebat in via, cessat in eis spes et manet gloriae desiderium cum expectatione temporis, in quo tale desiderium est illis implendum; quae expectatio, licet aliquando spes appelletur, improprie tamen spes dicitur, atque haec est alia acceptio vocabuli spes praeter illas quas in principio commemoravimus. Haec propositio satis consona est D. Thomae hic a. 3 et quaestione sequentia. 1, in corpore et ad 2, atque alibi saepe, et est Capreoli in 3, d. 26, q. 1, ad 1 Durandi, et aliorum.

[11.] *Secunda propositio: spes naturalis in genere morum eiusdem speciei videtur cum voluntate obiecti quod speratur, spes vero supernaturalis in genere moris specie distinguitur a charitate supernaturali, qua Deum diligimus amore amicitiae et alia propter ipsum, non tamen videntur distingui specie a desiderio et volitione beatitudinis supernaturalis, qua eum nobis amamus amore concupiscentiae; quia vero difficilius est sperare beatitudinem supernaturalem, quam eam concupiscere, ideo ob actum spei potius quam ob desiderium beatitudinis videtur infundi habitus supernaturalis, ab eoque, ut a difficiliori, sumit denominationem.* Adde quod ita commodius significatur tamquam distinctus ab habitu charitatis. Prima pars huius propositionis ex eo suadetur, quia spes obtinendi castitatem non ad aliam virtutem videtur pertinere quam ad castitatem, et spes debite obtinendi victoriam non ad aliam virtutem videtur pertinere quam ad fortitudinem, sicut spes obtinendi aliquid per adulterium non ad aliud vitium videtur pertinere quam ad adulterium, et ita de reliquis. Secunda vero pars est communiter recepta. Tertia vero, quod scilicet spes supernaturalis non distinguatur a desiderio et concupiscentia beatitudinis, patet ex prima; spes enim ad eandem speciem pertinet in genere moris, ad quam pertinet volitio obiecti cuius est spes, neque est diversa ratio quando obiectum et actus sunt supernaturalia, ut in proposito, et quando sunt naturalia.

[12.] Ex dictis patet, spem formaliter non esse amorem concupiscentiae, [F.359r] ut volunt Scotus, Gabriel et plerique alii, sed consequi amorem concupiscentiae, et esse de re amata amore concupiscentiae, et ob id dici pertinere ad amorem concupiscentiae; quod docte notavit Capreolus in 3, d. 26, q. 1, ad 1. Patet etiam adversus Caietanum, concupiscentiam beatitudinis ad habitum specie distinctum a charitate virtute theologali pertinere. Reliqua, quae in propositione continentur, probatione non egent.

[13.] Licet propter motiva proposita persistam in ea sententia,

actum et volitionem, seu desiderium rei quae speratur, esse eiusdem speciei in genere moris generaliter loquendo, *re tamen attentius considerata, probabilius credo* Deum solum infundere spem supernaturalem ad sperandum beatitudinem supernaturalem et non ad concupiscendum illam; et ob id, quod, licet concupiscentia beatitudinis et spes eiusdem, quando eliciuntur ex naturalibus, ut in Lutherano, sint eiusdem speciei in genere moris videanturque pertinere ad habitum charitatis naturalis, qua seipsum qui ordinate diligit, nihilominus concupiscentia beatitudinis et actus^a spei elicited ab habente spei supernaturalis habitum, distinguantur specie, et unus sit supernaturalis, alter vero naturalis. Moveor autem, quia habitus ille supernaturalis contradivisus fidei et charitati virtutibus theologalibus, spes dicitur a theologis, Conciliis et Scripturis Sanctis; unde ipsis est consonantius, quod praecise inclinet ad sperandum, non vero ad concupiscendum et praeterea quia amor^b beatitudinis manet in patria, esto ibi non habeat rationem desiderii; quare si etiam habitus spei inclinaret ad amorem concupiscentiae beatitudinis, deberet manere in patria huiusmodi actus; cumque charitas virtus theologalis non inclinet ad amandum et desiderandum nobis beatitudinem, sed eius obiectum proprium sit Deus diligibilis amore amicitiae, et etiam tamquam obiecta materialia et non sibi propria se extendat ad amandum reliqua propter [F.359v] Deum ita dilectum et nec (ut supponimus) eliciatur ab spe virtute theologali, constet non elici etiam a fide, fit ut non dividatur a virtutibus theologalibus, sed a charitate naturali, qua nos ipsos ordinate diligimus; ac proinde ut sit actus naturalis ex propria specie, tametsi imperari possit a charitate supernaturali ut sit propter Deum dilectum amore amicitiae, quemadmodum actus aliarum virtutum naturalium ab eadem charitate imperantur.

[14.] *Quod attinet ad necessitatem possedendi habitum spei supernaturalis*, dicendum est quod, licet non requiratur ad eliciendum actum spei quoad substantiam actus, ut de actu fidei ostendimus supra, q. 6, a. 2, requiritur tamen ad eliciendum actum spei ut oportet ad salutem atque ad iustificationem. Requirit enim Deus ad iustificationem et ad vitam aeternam consequendam, actum spei non quemcumque, sed proportionatum beatitudini supernaturali, et ob id supernaturalem; ad quem proinde requiritur vel auxi-

a *Ms. habitus.*

b *Lectura dudosa.*

lium vel^a motio supernaturalis habitus supernaturalis, atque haec est ratio ponendi habitum spei supernaturalis et non quam tradunt Durandus et Scotus in 3, d. 26, q. 2, et plerique alii; et quoniam idem in hac parte dicendum est de habitu spei quod de habitu fidei diximus q. 6, a. 2, satis erit illa videre. Quomodo autem spes consistat in medio et quomodo non, dictum est l. 2, q. 64, disp. ultima. Ibi etiam ostensum est praesumptionem et desperationem, inter quae mediat spes, non opponi habitui spei supernaturalis nisi demeritorie, in genere autem rei opponi habitui spei naturalis; et simile quid dictum fuit supra q. 5, a. 3, de habitu fidei supernaturalis comparatione erroris in fide, et l. 2, q. 63, a. 3, de virtutibus omnibus infusis et supernaturalibus ratione vitiorum, quae acquirimus ex nostris naturalibus.

[15.] *Dubium est, utrum actus spei, qui antecedere videtur actui charitatis, et ob id non videtur ab eo imperari, sit meritorius, et dicendum est imprimis, quod, licet actus spei in prima iustificatione origine et natura antecedere videatur actum charitatis et ob id non videatur ab eo imperari, actus tamen spei, qui postea eliciuntur, imperari possunt a charitate et elici ut sint propter Deum charitate supernaturali dilectum. Dicendum est deinde quod, ut l. 2, q. 118, a. 9, disp. ultima visum est, ut actus bonus moraliter sit meritorius, non requiritur quod imperetur a charitate, sed satis est quod eliciatur a filio adoptivo Dei, ut ab homine existente in gratia; quare actus fidei et spei, qui in prima iustificatione eliciuntur, sive charitate imperentur, sive non, meritorii sunt vitae aeternae.*

[16.] *Ut vero ostendamus tres tantum esse virtutes theologales, atque de eis et ordine earum inter se, sciendum est ad virtutem theologalem ut de ea nunc loquimur, requiri et quod Deum habeat pro obiecto, et quod sit infusa suapte natura. Defectu primae conditionis reiciuntur a ratione virtutis theologalis quaecumque virtutes Deum non habeant pro obiecto. Defectu vero secundae reiciuntur illae, quae, licet habeant Deum pro obiecto, non tamen sunt infusae suapte natura, ut Metaphysica et Theologia nostra, quae licet sit habitus supernaturalis, non tamen est infusus, sed acquisitus, ex habitu fidei infuso; eadem ratione fides, spes et charitas naturales, esto habeant Deum pro obiecto, non sunt virtutes theologales ut nunc loquimur, eo quod non sunt infusae. Omnes*

a Ms. et.

tamen commemoratae (praeter fidem acquisitam, quae non est virtus theologalis) extenso vocabulo appellari possunt [virtutes theologales] eo quod et virtutes sint et Deum habeant pro obiecto. Religio vero non est virtus theologalis, quia praeter quam quod est virtus acquisita, non habet Deum pro obiecto, sed cultum et reverentiam circa Deum, ut actum orandi, offerendi sacrificium. Tres ergo tantum sunt virtutes theologales, fides, spes et charitas infusae, quibus utraque conditio convenit. Illae vero ita *inter se distinguuntur*: charitas fertur in Deum in se amore amicitiae, spes vero respicit Deum dilectum amore concupiscentiae tamquam bonum nostrum visione, amore et fruitione a nobis possidendum, innititurque Deo adiuvanti et promittenti; atque hae duae virtutes [F.360v] resident in voluntate; fides vero, quae residet in intellectu, fertur in Deum tamquam in principale obiectum, eique revelanti innititur tamquam rationi obiectivae credendi. Hunc vero *ordinem inter se habent* quoad actus, quod actus fidei, tamquam ostendens obiectum, praecedat actum spei et charitatis; at vero spes respicit Deum dilectum amore concupiscentiae tamquam bonum et praemium nostrum atque ex amore concupiscentiae oritur; amor vero spei praemii, ut imperfectior, inducat nos ad amorem Dei perfectum, qualis est amor amicitiae et charitatis, perinde ac timor servilis inducit ad charitatem; [ita] fit ut in nobis actus spei praecedat actum charitatis, tametsi ordine perfectionis actus charitatis primus omnium sit, teste Paulo I Cor. 13, [13]. Quod vero attinet ad habitus, l. 2, q. 26, a. 4 ostendimus posse aliquando infundi fidem sine spe et charitate, et fidem et spem sine charitate, non tamen contra; et quod ubi nullus est obex, ut in prima iustificatione, semper omnes habitus simul infundantur.

[17.] *Superest respondeamus* ad duo illa argumenta Durandi. Ad primum ergo, admissa maiori, neganda est minor. Cum enim Deus non solum bonus sit, sed nobis etiam bonus, a nobisque possit possideri, non minus amari a nobis potest amore concupiscentiae, quam pecunia, quam constat nullo alio amore amari quam concupiscentiae, licet sit res a nobis subiecto distincta formaliter; ergo Durandus affirmat rem subiecto distinctam non esse obiectum amoris concupiscentiae. Ad rationem vero minoris respondet Caetanus hic, a. 5, quod, licet Deus quando amatur amore amicitiae ametur propter se, nihilominus et quando amatur etiam amore concupiscentiae amatur nobis^a ipsis, sed propter se; diligitur enim tamquam

^a Ms. a nobis.

ultimus finis et praemium nostrum, quod non est propter nos, sed nos propter ipsum; unde volitus quidem est a nobis amore concupiscentiae tamquam ultimus finis noster, non tamen propter nos sed propter se; sicut enim Deus volendo nobis seipsum in praemium, non vult se propter nos quasi sua voluntate (qua diligit nos amore amicitiae) ordinet se [F.361r] ad nos tamquam ad finem, sed solum vult se nobis, ita nos, licet velimus ipsum nobis tamquam ultimum finem et praemium ac bonum nostrum, diligendoque nos amore quasi amicitiae concupiscamus ipsum nobis, non propterea eo amore ordinamus Deum ad nos tamquam ad finem. Quare ad probationem illam negandum est quod quidquid amatur amore concupiscentiae ametur propter illum cui amatur, fallit enim quando quod ita amatur est finis eius cui amatur, et non contra. Ex his patet, amorem illum non pertinere ad usum Dei (qui iuxta Augustinum [Liber 83 Quaest , 9.30] esset perversus), sed ad fruitionem Dei in via quidem imperfectam, in patria vero perfectam. Vide quae diximus l. 2, q. 11, a. 4, et simul adde beatos in patria similiter frui Deo viso et dilecto amore amicitiae, (et haec est praecipua eorum fruitio, ut ibidem ostensum est), et Deo viso et dilecto amore concupiscentiae; gaudent enim etiam quod Deus sit tantum bonum in se, quem diligunt amore amicitiae, et quod sit tantum bonum ipsis, quod sibi esuriunt amore concupiscentiae.

[18.] Ad 2, neganda est minor; 1.^a enim 2.^{ae} loco citato late ostensum est adversus Durandum, Deum secundum se, atque dilectum amore amicitiae, esse praecipuum obiectum fruitionis in patria. Reliqua, quae hic dici poterant, et quae tangit Caietanus a. 5, ibi late disputata sunt.

Quaestio 18.

A. 1 et 2.—Utrum spes sit in Beatis.

[1.] Articulus primus ex quaestione praecedenti patet. Quod vero attinet ad secundum, *conditiones per se requisitae in obiecto spei*, ad hoc ut rationem habeat sperabilis, sunt quod sit bonum arduum et oblatum ut possibile acquiri, atque adeo quod habeat rationem futuri, spes autem virtus theologalis [cum] Deum possidendum per visionem, [F.361v] amorem et fruitionem habeat pro obiecto, fit ut hoc ipso quod aliquis perfecte habeat beatitudinem animae, actum spei virtutis theologalis habere non possit, iuxta

illud Pauli Rom. 8, [24]: quod quis videt, quid sperat, se scilicet visurum; neque etiam habeat habitum, iuxta communiorem, probabiliorem et consonantiorem Scripturis sententiam. Quoniam vero utrumque ostendimus late I. 2, q. 67, a. 4, plura hic non adiicio. Hic habes, quod cum Christum ab instanti suae conceptionis haberet beatitudinem animae, nunquam habuit habitum aut actum spei virtutis theologalis.

[2.] Merito dixi «hoc ipso quod aliquis *perfecte* habeat beatitudinem animae non posse habere actum spei virtutis theologalis», quoniam si quis solum in transitu habeat beatitudinem animae, ut multi existimant Paulum et Moysen habuisse, talis non solum habitum, sed etiam actum spei virtutis theologalis habere potest. simul cum visione dominicae essentiae; et ratio est quoniam in ordine ad hunc, beatitudo animae possidenda in futurum habeat rationem ardui, etiam quando in transitu videt divinam essentiam, et ob id potest eam sperare tunc actu spei virtutis theologalis. At vero, cum de ratione perfectae beatitudinis sit securitas eam numquam amittendi, (ut I.2, q. 5, a. 4 ostensum est), quam per evidentiam beati habent, non propterea (ut ibidem ostensum est), fit ut beatitudo animae in futurum possidenda non habeat rationem ardui in ordine ad eos, et ob id elicere non possunt actum spei circa illam, deficiente in obiecto conditione per se requisita ut habeat rationem sperantis.

3. *In resp. ad 3* habes ex D. Thoma, spem virtutem theologalem per se respicere solum beatitudinem ut bonum sperantis, et ob id, licet, dum manet in ordine ad obiectum quod per se respicit, possit elicere actum circa beatitudinem propriam, in quantum illa per charitatem quodammodo reputatur bonum sperantis, evacuata tamen circa obiectum quod per se respicit, simpliciter non manet. Cum autem in beatis summa sit [F.362r] conformitas ad beneplacitum et dispositionem divinam, in eis solum est desiderium et voluntas conditionata circa beatitudinem proximi, quod desiderium et voluntas emanat a charitate, aut certe si est simul motus spei, non est spei virtutis theologalis, sed spei latius sumptae.

[4.] *Circa responsionem ad 4 et 5* adverte, communiter doctores convenire, quod, cum spes virtus theologalis respiciat ut per se et principale obiectum Deum possidendum per beatitudinem, obtenta beatitudine animae, neque actus neque habitus speis virtutis theologalis manent. Quare conveniunt beatos non per spem virtutem theologalem sperare beatitudinem corporis. Et quidem *de reliquis beatis* communiter notant cum D. Thoma, hic ad 4 et I.2, q. 67, a. 4,

ad 3, non sperare gloriam corporis per actum spei virtutis theologalis proprie dictae; quia, ratione habentis gloriam animae, (qui certo et evidenter cognoscit sine corpore, adepturum gloriam corporis), gloria corporis non habet rationem ardui, et ideo per solum desiderium innixum omnino dispositioni divinae, cum certitudine quod suo tempore erit, dicuntur illam sperare interim, dum decurrit tempus usque ad illud in quo Deus decrevit illam conferre; dicuntur vero illam hoc modo sperare, in ea significatione in qua sperare idem est quod expectare.

[5.] *De Christo autem* diversimode videtur loqui D. Thomas, hic ad 1, et 3 p., q. 7, a. 4, quia forte perventurus esset ad gloriam et immortalitatem corporis per passionem et merita in quibus cernebatur ratio ardui. Adde, cum certo et evidenter sciret se ad beatitudinem et immortalitatem corporis esse perventurum, licet prius esset subiturus mortem, non puto eum habuisse actum spei proprie dictae; ad spem enim ea arduitas in obiecto videtur requiri per comparationem ad sperantem, quae inevidens illi relinquat se eo perventurum; qui enim per infallibilem certitudinem evidentem securus est se obtenturum aliquid per media quae intendat, perinde se habet in ordine ad eliciendum actum spei circa tale obiectum, ac si iam illud haberet, Quare communiter Thomistae exponunt D. Thomam, quod in Christo, perinde atque in aliis beatis, non fuerit spes proprie dicta in ordine ad beatitudinem corporis, sed expectationem. Et in eadem sententia est Durandus in 3, d. 26, q. 5. Cum vero in expectatione, praeter desiderium, nullus alius actus voluntatis detur, a quo quis dicatur sperare, vane quaerit Caietanus 3 p., q. 7, a. 4, a quo habet ut elicitus fuerit in Christo huiusmodi actus spei, quasi praeter desiderium aliquis alius actus detur qui sit sperare. Et advertet, quod, cum circa omne obiectum haberet Christus evidentiam per quae media esset infallibiliter eventurum, circa nullum videtur habuisse spem proprie dictam non solum virtutem theologalem, sed etiam latius sumptam; quoniam tamen media ista supernaturalia habebant eandem arduitate, quam habebat mors in ordine ad deveniendum ad gloriam corporis, habebat quidem circa media actum fortitudinis, sed circa finem non habebat spem propter certitudinem evidentem quoad eventum perventurum.

[6.] *De animabus purgatorii et quae ante adventum Christi erant in limbo*, dubium est an ha- [F.363r] -buerint aut habeant actum spei proprie dictae circa beatitudinem animae et corporis, an

solum expectationem. Et quidem aliquorum sententia doctorum est, eos non solum habere habitum spei, sed et actum roboratissimum, qui est fiducia maxima securitate plena, Deo auferente ab eis omnem dubitationem et timorem circa beatitudinem obtinendam. Ratio huius responsionis est, quia, cum nondum habeant evidentiam, sed fidem, quod praemium a Deo obtinebunt, licet cum argumentis atque indiciis accedentibus proxime ad evidentiam, non est quod non possunt elicere actum spei securitatis plenum quod beatitudinem a Deo obtinebunt. Nescio tamen an securitas illa summa, cum certitudine pene evidenti, sufficiens sit ut ad impediendum omnem timorem, ita ad impediendum actum spei.

Art. 3

Utrum spes sit in daemonibus.

[7.] Sicut ad perfectam beatitudinem pertinet quod beati certi sint se in perpetuum potituros sua beatitudine, ita ad summam miseriam, qualem habent damnati, pertinet quod certi sint in perpetuum carituros sempiterna beatitudine et futuros in tormentis. Quare neque beatitudo repraesentari eis potest ut possibilis ab ipsis acquiri, neque cessatio tormentorum; et ob id circa neutrum habere possunt actum spei, sed perpetuam desperationem. Quod vero atinet ad habitum, illis eisdem rationibus quibus supra, q. 5, a. 2, diximus in eis non manere habitum fidei infusae, dicendum est neque manere habitum spei infusae; spoliantur enim tamquam [F.363v] integre omnibus virtutibus supernaturalibus, quibus ad beatitudinem ordinabantur in via, Deo subtrahente influxum quo eas infundebat. Illud tamen adverte, nullum esse inconveniens admittere in daemonibus actum spei pessimae, quo sperant iustos pervertere^a, iuxta illud Iob [40, 18] de diabolo: habet fidutiam quod Iordanis, scilicet iusti, influant in os eius; ut habes in resp. ad 2.

[8.] *Pro resp. ad 3*, quando inquit D. Thomas magis posse fidem confirmari in damnatis quam spem, loquitur de actu fidei non infusae, sed quoad substantiam actus, de qua loquebatur B. Iacobus [2, 19]; haec enim est in daemonibus, in quibus esse nequit actus spei in ordine ad beatitudinem quod substantiam actus.

a *Ms. praevertere.*

Art. 4

Utrum spes viatorum^a habeat certitudinem.

[9.] *Doctores communiter admittunt* cum Magistro in 3, d. 26, in spe esse certitudinem; definit enim Magister spem esse certam expectationem futurae beatitudinis etc. *Attamen diversimode id videntur explicare.* Durandus, in 3, d. 26, q. 3, inquit certitudinem spei cerni in intellectu esseque firmitatem cognitionis in ordine ad obiectum per detractionem ad alteram partem contradictionis, excludendo dubitationem et formidinem partis oppositae; atque inde sumptum esse nomen ad significandum detractionem cuiuscumque virtutis, tam naturalis, quam moralis, in suum obiectum; ut dicimus naturam certitudinaliter operari in quantum semper intendit idem, ut momentum lapidis semper petit centrum, tametsi possit impediri ne eo perveniat. Eodem pacto, inquit Durandus, ait Aristoteles virtutem esse certiore arte (in lib. Ethic.); in quantum arte potest quis operari hoc et opposito modo, virtus autem semper inclinatur ad eodem modo operandum per comparisonem ad obiectum. Unde vult [F.364r] Durandus in spe non aliter esse certitudinem, quam in quacumque alia virtute, in quantum in perpetuum inclinatur ad idem; attamen posse impediri ne perducatur ad beatitudinem, ad quam inclinatur, quia, inquit, certitudo spei non est certitudo cognitionis, cui repugnat subesse falsum, sed certitudo inclinationis ad unum, quod impediri potest ab assecutione eius ad quod inclinatur, ut in momento lapidis explicatum est.

[10.] *Haec tamen expositio non placet*, quia, praeter quam quod certitudo cognitionis non in eo quod dicit Durandus, sed in infallibilitate cognitionis consistit, ut supra, q. 4, a. 8, visum est, aliquid aliud videntur intendere doctores; et ideo dicendum est cum D. Thoma hoc loco, spem dici certam participative a cognitione fidei, in quantum invenitur posse auxiliis et divinis promissionibus circa beatitudinem, quam certissime cognoscunt per fidem; quia tamen Deus non absolute promissit beatitudinem et auxilia ad beatitudinem, sed cooperantibus nobis per liberum arbitrium ad illam assequendam; hinc est quod, licet certa sit spes ea^b ex parte qua promissionibus, auxiliis et misericordiae Domini innitur, frustrari ta-

^a Ms. beatorum.

^b Ms. et.

men possumus ab assecutione beatitudinis ex defectu nostri liberi arbitrii; neque plus intendunt doctores.

[11.] Statuendo ergo facere quod in nobis est, iubemur spem certam beatitudinis habere; quia ex parte Dei et promissionum ipsius non deerit. Quia tamen non possumus esse omnino certi, utrum ex parte nostra fecerimus quod in nobis est, aut in futurum simus id facturi, timere possumus similiter cum spe utrum simus in gratia et utrum simus beatitudinem adepturi; quod Patres definiunt [F.364v] in Concilio Tridentino sess. 6 cap. 9 et 13. Immo etiam dubitare possumus an eam simus adepturi, quod in nobis est, esto firmum propositum habeamus modo, id faciendi in futurum. Non ergo repugnat exigere certam spem in Deo circa beatitudinem nostram et salutem, et similiter timere an simus in gratia, vel an beatitudinem nos simus adepturi; neque item repugnat habere certam spem quantum est ex parte Dei et promissionum ipsius, et dubitare an beatitudinem simus assecuturi quatenus, dubitamus an in futurum facturi simus quod in nobis est. Vide quae diximus in principio huius operis, disp. 2.

[12.] *In solutione ad 2*, nota cum D. Thoma, quod, etiam quando certi sumus nos non esse in gratia, habere possumus firmam spem in Deo, statuendo in futurum facere quod in nobis est, ut a peccato resurgamus et consequamur vitam aeternam.

Quaestio 19

De quo timore sit hoc loco sermo et quotuplex sit.

Disputatio 1.^a

[1.] *Timor, meo tenui iudicio, est motus quidam quasi horroris et depressionis appetitus cognoscitivi ex apprehensione mali ardui imminentis oblatique^a per intellectum aut potentiam sensitivam internam malo aliquo nondum praesente. Si voluntas aut appetitus sensitivus eliciat aliquem actum circa illud^b qua tale, erit nolitio voluntatis aut fuga appetitus sensitivi, quae opponuntur amori et desiderio. At si tale malum asseratur tamquam arduum eo quod non facile vitari [F.365r] possit, et imminens, hoc est nondum praesens, sed possibile, etiam quod aliqua ex parte minuat sui adventum et praesentiam, consurgit in appetitu sensitivo motus quidam horroris*

^a *Lectura dudosa.*

^b *Ms. illum.*

et depressionis cum transmutatione quadam corporali; qui proinde est passio, et dicitur timor appetitus sensitivi. Et similiter in voluntate consurgere solet similis quidam motus horroris et depressionis voluntatis, ad fugam mali pertinens, qui dicitur timor voluntatis, et non est passio, neque fit cum transmutatione corporali. Componi autem possunt huiusmodi motus avertendo cogitationem, aut altioribus motivis extenuando rationem mali ab objecto, aut rationes ardui aut possibilitatis atque imminetiae pressius per considerationem; tum etiam per contrarium actum audaciae in illud malum intuitu alicuius boni adiuncti (quo pacto in Martyribus, intuitu beatitudinis et placendi Deo, per audaciam corpori minuitur timor mortis etc.); et denique voluntate consentiente ad eorum suppressionem et cessationem, quamvis appetitus sensitivus non omnino illi pareat^a.

[2.] *Obiectum itaque timoris*, in hac significatione explicata, est malum, non quodcumque, sed arduum; neque enim timemus malum illud quod facile vitare et impedire possumus. Item debet aliquo modo imminere. Ad quod, haec omnia requiruntur; quod non sit praesens, sed futurum; quod enim iam praesens est, neque imminere dicitur, neque timetur ea ex parte quae est praesens, sed contristat; timeri tamen potest ne in futurum duret. Praeterea requiritur quod sit possibile^b advenire in probabilitate aliqua, saltem ne forte adveniat; quod enim omnino improbabile iudicatur advenire, non timetur. Pro quantitate ergo mali quod apprehendit, et arduitatis ut impediatur actus imminetiae, quo^c citius aut minus cito advenit, et quo probabilius aut minus probabile sit advenire, et pro gravitate qua apprehensum est et qualitate^d complexionis magis aut minus dispositae, resultare solet maior aut minor timor; idque sive apprehensio sit veri mali ardui et imminetis, sive apparentis.

[3.] *Hinc colligo* com D. Thoma, hoc loco et, a. 10, quod cum in Deo in se nulla omnino sit ratio mali moralis, potest timeri, in hac acceptione timoris, tamquam is qui infligere potest malum.

[4.] *Petes utrum in voluntate timor et nolitio eiusdem mali distinguantur specie*, perinde atque in appetitu sensitivo timor et fuga eiusdem mali distinguuntur specie. Ad quod respondeo, in genere naturae distingui specie; sicut enim amor et gaudium eiusdem boni praesentis ex omnium sententia distinguuntur specie in volun-

a *Sigue línea y media, cuyo sentido no hemos podido alcanzar.*

b *Ms. possibilis.*

c *Ms. quod.*

d *Ms. qualitas.*

tate, et similiter odium et tristitia eiusdem mali, ita odium seu nolitio et timor, qui ulterius consurgit ex consideratione arduitate et imminetiae mali noliti, distinguuntur specie in genere naturae. Sicut enim in voluntate ex consideratione possibilitatis boni ardui concupiti consurgit distinctus motus in genere naturae ob amorem concupiscentiae, qui spes dicitur (ut q. 17 explicatum est), ita^a in proposito, ex consideratione congruitatis et imminetiae mali noliti consurgit distinctus actus in genere naturae a nolitione, qui timor dicitur, et est quasi horror^b et depressio voluntatis, consideratione mali imminetis.

[5.] In genere vero moris, timor et nolitio eiusdem mali, unius speciei sunt, ut de amore [F.366r] concupiscentiae et eiusdem boni spe, q. 17 dictum est. Unde eiusdem speciei sunt nolle poenas inferni, et illas timere; et rursus eiusdem speciei sunt nolle peccare propter poenas inferni, et timere peccatum propter easdem poenas. Porro nolitio mali in genere moris eiusdem speciei est cum volitione boni, propter quod nolitum est tale malum. Omnis namque nolitio est propter aliquod bonum, cum quo pugnat malum nolitum, et quod formaliter ante virtutem est volitum, dum nolitum est tale malum, ut l.2, q.6, art. ultimo latius explicatum est.

[6.] Ex his facile erit intelligere ad quas species in genere moris pertineat timor ordinatus cuiuscumque obiecti. Recurrendum est enim semper ad bonum verum vel apparens, propter quod malum oppositum est nolitum et timetur; atque inde iudicandum est de specie nolitionis et timoris in genere moris. Timor ergo et nolitio poenarum inferni est quia diligitur bona habitudo et requies acceptionis obiecti, quod ille perturbat. Cum ergo haec dilectio consona sit rectae rationi atque ad virtutem charitatis propriae, qua seipsum quid naturaliter diligere debet, videatur pertinere, fit ut nolitio et timor poenarum inferni in se optimae sunt, atque ad eandem virtutem charitatis propriae pertineant in genere moris. Nolle item peccare propter poenas inferni, pertinet simul ad duas species in genere moris; si enim peccatum nolitum et quod timetur sit fornicatio, tunc quod est immediate volitum est bonum castitatis^c ad evadendas poenas inferni, atque ea ex parte nolitio et timor fornicationis pertinent ad virtutem castitatis; ex relatione vero ad ulteriorem finem [F.366v] sortiuntur actus illi speciem aliam^d in genere moris,

a Ms. ut.
 b Ms. error.
 c Ms. charitatis.
 d Ms. aliarum.

qua pertinent ad virtutem naturalem charitatis propriae; perinde atque ex relatione furti ad alterum furtum sortitur simul speciem adulterii^a. Nolle etiam fornicari aut timere fornicationem, quia timetur offensa Dei et violatio amicitiae inter nos et illum, pertinet tum ad speciem castitatis^b, quatenus bonum castitatis est immediate volitum, tum etiam ad charitatem Dei, quatenus bonum oppositum offensae (qua offensa Dei) et violationis amicitiae inter nos et Deum, [est] charitas inter nos et ipsum.

[7.] Unde intelliges [quod] in dolore ac nolitione peccatorum praeteritorum, quatenus sunt offensa Dei, quem super omnia diligere debemus, (qui actus est proprius contritionis) concernit dilectionem Dei. Subiiciamus ergo exemplum aliquod timoris inordinati: quando quis timet mortem, quam infligit tyrannus, et non vult illam, atque ea ratione consentit in peccato mortali, timor et nolitio mortis inducitur; timor ille et nolitio mortis, ea ex parte qua sunt propter amorem vitae inordinatum quando non oportet, pertinent ad vitium oppositum per excessum virtutis charitatis naturalis, qua quis tenetur se ordinate diligere; tum etiam ad vitium timiditatis, virtuti fortitudinis oppositum; neutro tamen modo est peccatum mortale, sed veniale. At timor ille et nolitio illa mortis, si exspectetur ea ex parte qua causa sunt consensus in peccatum ad quod inducit tyrannus, hac ratione peccatum sunt mortale speciei eiusdem cum eodem ad quod inducit tyrannus, et cuius sunt causa; non tamen sunt ibi [duo] peccata lethalia, sed unum numero lethale, constans duabus partibus, quorum altera est consensus in causam peccati et altera consensus in [F.367r] peccatum ipsum atque effectum. Vide quae de hoc late diximus l.2, q.71, a.5, et hoc plenius intelliges.

[8.] Praeter acceptionem timoris hactenus explicatam, *alio modo sumitur timor* ab auctoribus communiter et ab Scriptura Sacra pro reverentia quadam et motu quodam depressionis et subiectionis voluntatis ex consideratione eminentiae^c alicuius supra se, cui debetur subiectio. Sicut enim ex consideratione mali ardui imminentis sequitur in voluntate motus depressionis voluntatis, qui timor dicitur, ita ex consideratione eminentiae^d aut maiestatis alicuius supra se et cui subiectionem et amorem debet; atque huiusmodi motus, propter similitudinem cum illo alio timor dicitur; sive^e

a *sic.*

b *Ms. charitatis.*

c *Ms. imminuentiae.*

d *Ms. imminuentiae.*

e *Ms. Sicut.*

in beatis et iustis comparatione Dei pertineat ad virtutem humilitatis, sive ad virtutem religionis, cuius est reverentiam praestare Deo. Timor in hac significatione non habet malum pro obiecto, ac proinde esse potest Dei in se. Quare licet in beatis (quibus malum nullum imminere potest) esse non possit timor in priori acceptione proprie loquendo, iuxta illud Prob. 1, [33]: abundantia perfruetur timore mali sublato; esse tamen potest in posteriori, iuxta illud Iob 26, [11]: columnae caeli (seu Angeli, iuxta expositionem Graecorum) contremiscunt et pavent ad nutum eius; et illud Ecclesiae in praefatio: adorant dominationes, tremunt potestates. Summa namque illa reverentia, quam habent ex consideratione eminentiae et maiestatis divinae, per metaphoram atque similitudinem timoris in priori acceptione, timor et pavor [F.367v] dicitur, tametsi consonum ita sit cum summo amore et charitate et pace.

[9.] His praehabitis, *ut id quod in principio propositum est denudemus*, sciendum est non esse hic sermonem de omni in universum timore, sed solum per comparationem ad Deum; in quantum per timorem, ad Deum aliquo modo accedimus et convertimur, vel ab eo avertimur. Unde timorem per comparationem ad Deum (ut tamen abstrahit a timore in prima et secunda explicatione declarato) dividit hic D. Thomas a.2, cum Magistro in 3, d. 34, in timorem mundanum, servilem, filialem et initialem.

[10.] *Timor mundanus* (qui et humanus hic dicitur a D. Thoma) est, quo intuitu honoris, divitiarum, aut cuiuscumque alterius, recedimus aliquo modo a Deo per peccatum mortale vel per veniale, vel certe desistimus a consiliis et maiore perfectione. Quare hic timor est malus; nisi enim aliquo modo avertatur a Deo, non dicitur timor mundanus, ut hic loquimur. Ut enim mundus saepe in Scripturis sumitur in malam partem, ita timor mundanus hoc loco sumitur in malam partem. Christus Mt. 10, [28] dicens: nolite timere eos qui occidunt corpus, intendentes scilicet pertrahere ea via ad malum culpae et retrahere a Deo.

[11.] *Timor servilis* est, quo, intuitu alicuius damni aut poenae, abstinemus a peccato, [F.368r] aut ad Deum aliquo modo convertimur, ut timore inferni, amissionis beatitudinis, timore purgatorii, poenae infligendae a iudicibus saecularibus vel ecclesiasticis, timore infirmitatis aut cuiusvis alterius damni incurrendi. Cum hoc timore coniunctus est timor mercenarius, quo quis haec ipsa facit intuitu praemii temporalis aut aeterni. Utrum autem huiusmodi timor servilis malus sit an bonus, discutiemus disputatione sequenti.

[12.] *Timor filialis* est quo quis abstinere a peccato, aut ad Deum convertitur, quia timet offensam Dei, aut perseverare in illa, ea ex parte qua offensa Dei est et violatio, aut impedimentum charitatis et amicitiae inter nos et Deum. In quo timore et displicentia ac nolitione peccati ratio et species charitatis invisitur, ut superius manet explicatum etsi ibi non invisitur ratio sapientiae. Caritas enim nomine sapientiae intelligitur saepe in Scripturis Sacris iuxta illud Eccli. 1, [14]: dilectio Dei honorabilis sapientia; et ratio reddita est 1.2, q.68, inter disputandum de donis Spiritus Sancti. Lege Augustinum super primam canonicam Ioannis tractatu 9 [In Epist. Ioannis ad Parthos, tr. 8]^a, ubi egregie distinguit timorem filialem a servili, et simul [adverte] animalem timorem illum in secunda acceptione supra explicata, quo beati in patria et iusti in hac vita affectu charitatis Deum reverentur intuitu eminentiae et maiestatis ipsius, cum timore filiali proxime explicato esse numerandum; filiorum enim est ita revereri parentes suos. Adverte etiam timorem filialem appellari quoque castum timorem; quatenus enim Deus ad animam sanctam tamquam pater comparatur, dicitur timor filialis; quatenus vero comparatur tamquam sponsus, dicitur timor castus.

[13.] *Timor initialis* dicitur, quo quis, timens simul poenam et offensam Dei atque violationem amicitiae, abstinere a peccato, aut ad Deum accedit; atque huiusmodi timor est in viris iustis, antequam in eis sit perfecta caritas, quae, iuxta Ioannem 1.^a Canonica, cap. 4, [18], foras [F.368v] mittit timorem, scilicet qui poenas habet. Videtur autem intelligendum de perfecta charitate quoad puritatem conscientiae a defectibus, ut potest haec vita, quod Ioannes in ea epistola, 3, [205], appellat «cor nostrum non reprehendere nos»; tum etiam de perfecta charitate quoad fervorem, quando quis per auxilia particularia inflammatur in amorem Dei, admittiturque ad familiaritatem cum Deo stupendam nimis^b, tunc enim nullus timor servilis sentitur, charitate ita perfecta magnam praestante ad Deum confidentiam propter testimonium conscientiae nostrae et testimonium quod Spiritus divinus reddit quod sumus filii, [Rom. 8, 16], excitando in nobis fervorem charitatis et admittendo nos ad familiaritatem divinam illustratione intellectus et tactu affectus per auxilia supernaturalia. Quare nullum est inconveniens viros sanctissimos et perfectissimos, quando a Deo propriis viribus relinquuntur, aut negligentis atque defectibus venialibus incurrunt teporem cha-

^a M.L., 35, 2047-2050.

^b Cfr *De Imitatione Christi*, 2,1.

ritatis aut Deo permittente concutiuntur gravibus tentationibus, sentire in se timorem servilem poenarum, immo et illum quaerere et petere a Deo cum Regio Propheta dicente [Ps. 118, 120]: *confige timore tuo carnes meas, a iudiciis enim tuis timui*. Idque, [ut] cum maiori vi seipsos excitent ad pugnandum et excutiendum proprios defectus, et ne negligentia paulatim in maiores descendant, amittantque gratiam divinam.

[14.] Dubitant doctores *utrum timor initialis specie distinguatur a timore servili et a timore filiali*. Et quidem Durandus in 3, d. 34, q. 5, et Gabriel d. 35, q. 2 affirmant esse tertium quemdam timorem specie distinctum a timore servili et filiali. Dicendum est nihilominus cum D. Thoma, hoc loco a. 8, Richardo in 3, d. 34, q. 2, circa 2 pr., et pluribus aliis, non differre specie a timore filiali, sed esse timorem ipsum filialem in statu imperfecto, in quo compatitur secum timorem servilem. Timor ergo filialis, quando compatitur et habet secum adiunctum timorem servilem, dicitur initialis; ipse autem secundum se, [F.369r] tum etiam quando caret timore servili dicitur filialis. Quare, sicut perfecta et imperfecta charitas non differunt specie, sed solum quoad statum, ita neque timor initialis et pure filialis, qui nullum habet adiunctum timorem servilem specie differunt.

[15.] Petes *quare timor filialis quando habet adiunctum servilem, initialis dicatur*. Ad quod respondeo, quod, cum Scriptura Sacra dicat «timorem Domini esse initium sapientiae» [Eccli. 1, 16], et Ioannes [1 Io. 4, 18] dicat «charitatem perfectam foras mittere timorem», doctores sumpta sapientia pro effectu et fine ad quem sapientia intellectiva ordinatur, nimirum pro charitate, duobus modis dixerunt timorem Domini posse esse initium sapientiae: altero extrinsece, pro eo unde ex parte effectus dispositive incipit sapientia; et hoc modo timor servilis poenarum et incommodorum dicitur initium sapientiae. Hic enim, faciens recedere a malo et conari ad accedendum ad Deum, dispositive introducit charitatem, comparatque illum egregie Augustinus, tractatu illo citato [In Epist. Ioannis ad Parthos, tract. 9]^a setae qua introducit filum quo conficitur calceus. Sicut enim seta non suit et conglutinat partes calcei, sed introducit filum quo id fit, illaque exit et manet filum, ita timor servilis non copulat et coniungit nos Deo per amicitiam, sed introducit charitatem, qua id fit, charitateque perfecta introducta, foras

^a ML, 35, 2047.

pellitur timor servilis. De huiusmodi timore credo potissimum loqui Scripturam, quando timorem Domini appellat initium sapientiae. Hic etiam timor dicitur radix sapientiae (Eccli. 1, [25]), quia ab illo tamquam ex prima radice, ex parte effectus, oritur dispositive sapientia; immo et Iob 28, [?] dicitur effusa sapientia in radice, scilicet unde oritur. In eodem enim sensu subiungit statim: et recedere a malo intelligentia [Iob, 28, 28]. Clarum est enim recedere a malo non esse formaliter intelligentiam, sed dispositionem quam Deus in nobis exi- [F.369v] git ut nobis tribuat donum intelligentiae. Altero modo dixerunt doctores timorem Domini esse principium sapientiae intrinsece, tamquam partem et principium intrinsecum ipsius sapientiae; et hoc modo timorem filialem, in quo, ut explicatum est, invisitur ratio formalis charitatis, ac proin sapientiae, dixerunt non esse initium sapientiae quando est in statu imperfecto et habet adhuc adiunctum timorem servilem; atque hunc timorem, quia est hoc modo primum, appellaverunt initialem, ad differentiam eius timoris filialis qui est cum charitate perfecta, et ob id non patitur secum timorem servilem.

[16.] Dubium est *utrum crescente charitate minuatur timor*. D. Thomas, hoc loco, a. 10, respondet timorem servilem minui si adhuc sit, et in hoc omnes conveniunt; at vero filialem, quo quis timet offensam Dei et violationem amicitiae inter nos et ipsum, non minui, sed potius crescere. Durandus vero, in 3, d. 34, q. 6, arbitratur etiam timorem filialem minui quoad actum, crescente charitate, et in patria omnino evacuari et tolli. Et certe haec sententia magis placet. Et ratio est, quia, licet crescente charitate crescat odium culpae et violationis amicitiae inter nos et Deum, meliusque intelligatur gravitas huius mali, nihilominus ad timorem non sufficit apprehensio mali, sed requiritur etiam cognitio arduitatis ad illud vitandum; quo autem plus crescit charitas, eo robustiorem se sentit anima ad vitandam offensam Dei et violationem amicitiae, et tamquam minus imminens et minus difficile ad vitandum se illi offert peccatum, et ob id maiorem securitatem in se experitur minusque timet incidere in offensam Dei et violationem amicitiae. Si vero esset sermo de timore filiali pro reverentia ex consideratione eminentiae et maiestatis divinae, hic crescit crescente charitate, et in patria erit maximus. Et ratio est, quia cum charitate crescit cognitio eminentiae et [F.370r] divinae maiestatis, et affectus se ipsi subiiciendi, ipsumque reverendi. Unde augmentum reverentiae internae

maiestati divinae, optimum signum est augmenti charitatis et profectus spiritualis.

[17.] Dubium est etiam *utrum timor maneat in patria*. Et respondendum est, servilem non manere, filialem vero manere, quoad actum reverentiae et subiectionis ex consideratione eminentiae et maiestatis divinae; quoad actum vero timoris offensae et violationis amicitiae inter nos et Deum, non manebit proprie loquendo, quia evidenter cognoscent beati id esse impossibile pro eo statu; manebit tamen quoad effectum ipsius, nimirum quoad perfectam observationem legis Dei et adimpletionem voluntatis divinae, et quoad nolitionem peccati ex amore et reverentia Dei ut Augustinus, [libro] 14 de Civitate [Dei, cap. 9, n. 5]^a ait; et quoad hos tantum actus intelligendum est timorem actualem fuisse in Christo, tum etiam timorem Domini sanctum permanere in saeculum saeculi, ut Regius ait Propheta [Ps. 18, 10].

[18.] Ultimo dubitatur *quisnam timor sit qui computatur inter septem dona Spiritus Sancti*, de quibus est sermo Isaiae II [3]. Ad quod respondet D. Thomas, esse timorem filialem late sumptum, ut etiam initialem comprehendit; hic enim semper est cum charitate. De timore autem servili, affirmat saepe esse a Spiritu Sancto et peculiari auxilio et appulsu (de qua re, disputatione sequenti); propterea tamen non vult esse de septem donis Spiritus Sancti, quia potest esse (etiam per peculiare auxilium Dei) in existente in peccato mortali. Divus vero Thomas credit septem dona Spiritus Sancti numquam separari a charitate, ut l.2, q. 68 visum est.

[19.] Post acceptiones timoris hactenus explicatas, quae sunt per comparisonem ad Deum, subiungit Magister in 3, d.34, capite ultimo, *timorem naturalem*; quo quis timet mala quae adversantur bonis quae sibi conveniunt secundum suam naturam. Timor mortis est naturalis, quia adversatur vitae [F.370v] quae convenit a natura; timor amissionis oculi, brachii et caeterorum, naturalis est. Huiusmodi timor fuit in Christo Domino ex parte qua erat viator; neque secundum se est malus moraliter, sed bonus. Notat etiam Magister, non dici naturalem per comparisonem ad naturam integram, eo quod tunc non fuisset, (quandoquidem mala quae eo timentur, repugnarent illo statui), sed per comparisonem ad naturam lapsam. Adverte tamen in ea acceptione dici naturalem, qua l.2, q.10, a.1 explicatum est amorem bonorum oppositorum dici natu-

^a M.L., 41, 416.

ralem; quando enim aliquid naturale diligitur, malum oppositum, quod plane illi adversatur, si imminet, naturaliter timetur. Timor naturalis si ex aliqua circumstantia sit vitiosus, ut puta quando propter illum consentitur alicui culpae, efficitur mundanus. Sed tunc non est pure naturalis, quia est contra naturam rationalem, aut contra id quod dictat recta ratio, ut D. Thomas hic ait, a.3 ad 3.

Utrum timor servilis malus sit^a

Disp. 2.^a

1. Lutherus in eo errore fuit, timorem poenarum, quem servilem appellamus, malum esse et peccatum; dolereque de peccatis et facere aut omittere aliquid timore servili, malum esse et peccatum; ut colligitur ex articulis ipsius 4.^o et 6.^o damnatis a Leone X, (3.^o tomo Conciliorum in Bulla post Concilium Lateranense). Doctores Theologi distinguunt timorem poenarum, quem servilem appellamus, a servilitate quae est accidentaria praedicto timori, potens ei coniungi et ebo eo separari. Nomine autem servilitatis intelligunt affectum, seu voluntatem, faciendi malum et offendendi Deum, si non esset poena statuta.

2. Hoc praehabito, sit 1.^a conclusio. *Timor poenae non solum aeternae, quae infligitur a Deo, sed et poenarum temporarium, quae iuste infliguntur a iudicibus saecularibus aut ecclesiasticis, non est malus, sed bonus; facereque aliquod bonum, aut omittere malum, ex huiusmodi timore, non est malum, sed bonum, licet melius sit facere illud amore Dei.* Haec [F.371r] est de fide. Atque, ut a ratione naturali ordiamur, probatur 1.^o, quia timor inferni et amissionis beatitudinis aeternae, aliarumque poenarum quae iuste infliguntur, et nolitio earum, non est actus de malo obiecto, moraliter dissono a recta ratione et lege Dei, sed de bono; consonum enim est illa fugere et recta ratio id dictat. Et, licet actus ille ortum habeat ex proprio amore, non tamen ex vitioso, qui est usque ad contemptum Dei, et facit civitatem Babylonis, (iuxta Augustinum [libro] 14 De Civitate Dei [cap. 28])^b sed^c ex studioso et consono rectae rationi, quo unusquisque seipsum tenetur diligere, et cui contrariatur inferre sibi mortem aut abscindere sibi mem-

^a *Al margen:* Vide infra similem quaestionem de Charitate q. 27, a. 3, disp. 2, fol. 471 a principio.

^b *ML*, 41, 436.

^c *Ms. et.*

brum absque legitima causa, et eodem modo contrariaretur velle ardere in aeternum in inferno aut excludi a regno Dei. Nec ergo timere poenam iustam est de se malum sed bonum, neque huiusmodi timore facere aliquod bonum aut vitare aliquod malum est de se malum sed bonum, pertinens ad charitatem naturalem, qua unusquisque seipsum tenetur diligere.

3. 2.^o probatur ex Scripturis: Exod. 19 [16-20] et 20 [18-21], terribilis apparuit Dominus filiis Israel quando tradidit illis legem in monte Sina, timuitque populus valde; quibus Moyses [Exod. 20, 20]: nolite timere; ut terror Illius esset in nobis venit Dominus, ut non peccaretis. Volebat ergo Deus terrorem Ipsius esse in filiis Israel, eoque terrore averterentur a peccatis et transgressionibus legis, quam illis dabat. Terror etiam ille utique ad servilem timorem pertinebat. Item in veteri lege saepissime filios Israel ad custodiam legis incitabat Deus terrore poenarum temporalium, tam per Moysen, Lev. 29 [?] et alibi saepe, quam per Prophetas, ut patet evolventi Vetus Testamentum. Et utraque razione lex illa, lex timoris dicta est, ad differentiam nostrae. Quo alludens Paulus Rom. 8 [15] inquit: non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei. Glossa etiam, super illud «iterum in timore», ait ab eodem spiritu fuisse etiam timorem illum Isaiae 26 [10]: Misereamur impio et non discet iustitiam facere; ubi apte dicitur poenis et earum timore induci homines in viam iustitiae, iuxta illud Eccli. 1 [16]: initium sapientiae, timor Domini; et [Eccli. 1, 27]: timor Domini expellit peccatum (nam qui sine timore est non poterit [F. 371v] iustificari). Et additur in Isaia [26, 15]: indulxisti genti, Domine, indulxisti, Domine, genti; numquid glorificatus es?; scilicet q.d. minime; neque enim conversi sunt ad Te. Et rursus [Is. 26, 16s]: Domine, in angustia requisierunt Te; sicut quae concipit, cum appropinquaverit ad partum, dolens clamat in doloribus suis, sic facti sumus a facie tua, Domine. Ubi Septuaginta transtulerunt: «a timore tuo»; et hoc ipsum significat additio vulgata, ut exponit Hieronymus [Comment. in Isaia, 8, 26, 17s]^a; et patet ex antecedenti et sequentibus. Et additur in Isaia [26, 18]: concepimus et quasi parturivimus spiritum salutis, q.d. conversi sumus ad Te, excitati et concussi timore tuo, iuxta illud Psalmi 77 [34]: cum occideret eos, quaerebant eum, et revertebantur, et diluculo veniebant ad eum. Est ergo utilis timor poenarum et bonus;

^a ML, 24, 312.

quo proinde utitur etiam Regius Propheta [Ps.7,13,] ad excitandos homines ad poenitentiam, dicens: nisi conversi fueritis, arcum suum vibravit et tetendit illum, et in eo paravit vasa mortis; et Isaia, 33 capite [v.14] ait: quis poterit habitare de vobis cum igne devorante et cum ardoribus sempiternis?; et Ionas 3 capite, praedicatione subversionis Ninive intra 40 dies iussu Dei, attulit Ninivitas ad poenitentiam et obtinuerunt veniam a Deo. Et in Novo Testamento, Ioannes Baptista, Matth.3 [7-12], terrore poenarum inducebat homines ad poenitentiam et custodiam legis, dicens: quis demonstravit vobis fugere a ventura ira?; facite ergo fructum dignum poenitentiae; iam securis ad radicem arborum posita est; omnis arbor, quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur. Praeter^a Paulum, qui Rom. 13 [1-4] praecipit timere serviles potestates, quae tamquam ministri Dei non sine causa gladium portant. Christus ipse, Mt. 10 [28] aperte docuit timere hoc timore, dicens: timete eum qui potest animam et corpus perdere in gehennam; propositoque iudicio futuro, tum etiam poenis aeternis et praemio aeterno, conatus est in Evangelio inducere homines ad bonum et arcere a malo; ut patet intuenti Evângelium. [F.372v] Paulus eadem via disputando de iudicio, adeo ut tremefactus fuerit Felix [Act. 24,25], conatus est convertere eum ad fidem. Quare, si timor ille poenarum malus est, malum est timore illo facere aut omittere aliquid, certe non solum peccant legislatores omnes optimi, quibus familiare est timore poenarum arcere homines a malo et inducere ad bonum, sed et peccaverunt Prophetae, peccaverunt Apostoli, et peccavit ipse Christus, inducens homines ad malum; quod blasphemum et stultum est affirmare.

4. 3.^o *probat*ur conclusio, non solum ex damnatione illa articulorum Lutheri a Leone X supra citata, sed etiam ex definitione Concilii Tridentini, sess. 6 cap. 6, ubi inter dispositiones ad gratiam computatur timor divinae iustitiae, quo peccatores utiliter concutiuntur; et canone 8 ita habetur: si quis dixerit gehennae metu, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccato abstinemus, peccatum esse et peccatores peiores facere, anathema sit. Et sessione 14, capite 4 ita habetur: illam contritionem imperfectam, quae vel [ex turpitudinis peccati consideratione, vel] ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat non so-

^a Lectura dudosa.

lum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum [De] esse et Spiritu[s] Sancti impulsu[m], non adhuc ibidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat; et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. Hactenus Concilium. Lege quae ibi sequuntur et simul etiam canonem quintum eiusdem sessionis, ubi idem sub anathemate definitur. Ex his verbis habes timorem servilem aliquando esse timorem Dei per peculiarem appulsum et motionem Spiritus Sancti.

5. *Ex hactenus dictis etiam* [F.372v] *colligo*, quod, cum timor servilis bonus sit moraliter (modo non apponatur nova aliqua circumstantia), et recedere a malo ac facere bonum ex timore servili bonum etiam sit, fit ut, licet haec non sufficiant ad reponendum aliquem in gratia, meritoria tamen sint, si fiant a constituto iam in gratia: quando etiam accedente sacramento ex attrito fit aliquis contritus [et] per huiusmodi reponitur in gratia, attritio ipsa ex timore servili tunc existens efficitur meritoria vitae aeternae.

6. *Si plura testimonia Scripturarum et Sanctorum Patrum desideras* in confirmationem conclusionis propositae, lege inter alios Castrum, *Adversus Haereses*, verbo «contritio» et verbo «timor»; Driedonem, *De Captivitate et Redemptione generis humani*, cap. 2, tractatu 4, p. 6 et 7; Rofensem, in peculiari tractatu de hac ipsa re; Vegam, lib. 6 super Concilium, a cap. 23; et Sotum in 4, d.14, q.2, a.8.

7. *Adrianus* quodlibeto 4, quaestione ultima, distinguit aliud esse aliquem facere aut vitare aliquid ex timore, hoc est excitatum et motum timore, quod forte non faceret aut vitaret nisi ita esset excitatus et concusus timore, et aliud facere aut vitare aliquid ex timore, vel ad vitandum malum poenae quod timetur, tamquam ad finem. Primo modo, inquit non esse malum sed bonum, facere aut vitare aliquid ex timore servili, quando quod fit bonum est in se et quod vitatur, malum. Atque ad eum sensum ait Paulum [Phil.2,12] admonuisse ut cum timore et tremore operaremur nostram salutem; et ad eundem sensum videtur intelligere caetera loca Scripturae. Secundo vero modo, ait malum esse facere aut vitare aliquid ex timore servili; quia, inquit, sicut honor et divitiae non sunt boni fines operum virtutis, ita neque vitatio mali poenae.

8. *Haec sententia in eo distat ab errore Lutheri*, quod non damnat, sed approbat tamquam bonum, timorem servilem; et prae-

terea quia neque damnat in universum facere bonum aut vitare malum ex timore servili, [F.373r] sed solum quando vitatio poenae ponitur tamquam finis; in potestate autem voluntatis ait esse non id proponere tamquam finem, sed vel bonum virtutis, vel Deum ipsum, et ita operari excitatum et adiutum a timore poenarum, non vero propter poenam vitandam tamquam finem.

9. *Sit nihilominus 2.^a conclusio: facere bonum aut vitare malum ad declinandum malum poenae iuste statutum, tamquam ad finem, non est malum sed bonum, modo bonum ipsum sit in se volitum quia bonum in se, et nulla alla apponatur mala circumstantia.* Probatur conclusio, quia velle aliquod bonum aut vitare aliquod malum propter praemium a Deo statutum, non est malum sed bonum; ergo neque haec ipsa erunt mala, si fiant propter vitandam poenam a Deo statutam. Consequentia videtur nota; quia, sicut praemium habet rationem boni, ita etiam vitatio poenae; immo vitare poenam, opus est virtutis, ut ostensum est. Et antecedens probatur ex illo Regii Prophetae [Ps.118,112]: inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem; et Paulus, Hebr. 11 [26], narrans praeclara opera virtutum Moysis, subiungit: aspiciebat enim in remunerationem; ubi aperte innuit propter praemium illa partialiter fecisse. Et confirmatur haec ratio, quia velle praemium operi statutum et velle vitare poenam transgressionis praecepti statutam, non est malum in se, sed bonum; ergo ex ordinatione operis et vitationis transgressionis praecepti ad illam, volitio operis et nolitio transgressionis praecepti non redduntur malae; praesertim cum legislatores illa proposuerint ad excitandum nos ad huiusmodi opera. Et certe parum tuta invenietur opinio Adriani, si testimonia, quibus confirmavimus primam conclusionem, recte expendantur.

10. *Dictum est autem in conclusione, «modo bonum ipsum sit in se volitum quia bonum est in se», quia si quis v. gr. audiret sacrum die dominica praecisse ut vitaret poenam, nullo [F.373v] modo volens bonum ipsum in se illius actus religionis, talis utique peccaret, saltem venialiter; non quia intenderet vitare peccatum, sed quia non vellet audire sacrum ut oportet iuxta rectam rationem; actusque ille non esset virtutis religionis, cum ad opus virtutis requiratur ut sit volitum qua tale, ut cum Aristotele, 2.^o Ethicorum, pluries est dictum prima secundae.*

11. *Ad motivum ergo Adriani dicendum est imprimis, etiam honorem et divitias posse recte intendi aliquando opere aliquo vir-*

tutis; ut partialiter potest aliquis suscipere curam animarum propter reditus beneficii, ut habeat unde sustentetur; et moderatum honorem bonumque odorem inter proximos potest quis laudabiliter partialiter intendere, opere aliquo virtutis. *Dicendum est deinde*, quod, cum poenae et praemia sint iuste a legislatoribus statuae ad excitandum nos ad actus virtutum et vitiationem vitiorum, ex eo quod actionibus virtutum et vitiationibus vitiorum haec partialiter intenduntur, nulla malitia resultat, perinde ac resultaret ex intentione aliorum finium inordinatorum.

12. *3.^a conclusio: servilitas actualis, hoc est actualis voluntas faciendi peccatum si non esset Dei poena statuta aut non esset praemium propositum bonis, peccatum est mortale vel veniale prout peccatum in se fuerit mortale vel veniale.* Probat, quia conditio illa non aufert ab obiecto rationem mali, quam in se habet; ergo consensus in tale peccatum, sub illa conditione, peccatum est mortale aut veniale, prout in se fuerit, seclusa tali conditione. Probat consequentia, quia tunc solum conditio aufert rationem peccati, quando tollit ab obiecto rationem mali, ut l.2, q.74, a.8 manet explicatum.

13. Iuxta hanc conclusionem intelligendus est Augustinus capite «qui ex timore» Extra, de regulis iuris, ubi inquit^a; qui ex timore facit praeceptum, aliter quam debet facit, et ideo iam non facit; intelligit enim quando habet actualem voluntatem quod illud non faceret si poenam non timeret; quod clarius explicat capite «si propterea» dependentia d.5, ubi inquit^b: si propterea non facis furtum quia times ne iudiceris, intus in corde fecisti, reus furti teneris, et nihil fecisti. Eodem modo intelligendus est Aristoteles, [F.347r] 3.^o Ethicorum, ubi apparentem et non veram fortitudinem appellat, quando quis adit pericula in bello metu poenae, ne interficiatur a suis.

14. *4.^a conclusio: licet servilitas quodammodo habitualis, qua quis in eo est, quod, si non timeret poenam, scit Deus quod revera peccaret, mala sit habitualiter, attamen si neque consensus absolutus neque conditionatus adsit in peccato, utique neque ita timere poenam, neque eo timore vitare peccatum est malum, sed utrumque est bonum moraliter.* Haec conclusio probatur, quia habitibus neque meremur neque demeremur; cum ergo seclusa illa dispositione habituali bonum sit timere poenam et eo timore vitare

a C. 8, X, de regulis iuris, V, 41.

b C. 29, D. I, de poenit.

peccatum, ut ostensum est, fit ut propter eam haec non intendantur. Si ergo diabolus alicui, nondum satis firmo in amore, immittat cogitationem, an si non esset poena statuta peccatis faceret peccata, suspendat actum, neque ea de re disputet, sed declinet et parvipendat huiusmodi cogitationes, tamquam a diabolo immissas et meminerit Deum cognoscere figmentum et infirmitatem nostram; neque miretur si, antequam magnos progressus in virtute fecerit, sentiat in se pronitatem quamdam et infirmitatem ad non declinanda peccata, si sciret nec poenam esse statutam malis, neque praemium esse propositum bonis.

Quaestio 20. De desperatione.

Disputatio 1.^a

[1.] *Desperationem peccatum esse* in viatoribus, patet; pugnat enim cum virtute spei per defectum, dissonatque a dictamine rationis, quod habere debemus, promissionibus Dei suppositis, et revelationi misericordiae divinae, quae iniquitates omnes excedit viatoribusque omnibus semper patet, si quod in se est praestare voluerint. Unde huiusmodi peccatum plus caeteris misericordiae divinae videtur adversari, eique quasi iniuriam inferre. Est vero desperatio actus voluntatis, quemadmodum [F.374v] spes, cui adversatur, ut hic tradit D. Thomas et magis explicat l.2, q.40, a.4 in corpore et ad 3. Sicut enim spes desiderium supponit rei speratae, ita et desperatio. Neque enim sperare aut desperare dicimur, nisi quae desideramus. Sicut etiam spes est motus erectionis appetitus in rem desideratam, ita desperatio est quasi recessus appetitus per motum contrarium a re desiderata, manente desiderio illius. Reicienda est ergo opinio Almaini in *Moralibus*, tract.2 cap.7, asserentis desperationem esse actum intellectus, quo quis credit se non posse consequi vitam aeternam. Huiusmodi enim iudicium concomitari semper videtur motus ille voluntatis, quo ex pusillanimitate diffidit se consequuturum beatitudinem desideratam; immo haec sine tali iudicio esse non potest. Aliquis enim iudicans esse possibile, attamen difficile et laboriosum, consequi vitam aeternam, desperare potest per pusillanimitatem se eam consequuturum; quare sine errore in fide poterat quis desperare, ut l.2, q.12, a.4, disputatione ultima dicebamus. Immo credo, quod sine errore in intellectu tam in universali, quam in particulari, per hoc quod quis deprimat animum et, nolens subire labores, statuat se totum tradere

vitiis et non curare umquam beatitudinem. Hic enim desperare poterit se consequuturum beatitudinem, iudicans sibi esse possibilem, si laborare velit. Iam autem l.2, q.9, a.1 late ostendimus, adversus D. Thomam et alios, posse esse peccatum in voluntate, absque omni errore intellectus.

2. *Obiicies.* Si quis eliciat hoc iudicium, «ego non consequar beatitudinem», et suspendat omnem alium actum voluntatis, peccat mortaliter, et non alio peccato quam desperationis; ergo desperatio in illo actu intellectus consistit et non in actu voluntatis. *Ad hoc argumentum dicendum est*, ex pusillanimitate et desperatione praevia oriri posse tale iudicium, oriri que ad imperium liberum voluntatis; atque ea ratione, tamquam effectum desperationis circa eandem materiam, pertinere ad peccatum desperationis, tamquam actum imperatum^a. [F.375r] *Dicendum est deinde*, concursum liberum voluntatis ad tale iudicium, virtute esse consensum^b in desperationem, atque ita, tamquam causam desperationis, pertinere ad peccatum desperationis in genere moris, difficileque esse aut impossibile, stante tali iudicio, non sequi simul motum desperationis voluntatis. Peccatum desperationis est gravissimum, imprimis quia derogat misericordiae et promissionibus Dei, quoad earum veritatem; qua ratione non solum avertit a Deo, per hoc quod desperando quis privat se conformitate ad legem Dei, (in quo virtualiter consistit aversio a Deo communis omni peccato, ut explicatur l.2, q.71, a.6, disp. 2.^a), sed etiam per hoc quod in tendentia ipsa et conversione ad proprium obiectum, peculiari ratione offenditur Deus, (in quantum actus offensivus respicit ipsum tamquam obiectum), ut sunt peccata opposita virtutibus theologalibus et virtuti religionis; qua ratione, ex suo genere sunt graviora caeteris, atque hoc est quod vult D. Thomas hoc loco. Deinde est etiam peccatum desperationis gravissimum, quia desperatio consequendi vitam aeternam et evadendi poenas inferni est occasio quod homo labatur in plura talia peccata.

4. *Adverte tamen*, desperationem, quae oritur ex diffidentia misericordiae divinae et promissionum Dei, multo peiorem esse ea, quae oritur ex consideratione propriae parvitatatis et imbecillita-

^a *Por incuria del copista, siguen 4 líneas que después se repiten al principio del fol. siguiente: «Dicendum est concursum liberum voluntatis ad tale iudicium virtute esse consensum in desperationem, atque ita, tamquam causam desperationis, pertinere ad peccatum desperationis, tamquam actum imperatum».*

^b *Ms. concursum.*

tis. Adverte deinde, ex suo genere gravius esse odium Dei et infidelitatem quam desperationem, ut vult D. Thomas hoc loco, quamvis desperatio occasio sit plurium peccatorum, quam sint multa peccata infidelitatis, quae non excludunt spem saltem naturalem consequendi beatitudinem et evadendi poenae inferni. Gravitas tamen quae ex hoc capite cernitur in desperatione non est ex genere, sed ex circumstantia. Vide quae diximus supra q.10, a.3.

Utrum cui facta esset revelatio ipsum esse reprobum, teneretur sperare beatitudinem.

Disputatio 2.^a.

[F.375v] [1.] Dubium est circa responsionem ad 3 art. 1, utrum, quemadmodum desperatio in damnatis non est peccatum, eo quod non teneantur tunc sperare, propterea quod impossibilis illis sit beatitudo ratione status (unde motus ille in illis non est contra rectam rationem, quia ratio non dictat ut pro illo statu sperent), ita, si Deus alicui revelaret ipsum non esse de numero praedestinatorum sed reproborum, non peccaret desperando. Haec quaestio plus curiositatis quam utilitatis habet; et licet eam ex parte definierimus 1.2, q.19, a.2, propter quosdam qui non recte de hac re loquuntur, iterum paucis est examinanda.

[2.] *Sit ergo 1.^a conclusio: Nisi certo certius constaret revelationem esse a Deo, censenda esset diaboli, qui induceret spiritum desperationis; et quando constaret esse a Deo, quantumvis verbis absolute esset prolata, censenda esset conditionalis ex intentione Dei revelantis, ut fuit illa per Ionam [3,4] Ninivitis: adhuc 40 dies et Ninive subvertetur; et illa per Isaiam [Is. 38,1] Ezechiae: dispone domui tuae, morieris enim tu et non vives; neque credendum est Deum alicui vel in praeteritum revelasse, vel in futurum revelaturum suam damnationem omnino absolute, qui id sibi persuadeat ex tali revelatione.* Tota haec conclusio est de mente D. Thomae I d.48, q.1, a.4, ad 2 et De veritate q.23, a.8, ad 2; in quorum altero loco quasi impossibile esse dicit Deum revelare alicui suam damnationem, et in altero dicit esse impossibile de lege ordinaria; in utroque vero loco addit quod, si Deus alicui id revelaret, censenda esset revelatio comminatoria. Addidi ultimae parti conclusionis verba illa «qui id sibi persuadeat ex tali revelatione», quoniam Ioan. 8, [21] dicit Christus quibusdam Iudaeis: in peccato vestro moriemini; et de Iuda traditore, eo praesente, dixit [Mt.26,24]

vae homini illi, et bonum erat ei si natus non fuisset; et de Antichristo revelatum est in Scripturis [2 Thes.2,3], quod sit filius perditionis. Neque tamen ille id sibi persuaserat, neque, (credo) Antichristus id sibi persuadebit solum ex revelatione facta; quemadmodum neque Petrus sibi persua- [F.376r] sit se negaturum esse Christum, esto Christus illi id dixerit, nam respondit [Mc.14,31]: si oportuerit me commori tibi, non te negabo. Ratio vero conclusionis est, quia id esset tribuere viatori occasionem maximam desperandi; quod Deum non decet.

[3.] *Sit 2.^a conclusio: esto Deus omnino absolute alicui revelaret suam reprobationem, teneretur sperare beatitudinem ex parte misericordiae, promissionum et voluntatis conditionalis Dei, qua vult omnes homines salvos fieri, si per ipsos non steterit; tum etiam ex parte possibilitatis eam adhuc consequendi tenereturque in eam tendere neque deobligaretur ab aliquo praecepto. Hoc probatur primo*, quia, ut patet ex dictis 1. p., in materia de praedestinatione et praescientia divina, infallibilitas praedestinationis et reprobationis est ab infallibilitate praescientiae divinae, qua Deus praevidet, stantibus auxiliis et ordinibus rerum in quibus statuit nos collocare, nos per nostrum liberum arbitrium discessuros in gratia vel in peccato mortali pro nostra libera voluntate, cum tamen praescientia divina nihil libertatis et possibilitatis nobis tollat ad oppositum, neque alterum futurum sit quia Deus illud praescit, sed potius Deus illud praesciat quia ita futurum est per nostram liberam voluntatem, cum tamen de facto possimus velle oppositum. Unde tam possibilis de facto nobis, collocatis in hoc ordine rerum et cum his auxiliis, manet consecutio beatitudinis sive Deus [id] praesciat sive aliud, et sive simus praedestinati sive reprobi, et sive nos id sciamus sive ignoremus, ac si nihil tale praecessisset; ergo revelatio illa non tollit obligationem tendendi in beatitudinem atque sperandi de facto quantum ex parte possibilitatis illius et misericordiae, promissionum ac voluntatis conditionalis Dei eam nobis conferendi, si per nos non steterit, nec etiam tollit obligationem alicuius praecepti.

[4.] 2.^o: non plus impossibilem nobis facit de facto beatitudinem revelatio quod simus reprobi, quam faciat reprobatio; sicut enim reprobis ita de facto in sensu diviso potest salvari, ac si non [E.376v] esset reprobis, sic is cui facta esset talis revelatio, ita de facto in sensu diviso posset salvari ac si non esset ei facta talis revelatio; ergo sicut reprobatio, eo quod simpliciter relinquat possibi-

lem beatitudinem reprobis, (quod non fuit status damnatorum), non evacuat spem a reprobis, neque tollit obligationem tendendi in beatitudinem et vitandi peccata, propter quae reprobatur, ita neque revelatio quod aliquis sit reprobis evacuabit spem a reprobis, saltem ex parte possibilitatis beatitudinis de facto et ex parte misericordiae, promissionum et voluntatis conditionalis Dei, nec tollit ab eo obligationem tendendi in beatitudinem et vitandi peccatum.

[5.] 3.^o: quod Christus revelaverit Petro, ipsum eum esse negaturum, non abstulit a Petro obligationem Christum non negandi, neque minuit peccatum Petri, sed potius auxit. Et ratio est, quia per talem revelationem nullam imposuit ei necessitatem peccandi, neque propter illam aliquid auxiliorum ab eo abstulit, sed potius solum ex eminentia praescientiae ei praedixit culpam ipsius pro sua mera libera voluntate futuram, Petrusque ex tali revelatione cautior reddi debebat ad vitandum illud peccatum; ergo pari ratione, quod Deus alicui revelet ipsum esse reprobum, discessurumve pro sua libera voluntate in peccato mortali, non tollit obligationem ab eo tendendi in beatitudinem atque eam a Deo ut de facto sibi possibilem sperandi, cum solum illi manifestet nequitiam sui liberi arbitrii futuram, quam de facto ipse potest vitare et ita salvari. Quin potius, ex tali revelatione ipse deberet reddi cautior ad vitanda peccata. Unde adde Deum posse praevidere de aliquo reprobis, quem statuit collocare in certo ordine rerum et cum certis auxiliis, cui statuit non revelare esse reprobum; quod si ei revelaret ipsum esse reprobum, hoc ipso, manens in eodem ordine rerum et cum eisdem auxiliis, non esset reprobis, quia inde efficeretur cautior ad vitanda peccata atque ita vitaret [F.377r] illa propter quae de facto est reprobis in mente divina. Unde cum hoc auxilio hacve circumstantia variata non fuisset reprobis in mente divina, qui, ea seclusa, de facto fuit reprobis. Id quod experientia Ninivitarum potest probari. Nisi enim facta illis esset revelatio subversionis Ninive, nec egissent poenitentiam, neque conservata fuisset civitas; quare revelatio subversionis civitatis medium fuit ut non subverteretur et tollerentur peccata.

[6.] *Sit nihilominus 3.^a conclusio: facta tali revelatione omnino absoluta, desperare quis posset absque peccato, seu potius diffidere, non quidem se posse vitare peccatum finalis impenitentiae et posse consequi beatitudinem, sed de facto illud non vitaturum pro sua fragilitate et nequitia, cum tamen de facto possit; atque eo ex capite desperare etiam seu diffidere posset se de*

facto consequenturum vitam aeternam, cum utrumque repugnet cum revelatione facta; teneretur nihilominus niti ad vitandum peccatum et consequendam beatitudinem ut in praecedenti conclusione ostensum est. Talis peccando non peccaret, quod implicat, ac proinde propter tale peccatum non esset reprobus^a.

[7.] Dispar ergo ratio est de damnatis et de reprobis dum sunt in via, facta revelatione omnino absoluta reprobationis ipsorum. Damnatis enim beatitudo est simpliciter impossibilis, ratione status; reprobis vero dum sunt in via, facta tali revelatione, simpliciter est possibilis atque in praemium proposita, si per ipsos non steterit, neque praescientia aut reprobatio divina aliquid eos impedit, ut dictum est.

Quaestio 21

De praesumptione.

[1.] *Praesumptio* aliter sumitur a iuristis, dum aliquid dicitur praesumi de aliquo ex coniecturis, et aliter in materia virtutum, [F.377v] ut est nomen vitii; quo pacto est aequivocum quoddam. Uno enim modo accipitur pro spe inordinata in ordine ad alia obiecta atque pro effectu illius prout scilicet fidentes nostris viribus plus quam oportet, volumus atque aggredimur aliquid supra illas; qua acceptione disputat D. Thomas de praesumptione inferius q.130, dicitque opponi per excessum magnanimitati; at hoc loco art. ultimo, dicit oriri ex inani gloria. Alio modo accipitur ut opponitur per excessum spei virtuti theologali, prout scilicet, innitendo virtuti et auxilio divino, plus speramus circa beatitudinem et ea quae ad illam conducunt, quam oportet; ut si quis speret se consequenturum beatitudinem a Deo sine meritis, aut veniam peccatorum sine poenitentia; et hoc modo sumitur hoc loco. Praesumptio ita sumpta peccatum est, opponitur enim spei virtuti theologali per excessum, (prout ad virtutes theologales esse potest oppositio), dissonatque a recta ratione et quodammodo virtuti atque iustitiae divinae iniuriam irrogat, dum id intenditur et praesumitur obtineri a Deo, quod est contra ordinem divinae iustitiae et sapientiae.

[2.] Hoc loco adverte, desperationem et in genere naturae et in genere moris contrariari spei et praesumptioni; at vero praesumptionem solum in genere moris contrariari spei; virtus enim spei naturalis et praesumptio, cum unus et idem actus sint specie in gene-

^a Puede dudarse si este número está completo.

re naturae, (qui et spes dicitur et ei contrariatur in genere naturae actus desperationis), actus autem ille spei, si in medio consistat consonusque sit rectae rationi, retento nomine actus, spes dicitur (et tunc nomen spes est nomen virtutis), si vero dissonus sit a recta ratione, quia excedit, sortitur rationem vitii, et ut sic praesumptio nominatur; quare spes aequivocum est ad actum virtutis et ad actum in genere naturae, qui et virtus et vitium per excessum esse potest; et ob id praesumptio interdum dicitur spes inordinata, sumpta spe pro actu in genere naturae. Spei autem et praesumptioni, nec in genere naturae, nec in genere moris contrariatur timor, proprie loquendo.

[F.378r] *Quaestio 22*

De praeceptis spei et timoris.

[1.] Sicut supra, q.1, a.3 et q.16 diximus, facta revelatione divina, ex natura rei consurgere praeceptum fidei, neque indigere nova revelatione, ita modo dicendum est, facta revelatione de beatitudine et praemio supernaturali nobis proposito et promisso a Deo, si per nos steterit, ex natura rei consurgere praeceptum sperandi tale praemium a Deo, neque indigere nova revelatione. Quare quae ibi dicta sunt de qualitate praecepti fidei, intelligenda sunt etiam de qualitate praecepti spei. Eo vero obligamur numquam desperare aut praesumere, et saltem aliquando elicere actum spei, quem omnes habent quando spe praemii amplectuntur fidem christianam aut aliquid aliud in obsequium Dei faciunt. Quare, ubi non est desperatio aut praesumptio timenda, non est transgressio in viris fidelibus praecepti spei. Cum vero lex christiana supponat populum cui traditur, christianum esse, a quo et fides et spes praemii praesupponitur iuxta illud [Hebr.11,6]: accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquirentium se remunerator sit (illa enim quasi praeambula quaedam sunt); fit ut non necesse fuerit connumerare praecepta fidei et spei in Decalogo, sed praesupponi tamquam praeambula; reduci tamen possunt ad primum praeceptum decalogi, quod cultum uni tantum Dei praescribit.

[2.] De timore autem admonitiones plures continentur in Scriptura, neque necesse fuit peculiare aliud praeceptum tradi, praeter praecepta virtutum ad quas timor bonus reducitur, iuxta ea quae q.19 dicta sunt. Vide supra dicta q.16.

Finit materia de spe.