

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 18 (1940)

Artikel: De spei christianae fideique divinae mutua dependentia
Autor: Ramírez, J.M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762434>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

De spei christianae fideique divinae mutua dependentia.

Scipsit J. M. Ramírez O. P.

Nuper agentes *de certitudine spei christianae*, per transennam et veluti summis labiis tetigimus factum realis amissionis spei christianae a vere fideli quandoque positive desperante de aeterna sua salute consequenda, quin tamen eo ipso fidem suam amittat¹. Hoc enim factum mirum in modum confirmabat doctrinam de reali *distinctione* certitudinis spei christianae a certitudine fidei divinae simulque problema excitabat de modo et ratione *dependentiae* prioris certitudinis ab altera, — de qua eo in loco erat sermo.

Hac ergo de causa, amici quidam optimi enixe a me petierunt ut hanc rem directe retractarem, ad solvendum, pro virili, problema illud de vi et modo *dependentiae* certitudinis spei christianae a certitudine fidei divinae.

Hisce amicorum votis — quibus contraire nefas — obsecundantes, quaestionem versabimus *de reali separabilitate spei christianae a fide divina*, non solum ratione positivae desperationis credentis, verum et *quocumque* alio modo *accidere* queat.

Atqui realis separatio spei christianae a fide divina dupliciter potest accipi : primo, retinendo spem christianam amissa fide ; secundo, retinendo fidem divinam amissa spe. Neque alius modus possibilis fingi valet.

Duo ergo examinanda veniunt : *unum, realis amissibilitas fidei divinae retenta spe ; aliud, realis amissibilitas spei christianae retenta fide.*

CAPUT I.

De amissione fidei divinae retenta spe.

Fidem divinam amitti posse retenta spe, duobus modis valet intelligi : primo, in statu viae ; secundo, in statu termini.

¹ *Ciencia Tomista* 57 (1938), p. 375, ubi in linea 31 error quidam irrepsit : loco *particulari*, legendum *partiali*.

ART. 1.

An possit fides amitti divina retenta spe in statu viae.

Porro spem christianam manere non posse **in statu viae** amissa fide, omnium theologorum communis sententia est¹. Se habet enim fides divina ad spem theologicam in hac vita sicut fundamentum ad parietem aedificii spiritualis et sicut synderesis supernaturalis ad intentionem finis supernaturalis². Atqui paries subsistere non potest destructo fundamento, neque intentio finis supernaturalis sine synderesi supernaturali, quia nihil volitum neque intentum supernaturaliter nisi prius supernaturaliter cognitum. Unde S. Thomas nervose scribit : « *non potest spes haberi de aeterna beatitudine nisi credatur possibilis, quia impossibile non cadit sub spe* » (II-II 4, 7 ad 2). « Ad hoc ergo, quod aliquis speret, requiritur quod obiectum spei *proponatur ei ut possibile* : sed obiectum spei est, uno modo, beatitudo aeterna et, alio modo, divinum auxilium ; et *utrumque eorum proponitur nobis per fidem*, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam *possumus* pervenire et quod ad hoc paratum est nobis *divinum auxilium*, secundum illud Heb. 11, 6 : *accedentem ad Deum oportet credere quia est et quia inquirentibus se remunerator est* » (II-II 17, 7 c).

Id, quod S. Augustinus demonstraverat hac pulchra et cogente ratione : Oratio est interpretativa spei. Atqui sine fide impossibile est orare Deum in hac vita, secundum illud : *quomodo invocabunt in quem non crediderunt ?* (Rom. 10, 14). Ergo et sine fide impossibile est habere spem : « *quid autem sperari potest quod non creditur ?* » (Enchiridion, cap. 7-8, n° 2. ML. 40, 234).

Qua etiam de causa docet Apostolus gentes, ante fidem Christi susceptam, esse « *promissionis spem non habentes* et sine Deo in hoc mundo » (Eph. 2, 12) ; ac fideles thessalonicenses monet ne de caris suis defunctis ultra modum contristentur « *sicut et ceteri [= gentiles, infideles] qui spem non habent* » (I Thess. 4, 13), quia in altera vita omnes simul semper cum Domino erimus.

Et inde est quod, per se loquendo, gravius est peccatum infidelitatis quam peccatum simplicis desperationis, quia « *subvertit fundamentum omnium bonorum [supernaturalium], sine quo nihil boni*

¹ Si unus excipiatur Iac. Almainus, de quo videri potest B. Medina O. P., in I-II 65, 5, § Est aliud dubium, p. 451 b. Salmanticae 1588.

² De Spe 4 obi. 14 et resp. ; II Sent. d. 41 q. 1 a. 1 ; II-II 10, 4 ad 2.

remanet » (IV Sent. d. 13 q. 2 a. 2 c. Cf. ibid. ad 2 et II-II 2, 3 obi. 1) ; et sic, amissa fide, spes et caritas radicitus evelluntur et funditus evertuntur (De Malo 2, 10 ad 2).

Haec omnia clara sunt et a nemine in dubium revocata.

ART. 2.

Num divina fides amitti queat retenta spe in statu termini.

Tota ergo difficultas devolvitur ad aliud membrum disiunctionis, an scilicet **in statu termini** manere possit vera spes theologica amissa fide.

§ I.

In statu termini infelicis seu damnatorum.

Qua quidem in re, **missis damnatis**, quibus spes nulla theologica affulgere potest, quia de ratione damnationis aeternae est ut vita aeterna sit eis reapse impossibilis et ut hanc impossibilitatem ipsi certo sciant (Cf. III Sent. d. 26 q. 2 a. 5 q. 4 c, ed. Moos O. P., n° 160 ; II-II 18, 3 c), iuxta illud : « mortuo homine impio, *nulla erit ultra spes* » (Prov. 11, 7), et illud : « talia dixerunt *in inferno* hi qui peccaverunt : quoniam *spes impii tanquam lanugo est quae a vento tollitur, et tanquam spuma gracilis quae a procella dispergitur, et tanquam fumus qui a vento diffusus est, et tanquam memoria hospitis unius diei praetereuntis* » (Sap. 5, 14-15), quae terribili verbo resonat Liturgia : « *in inferno nulla est redemptio* » ; — **quaestio unice movetur de beatis**, utrum revera spem suam aliquo modo retineant, nam fidem eos non amplius habere in propatulo est.

§ II.

In statu termini felicitis seu beatorum et in Christo Iesu inter nos degente.

A. MOTIVA DUBITANDI.

Atqui **beatos** retinere aliquo modo spem suam argumenta non negligenda evincere videntur.

1. Et primo quidem argumentum *a posteriori*, ex signo orationis ; nam oratio est signum et interpres spei. Constat autem beatos in patria

adhuc orare et intercedere pro nobis viatoribus ut salvemur ; qua de causa, invocantur ab Ecclesia et compellantur ut pro nobis orent et intercedant : Sancta Maria, *ora* pro nobis ; omnes sancti et sanctae Dei, *intercedite* pro nobis. Beati ergo in patria spem habent de aeterna salute viatorum.

2. Sed et *a priori* suppetit argumentum. Manente proprio obiecto et proprio actu spei theologicae, manet et ipsa spes. Utrumque autem manet in *patria*.

Manet sane *obiectum proprium* spei, quod est perfecta et consummata beatitudo supernaturalis sperantis : siquidem huiusmodi beatitudo non erit plene perfecteque consummata usque dum totum hominem et secundum animam et secundum corpus pervadat atque perfundat, quod erit tantum in consummatione saeculi cum animae sanctae corpora sua glorificanda, iam glorificata, reassument. Animae ergo sanctae in coelo degentes retinent saltem spem de proprii corporis glorificatione futura et de totali et consummata totius hominis glorificatione possidenda.

Manet quoque *proprius actus* spei circa ipsam animae beatitudinem. Est enim duplex actus spei theologicae circa beatitudinem essentialem ipsius animae : unus *formalis*, qui est sperare et exspectare beatitudinem illam ut futuram et possibilem speranti ; et hic actus *viatorum* tantum est : — alius *fundamentalis*, qui est concupiscere seu amare amore concupiscentiae eandem beatitudinem veluti summum bonum sperantis, et hic amor non est solius beatitudinis distantis sed et praesentis ac possessae, ideoque non evacuatur in patria sed manet consummatus et perfectus ; amore enim concupiscentiae prosequimur nedum bonum distans, sed et praesens. Manet ergo in patria *proprius et fundamentalis actus* spei circa principale eius obiectum, quod est animae beatitudo essentialis.

3. Praesertim vero urgent argumenta pro existentia spei theologicae **in Christo Iesu cum in terris degeret, qui tamen simul erat beatus seu comprehensor**. Ei enim convenit spes theologica cui convenit meritum theologicum, quia meritum proprium theologicum est fundamentum spei formatae merentis (II-II 17, 8 ad 2 et 3) ; unde et in definitione spei actualis formatae ponitur : *ex meritis* proveniens (I-II 62, 1 ad 2 ; II-II 17, 1 ad 2). Sed Christus merito theologico meruit sibi ipsi immortalitatem et gloriam proprii corporis, et impassibilitatem propriae animae, propriique nominis exsaltationem atque sessionem ad dexteram Patris, et universalem in omnia potestatem (III Sent.

d. 18 q. 1 a. 4 q. 1-4 ; Summa theol. III 49, 6) ; meruit etiam nobis omnibus, scilicet toti corpori Ecclesiae, salutem aeternam omnesque gratias ad eam conducentes (III Sent. d. 18 q. 1 a. 6 ; Summa theol. III 19, 4 ; 48, 1), hoc est, salutem et glorificationem totius sui corporis mystici, quae tamen paulatim et individualiter perficitur decursu saeculorum usque ad mundi finem seu consummationem. Christus ergo Iesus habuit veram spem theologiam, cum in terris degeret, respectu glorificationis proprii corporis physici et mystici, eamque adhuc in coelis retinere videtur respectu saltem aedificationis proprii corporis mystici in consummationem sanctorum. Propter quod Apostolus scribit : « videmus Iesum, *propter passionem* mortis, *gloria et honore coronatum* » (Heb. 2, 9) ; et in eius ore ponit verbum Psaltis : « ego ero *fidens* in Eum [= Deum Patrem] » (ibid., 13). Atque in Psalmo messianico trigesimo frequenter iteratur : « in te, Domine, *speravi* ; ego autem in Domino *speravi* ; ego autem in te *speravi*, Domine » (Psalm. 30, 1, 7, 15).

Ob haec aliave similia motiva non defuerunt theologi quidam graves admittentes veram, quodam sensu, spem in Christo Iesu et in beatis.

B. SOLUTIO QUAESTIONIS.

Si quis tamen recte consideret, **huiusmodi argumenta non concludunt intentum de existentia verae spei theologicae in beatis et in Christo Iesu**, licet fortasse sit necesse admittere in hoc vel in illis quandam aliam spem vel modum spei.

Qua in re oportet prae oculis habere distinctionem duplicem : *aliam* ex parte spei ; *aliam* ex parte eorum de quorum spei existentia disputatur.

Ex parte quidem spei notandum est eam bifarie sumi posse : uno modo, *large seu improprie*, pro quolibet motu appetitus sensitivi vel rationalis, naturalis vel supernaturalis, in bonum correspondens nondum possessum sed aliquo modo absens et futurum ; quo in sensu, desiderium seu concupiscentia pariterque exspectatio simplex cuiuscumque futuri boni appellari potest spes¹ : alio modo, *proprie ac stricte*,

¹ Spes *large* dicta : S. Thomas III Sent. d. 26 q. 1 a. 3 ad 2, ed. cit., n° 49 ; q. 2 a. 5 q. 2 c. n° 155 ; d. 31 q. 2 a. 1 q. 2 ad 2, n° 105 ; — *improprie* dicta : S. Thomas, III Sent. d. 26 q. 2 a. 5 q. 4 ad 1, n° 161 ; S. Albertus Magnus, III Sent. d. 26 a. 7 c, ed. Borgnet, t. 28, p. 502 b ; a. 8 ad 2 et 3, p. 505 a ; — *communiter* dicta : S. Thomas, De Spe 4 c et ad 16 ; I-II 40, 1 ad 1 ; 67, 4 ad 3.

pro motu vel actu vel habitu appetitus in bonum futurum arduum seu difficile, possibile tamen adeptu speranti; et sic spes potest nominare tria: *primo*, motum passionalem seu *passionem* appetitus irascibilis in bonum sensibile futurum et arduum simulque possibile adeptu; *secundo*, actum vel habitum *fiduciae seu spei moralis* in bonum spirituale creatum et humanum futurum et arduum adeptuque possibile, — quae spes est pars quaedam potentialis fortitudinis ad magnanimitatem reducta; *tertio*, actum vel habitum *spei theologiae*, quo voluntas sperantis fertur in bonum supernaturale increatum et divinum aeternae beatitudinis futurum, summe arduum et difficile, ei tamen adeptu possibile per auxilium ipsius Dei (Cf. III Sent. d. 26 q. 2 a. 2 c. n° 99).

Ex parte vero eorum, de quorum spei existentia disputatur, distinguendi sunt *puri comprehensores*, nempe sancti omnes et angeli in coelis semper videntes faciem Dei; — et Christus Iesus cum in terris degeret, qui *non* erat *purus comprehensor* sed simul et viator. Non enim est eadem ratio eademque difficultas utrobique pro una alterave spe aut modo spei.

1. De spe theologica.

Si ergo loquamur **de spe theologica**, dicendum est eam nequaquam manere in angelis et animabus beatis neque adfuisse in Christo Iesu cum in terris degebat.

a) Non manet in angelis et beatis animabus.

Non manere in angelis et animabus beatis constat demonstratione sive indirecta sive directa.

Demonstratio indirecta sumitur *ex destructione proprii fundamenti spei*. Sublato fundamento aedificii spiritualis, destruitur paries super illud constructa. Atqui in aedificio supernaturali fides se habet ad spem ut fundamentum ad parietem, iuxta illud S. Augustini: « domus Dei... credendo *fundatur*, sperando *erigitur* » (Sermo 27 de Scripturis, cap. 1, n° 1, ML. 38, 178), et in patria evacuatur fides (I Cor. 13, 2-13). Ergo eo ipso spes theologica destruetur.

Quo argumento utitur S. Albertus Magnus scribens: « spes *fundatur* in cognitione *aenigmatica* quae ostendit rem speratam *in speculo et aenigmate* [et propter hoc fides definitur ab Apostolo, Heb. 11, 1: substantia, idest *fundamentum* sperandarum rerum]; et ideo quia etiam id quod exspectant *vident* in lumine Verbi, non dicuntur spem

habere illius » (III Sent. d. 26 a. 8 c, ed. cit. t. 28, p. 505 a. Cf. ibid. q. 1, arg. 1 et 2 sed contra 504 b) ¹.

Demonstratio directa fundatur in remotione omnium elementorum essentialiter constituentium ipsam spem. Ubi desunt proprium obiectum et proprius actus et ipse habitus spei theologicae, deest et tota spes theologica; haec enim tria necessario pertinent ad spem theologicam sicut et ad quamlibet virtutem: obiectum, actus et habitus, cum habitus specificetur et definiatur per proprium actum in comparatione ad proprium obiectum (II-II 4, 1): ubi ergo haec tria desunt, nihil spei theologicae remanet. Atqui revera haec tria simul desunt in angelis et in animabus beatis.

Deest proprium obiectum spei theologicae ut reduplicative est obiectum spei, quod est beatitudo essentialis nondum adeptata, adipiscibilis tamen per auxilium Dei. Est itaque duplex obiectum formale spei: unum formale *quod* seu terminativum, quod est beatitudo essentialis futura seu nondum adeptata, quae *in recto* dicit beatitudinem obiectivam et *in obliquo* seu de connotato beatitudinem formalem, nec tamen revera sunt duae beatitudines separatae sed beatitudo obiectiva applicata creaturae beatae ²: aliud formale *quo* seu motivum, quod est auxilium

¹ Fides est fundamentum et spei et caritatis: aliter tamen et aliter. *Caritatis* enim est fundamentum *ex ea parte tantum quae perfectionis est* in fide, nempe cognitionis *supernaturalis* Dei; non ex ea parte quae imperfectionis est in ipsa, scilicet cognitionis *obscurae seu aenigmaticae*: quia caritas, de se, nullam involvit imperfectionem in attingendo Deum; perfecto autem perfectum fundamentum debetur. — At *spei* est fundamentum *ex utraque parte*, quia essentialiter importat, sicut fides ipsa, perfectionem simul et imperfectionem: perfectionem quidem, in quantum attingit ipsum Deum; imperfectionem vero, in quantum attingit eum ut non habitum seu non possessum, utpote non visum. Unde fides, *qua talis*, est per se et essentialiter fundamentum spei; caritatis vero non est fundamentum per se et essentialiter ut fides, sed *ut cognitio supernaturalis Dei*, quae plene et perfecte habetur in visione Dei intuitiva: quo fit, ut visio facialis Dei sit per se et connaturaliter fundamentum caritatis, dum cognitio aenigmatica fidei est solum fundamentum eius per accidens, quamdiu nempe caritas est in statu imperfecto viae. Patet autem quod, sublato fundamento per se et essentiali, ruit aedificium superstructum: non vero si tollatur fundamentum per accidens et accidentale et temporaneum, nisi pro illo tantum tempore in quo nondum fuit positum fundamentum per se. Sublata ergo fide, ruit spes semper et ubique et in omnibus; at non ruit caritas nisi in viatoribus tantum. Videsis De Spe 4 ad 14.

² Ad rem S. Thomas: « finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa *res*. Alio modo, *adeptio* rei. Quae quidem *non sunt duo fines; sed unus finis in se consideratus et alteri applicatus*. Deus igitur est ultimus finis sicut *res* quae ultimo quaeritur; fruitio autem sicut *adeptio* huius ultimi finis. Sicut igitur *non est alius finis Deus et fruitio Dei*, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo et qua fruimur divina fruitione; *et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit* » (I-II 11, 3 ad 3).

supernaturale omnipotentiae Dei, vi cuius illa beatitudo est nobis adipiscibilis, idest possibilis adeptu vera realique potentia¹. Iam vero utrumque obiectum spei theologicae, *qua tale*, deest in patria.

Deest enim beatitudo obiectiva essentialis ut futura seu nondum adeptata, licet materialiter maneat absolute sumpta, cum maneat ipsa divina essentia sicuti est in se ; quod est manere *ut res, non ut obiecta* spei : quia de ratione termini seu status beatitudinis est *comprehensio* beatitudinis obiectivae, quae fit per *visionem* eius *facialem et intuitivam* « nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia *immediate* se nude, clare et aperte eis [= beatis] ostendente » (Benedictus XII, Constitutio dogmatica *Benedictus Deus*, die 29 ianuarii 1336. D. B. n° 530). In patria ergo beatitudo obiectiva manet essentialiter ut obiectum visionis et comprehensionis, *non ut obiectum spei*. Quod et Apostolus nervose tradidit, scribens ad Romanos : « spes quae videtur non est spes ; nam *quod videt quis, quid sperat ? . . .* : quod non videmus, speramus » (Rom. 8, 24-25). Nimirum « res sperata quae videtur quasi praesentialiter habita non est spes, idest non est res sperata sed habita ; spes enim est exspectatio *futuri* [secundum illud Sophon. 3, 8] : exspecta me, dicit Dominus, in die resurrectionis meae *in futurum* » (S. Thomas in h. l.).

Propter quod, *ex parte obiecti formalis terminativi*, contraponuntur *spes* et *res* : in via est spes, non res ; in patria est res, non spes. « Spes enim modo vocatur, tunc non *spes* sed *res* erit ; tamdiu enim vocatur spes quamdiu non videtur quod speratur, dicente Apostolo (Rom. 8, 24-25) : spes autem quae videtur non est spes ; quod enim videt quis, quid sperat ? » (S. Augustinus, enarratio in Psalm. 91, n° 1. ML. 37, 1171).

Ergo « ipsa spes *non erit sempiterna. Cum enim res venerit, spes non erit* ; tamdiu quippe dicitur spes, quamdiu nondum tenetur res, dicente Apostolo (Rom. 8, 24-25) : ‘spes autem quae videtur non est spes ; quod enim videt quis, quid sperat ? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus’. Si ergo spes quae videtur non est spes ; quia quod videt quis, quid sperat ? et ideo vocatur spes quia quod non videmus speramus : — *cum venerit quod videamus, spes non erit quia res erit* » (S. Augustinus, Sermones post maurinos reperti,

¹ Nam, ut optime ait S. Thomas, « obiectum spei non est possibile [possibilitate mere logica vel metaphysica, quae *obiectiva* etiam dicitur] prout est quaedam differentia veri ; sic enim consequitur habitudinem praedicati ad subiectum : sed obiectum spei est possibile [potentia *physica et subiectiva*] quod dicitur secundum aliquam potentiam » realem et activam (I-II 40, 3 ad 2).

sermo 126, ed. G. Morin O. S. B., apud Miscellanea Agostiniana, vol. I, p. 134, 7-13. Romae 1930). Nimirum, *tunc desinet spes quando tenebitur res* ibid., l. 16-17).

Deest pariter beatitudo formalis essentialis connotata ut obiecta spei, nempe ut futura non ut praesens, ut possibilis non ut actualis; quia praecise huiusmodi beatitudo, ut actualiter praesens, est forma constitutiva creaturae beatae ut beata reapse est. Neque in ea est metaphysice possibilis ulla futuritio ratione evolutionis aut interruptionis aut successionis cuiuscumque, quia « postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fructio in eisdem [= angelis et animabus beatis], eadem visio et fructio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fructiois continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum » (Benedictus XII, loc. cit. D. B. n° 530). Cuius ratio est, quia sicut creatura beata fit formaliter « particeps divinae operationis in videndo Deum, ita fit particeps aeternitatis qua divina operatio mensuratur » (IV Sent. d. 49 q. 1 a. 2 q. 3 ad 3), quae est *tota simul in actu perfecto*, ubi non est praeteritum nec futurum neque praesens ut est instans, cum haec sint differentiae temporis. Beatitudo ergo formalis, quae et *vita aeterna* dicitur, mensuratur *aeternitate* ideoque vere est, sicut et ipsa aeternitas, « *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* » (Boëtius, De Consolatione philosophiae, lib. V, prosa 6, n° 4, ed. G. Weinberger, CSEL. 67, 122, 13. Vindobonae 1934). Quam ob rem S. Thomas profundissime scribit : « illi qui erunt in patria erunt maxime, quantum ad praemium substantiale, in participatione aeternitatis ; et ideo, secundum hoc, *non erit eis aliquid de praemio futuri, sed totum simul habent : unde non remanet in eis spes* » ut obiectum sive ut res sperata (III Sent. d. 31 q. 2 a. 1 q. 2 ad 1, n° 104. Cf. etiam IV Sent. d. 49 q. 1 a. 2 q. 3 c. ; De Spe a. 4 ad 3 ; Summa theol. I 10, 3 c ; I-II 66, 4 ad 2 ; II-II 18, 2 ad 2).

Deest quoque auxilium supernaturale omnipotentiae Dei ut reduplicative est obiectum motivum spei theologicae. Cuius causa est, quia tota ratio obiecti motivi spei est reddere obiectum eius terminativum formaliter attingibile, *ut obiectum*, a spe : sicut universaliter tota ratio obiecti motivi alicuius potentiae vel habitus vel actus est reddere obiectum terminativum eorum formaliter attingibile, *ut obiectum*, a potentia vel habitu vel actu. Ubi ergo nullum est aut esse potest obiectum terminativum, *ut tale*, alicuius potentiae vel habitus vel actus, ibi nec obiectum motivum adest ; quia proprius actus non est

nisi in propria potentia. Atqui obiectum formale terminativum spei theologicae, quod est beatitudo essentialis obiectiva ut connotat beatitudinem essentialem formalem, nullo modo est nec esse potest in patria *reduplicative ut obiectum spei*, nempe ut assequendum vel possidendum, cum beatitudo illa sit essentialiter adepta et possessa actu in statu termini seu beatitudinis, ut patet ex modo dictis. Ergo neque obiectum motivum spei theologicae, *qua tale*, manet aut manere potest in patria.

Re quidem vera, totum munus ac tota ratio obiecti motivi spei theologicae est formaliter reddere speranti beatitudinem obiectivam et formalem adeptu possibilem reali et physica potentia, dempta eius improportione quae inassequibilitatem beatitudinis secum ferebat. Iam vero in patria neutra beatitudo est amplius possibilis adeptu neque ardua beatis. *Non est amplius adipiscibilis seu possibilis adeptu*, quia, per definitionem status patriae seu beatitudinis, est actu adepta et perfecte possessa : nequit autem idem secundum idem et respectu eiusdem esse simul possibile et actuale, sicut non potest idem secundum idem esse simul in actu et in potentia. *Neque ardua seu difficilis adeptu*, cum sit iam actu possessa ; nam « bonum, ex quo iam possidetur, *nullam difficultatem* ingerit possidenti : unde non salvatur ibi ratio ardui » (De Verit. 26, 4 c. Cf. etiam I-II 23, 3 c).

Quod et *inductive* apparet. Duplex enim est difficultas seu arduitas alicui creaturae adipiscendi beatitudinem obiectivam et formalem supernaturalem : una *per se*, ex eius essentiali excessu seu improportione respectu potentiae activae naturalis aut connaturalis creaturae ; alia *per accidens*, ex debilitate vel impedimento aliquo potentiae naturalis aut connaturalis ex peccato aut vulnere peccati proveniens. Ad rem S. Thomas : « *difficile* est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter : *uno modo*, quia transcendit potentiam secundum suum *naturalem* ordinem ; et tunc, si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile : si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare : — *alio modo*, transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiae, sed propter aliquod *impedimentum* potentiae adiunctum ; sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiae animae motivae, quia anima quantum est de se nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem : unde difficile est homini ascendere » (I 62, 2 ad 2).

In patria vero *neutra* est difficultas. *Non per se*, quia creaturae beatae lumine gloriae perfunduntur, quod est habitus operativus per-

fectus et consummatus et expeditus semperque in actu secundo visionis intuitivae divinae essentiae, ideoque beatis confert *non solum possibilitatem* seu potentiam exercendi actum beatificum sicut alii habitus supernaturales conferunt eos habentibus potentiam operandi supernaturalia, *sed etiam facilitatem* sicut alii habitus connaturales seu acquisiti conferunt potentiis quibus insunt facilitatem operandi connaturalia : *immo et necessitatem* eis confert ; quia intellectus creatus lumine gloriae elevatus et informatus necessario elicit, quoad specificationem et quoad exercitium, actum visionis beatificae divinae essentiae. Magis ergo facile et connaturale est beatis, habentibus lumen gloriae, videre divinam essentiam visione intuitiva et facili, quam habenti oculos sanos et apertos et illuminatos videre sensibilia.

Neque ulla erit difficultas per accidens, quia ibi *nullum* erit *impedimentum naturae*, quae omnino sanata et reparata erit ; nec *gratiae* quantum ad usum eius et conservationem, quae consummata et perfecta erit, ablatis radicibus omnibus peccatis et reliquiis peccatorum, ita « ut sit Deus omnia in omnibus » (I Cor. 15, 28), semper actu a beatis dilectus secundum totum suum posse absque ulla remissione vel retardatione (Cf. De Caritate a. 10 c) vel possibilitate peccandi. Unde conservatio et continuatio beatitudinis semel adeptae nullam habet rationem arduitatis pro beatis : « ex hoc enim ipso [quo quis beatus est] accepit non solum facultatem sed etiam *necessitatem* quandam nunquam peccandi, sed semper permanendi ; et ideo *totaliter tollitur ratio spei* » obiectivae seu rei et rationis sperandi (De Spe a. 4 ad 3).

Egent tamen beati auxilio Dei actuali *ad videndum et amandum Deum, non ad sperandum*, quia « quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo » (I-II 109, 1 c) ; et ideo « *etiam in statu gloriae*, quando gratia erit omnino perfecta, *homo divino auxilio indigebit* » (ibid., a. 9 ad 1) ad actus beatificos exercendos : nec enim omne auxilium gratiae est motivum formale spei, sicut neque omnis virtus et actus supernaturalis est spes, etiam quamdiu sumus in via.

Ceterum, haec indigentia divini auxilii ad omnes actus creaturae solum probat *manere in beatis donum timoris reverentialis consummati* ; quia haec connaturalis indigentia omnis creaturae fundatur in naturali defectu eius omnino ab ea inalienabili et inseparabili, qui est esse ex nihilo ideoque nec suum esse nec suum agere — propter quod « nulla creatura potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinae » (I-II 109, 9 c) —, et hac ratione omnis creatura, quantum-

cumque perfecta et elevata et beata, in infinitum distat a Deo qui est suum esse et suum agere. Haec ergo infinita distantia divinae maiestatis et altitudinis prae omni creatura creata et creabili, in quocumque statu inveniatur, est proprium obiectum et motivum timoris reverentialis creaturae ad Creatorem, qui propterea manet in patria perfectus et consummatus : nam beati perfectissima cognitione speculativa et practica seu affectiva cognoscunt, et hunc suum naturalem defectum, et infinitam perfectionem ac plenitudinem Dei, et excessum infinitum Creatoris prae creatura in omni perfectione et actualitate, intime ac profundissime sentientes pelagum infinitam perfectionis divinae maiestatis et abyssum infinitam imperfectionis creaturae, quae ex se nihil est cum sit ex nihilo. Quo in sensu S. Thomas verissime scripsit : est quidam « defectus naturalis, secundum quod quaelibet creatura in infinitum distat a Deo ; qui defectus nunquam tolletur : et hunc defectum respicit timor reverentialis, qui erit in patria, qui reverentiam exhibebit suo Creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem. Sed obiectum spei, quod est beatitudinem esse *futuram* [nam spes importat quendam *defectum*, scilicet *futuritionem* beatitudinis], tolletur, ea superveniente ; et ideo spes non remanebit » (De Spe a. 4 ad 2. Cf. etiam II-II 19, 11 ad 3).

Deest insuper proprius actus spei theologicae, qui est *expectare*, quasi anhelando, inhiando, tendendo in proprium eius obiectum, quod est aeterna beatitudo, per auxilium supernaturale omnipotentiae Dei, iuxta illud S. Thomae : « inclinatio voluntatis tendentis in bonum aeternum quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei » (III Sent. d. 26 q. 2 a. 3 q. 1 c, n° 115).

Quod patet, primo quidem *ex auctoritate* Benedicti XII definientis quod « visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio *actus* fidei et *spei in eis* [= angelis et animabus beatis] *evacuant*, prout fides et *spes* sunt proprie virtutes *theologicae* » (Constitutio dogmatica *Benedictus Deus*, D. B. n° 530). In beatis ergo non est amplius actus fidei theologicae, sed actus visionis facialis et intuitivae divinae essentiae ; neque actus spei theologicae, sed actus fruitionis de divina essentia intuitive visa et possessa.

Deinde constat *ex ratione theologica* duplici : *alia* fundata in modo dictis de obiecto spei ; *alia* in ipsamet natura actus spei et actus beatifici, seu etiam status beati et status sperantis.

Prima ratio est huiusmodi. Ubi non datur obiectum proprium et formale spei theologicae nequit dari proprius et formalis actus eius :

tum quia obiectum spei se habet ad actum eius ut movens quoad specificationem ad motum quoad exercitium, qui necessario supponit motum quoad specificationem et necessario fit secundum ipsum; cum dari nequeat actus exercitus extra propriam speciem et specificationem, sicut dari non potest res existens extra propriam essentiam, puta homo realis extra rationem humanitatis seu homo individuus extra speciem humanam: — *tum* etiam quia actus spei se habet ad proprium eius obiectum ut proprium agens ad proprium finem: agens autem non agit nisi causa finis qui est ei tota ratio agendi, cum finis sit causa ipsius causalitatis causae efficientis; et propter hoc nullum agens, nulla potentia, nullus habitus agit quidquam extra rationem formalem sui obiecti, quin potius absoluta necessitate « omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia [vel habitu vel agente] causantur ab ea secundum rationem formalem sui obiecti » vel finis (I-II 1, 1 c). Sublato ergo proprio et formali obiecto spei theologicae, nequit dari, impossibilitate metaphysica, proprius et formalis actus eius theologicus.

Atqui revera in patria tollitur radicitus proprium et formale obiectum spei theologicae qua tale, et motivum et terminativum, et de facto et de possibili, ut patet ex dictis. Ergo est metaphysice impossibile quod in beatis detur actus proprius et formalis spei theologicae.

Alia ratio talis est. Impossibile est idem secundum idem et respectu eiusdem esse simul in actu et in potentia, in quiete seu in termino et in motu seu in via, in facto esse et in fieri. Atqui *beatus, qua talis, est in actu perfecto* beatitudinis possessae non amplius amissibilis nec diminuibilis: dum *sperans, qua talis, est in potentia respectu eiusdem*; quia spes theologica, ex qua sperans formaliter denominatur talis, est de beatitudine futura et possibili, ad quam adipiscendam sperans est potens seu in potentia reali et physica. — Pariter *beatus est in quiete* beatitudinis possessae utpote in termino eius completo et ultimo: dum *sperans est in motu ad eandem*, utpote in via ad ipsam; qua de causa, sperans se habet ad beatum ut currens ad sedentem et quiescentem in termino cursus, et ut viator ad comprehensorem. — Denique *beatus est, per definitionem, in facto esse* beatitudinis, hoc est, in statu beatitudinis *acquisitae*; dum *sperans, ut talis, est in fieri respectu eiusdem*, idest in statu beatitudinis *acquirendae*; qua ratione, sperans extendit seipsum ad beatitudinem consequendam, eam studiose et ardentem quaerens, forti animo ac totis viribus in ipsam tendens, et currens alacriter ad eam quantocius attrectandam et apprehendendam,

iuxta verbum Apostoli : « currite, ut comprehendatis » (I Cor. 9, 24) : sperantes siquidem sunt « *exspectantes* et *properantes* in adventum diei Domini » (II Pet. 3, 12), qui est dies aeternae beatitudinis. Ergo impossibile est beatos esse simul sperantes spe theologica (Cf. I-II 67, 4 c).

Deest finaliter ipse habitus spei theologicae. Nam de ipso *habitu* seu *virtute* spei loquitur Paulus I Cor. 13, 13, ut concedunt omnes theologi inde probantes fidem, spem et caritatem esse habitus seu *per modum permanentis*, cum dicat : « nunc *manent* fides, spes, caritas, tria haec ». Atqui Apostolus ibidem expresse docet quod in patria evacuabuntur seu destruentur fides et spes, ubi sola manebit caritas : *nunc* quidem, dum sumus in via, manent tria haec ; *tunc* vero, cum videbimus Deum facie ad faciem, non manebit nisi sola caritas, quae ideo maior est fide et spe, siquidem *caritas numquam excidet* (I Cor. 13, 8 et 12).

Quod quidem probat sequenti argumento. « Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod *ex parte* est » et imperfectum (I Cor. 13, 10). Sed fides et spes sunt ex parte et imperfectae ; quia « videmus nunc per speculum in aenigmate », hoc est, *ex parte* cognoscimus (v. 12), per fidem ambulantes et non per speciem (II Cor. 5, 7), et per spem *properantes et incedentes* ad interiora *velaminis*, sub obscuritate seu velamine fidei (Heb. 6, 19), atque ideo *ex parte* : nam « quod *non videmus, speramus* » (Rom. 8, 24). Ergo in patria, quando venerit quod perfectum est, scilicet quando videbimus Deum facie ad faciem, eum cognoscentes sicut et cogniti sumus ab eo (I Cor. 13, 12), evacuabuntur fides et spes.

Ratio autem theologica huius exclusionis patet ex hucusque dictis. Ubi enim non dantur de facto nec dari possunt obiectum proprium et actus proprius spei theologicae, ibi non datur nec dari potest virtus seu habitus spei ; quia virtus spei, tota quanta est, ordinatur ad proprium obiectum attingendum per proprios actus ; sicut omnis habitus operativus, totus quantus est, ordinatur ad proprium obiectum per proprios actus (I-II 49, 3) ; sublata ergo omni possibilitate operationis per remotionem obiecti et actus actualis et possibilis, impossibile est remanere habitum operativum, quia esset principium essentialiter operativum quod essentialiter non posset operari, et hoc est contradictio in adiecto. Atqui in patria non dantur de facto nec dari possunt proprium obiectum et proprius actus spei theologicae, ut constat ex dictis. Ergo in patria non datur de facto nec dari potest habitus seu virtus spei theologicae.

S. Thomas ipse, ad rem quod spectat, hoc tradiderat argumentum, dum scribit : « *obiectum* alicuius virtutis potest deesse dupliciter. Uno modo, [de facto, sed] cum possibilitate habendi, et sic etiam obiecto non habito [de facto], potest esse actus virtutis et virtus, sub hac conditione : si facultas adesset. Alio modo, *cum impossibilitate* habendi ; *et sic nec habitus nec actus manet* : frustra enim remaneret : *et hoc modo tollitur obiectum spei in patria, quia nunquam de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram* » (De Spe 4 ad 11). Et rursus : « ubi non potest esse *actus*, ibi non est habitus ; sed in patria non potest esse *actus* spei, qui respicit beatitudinem non habitam ; ergo ibi non potest esse habitus spei » (De Spe, 4, arg. 3 sed contra. Cf. III Sent. 31, 2, 4 c in fine).

Si ergo nec de facto nec de possibili manet in patria quidquam obiecti et actus et habitus spei theologicae, concludendum est *nihil spei theologicae in angelis et in beatis animabus manere, sed totam et totaliter evacuatam esse*. Quam quidem spei exclusionem usque adeo extulit S. Thomas, ut dixerit *maiolem esse quam exclusio fidei eaque magis apparere* (III Sent. d. 31 q. 2 a. 1 q. 2 c, et q. 3 c, n^{is} 101-103, 108).

b) Non manet in Christo Iesu inter nos degente.

Quod vero non adfuerit spes theologica in Christo Iesu dum in terris degeret, ex eodem constat principio. Nam sublato spei theologicae fundamento, tollitur et ipsa spes. Atqui in Christo Iesu, cum in terris degeret, sublato erat fundamentum spei theologicae, quia spes « fundatur supra cognitionem *aenigmaticam* » Dei (III Sent. d. 26 q. 2 a. 5 q. 1 c, n^o 151), hoc est, supra *fidem* theologiam, quae in Christo Iesu non adfuerat, eo quod inde ab initio suae conceptionis visione ipsius Dei fruebatur (Summa theol., III 7, 3 c).

Praeterea, deficiente ratione formali obiectiva spei theologicae, deest et spes ipsa. Sed in Christo Iesu inter nos degente deerat ratio formalis obiectiva spei theologicae, quae est absentia beatitudinis essentialis *ipsius* sperantis ; nam inde ab initio conceptionis suae erat perfectus comprehensor, ideoque essentialem beatitudinem *suam* plene perfecteque possidebat.

Nulla ergo modo in Christo Iesu, dum in terris degebat, spes aderat theologica.

Haec tamen absentia spei theologicae in Christo Iesu *non eodem certitudinis gradu* constat sicut in angelis et animabus beatis. Tota enim ratio huius absentiae spei est eius impossibilitas cum visione

et fruitione divinae essentiae in eodem subiecto existentibus (I-II 67, 4 c). Iam vero non constat eodem certitudinis gradu existentia visionis et fruitionis in angelis beatisque animabus et in anima Christi inter homines degentis. Nam pro illis est de fide divina et catholica, ut patet ex Constitutione dogmatica Benedicti XII (D. B. n° 530) et ex Concilio Florentino (D. B. n° 693); pro anima vero Christi in terris degentis nulla est huiusmodi sollemnis definitio, sed solum unanimis theologorum consensus et decretum S. Officii decernentis non posse tuto doceri contrarium, scilicet non constare fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam quam habent beati seu comprehensores (Decretum S. Officii, die 7 iunii 1918. Acta Apost. Sedis, X [1918], p. 282); et ideo est dicenda theologice certa, non tamen proprie loquendo de fide divina et catholica. Minus ergo certa est absentia fidei et spei theologicae in anima Christi inter nos degentis quam in angelis et beatis animabus.

c) Enodantur motiva dubitandi.

Quod rursus **argumenta indicata pro existentia spei theologicae in illis non urgeant**, facili negotio suadetur.

1. **Primum enim argumentum** ex sanctorum oratione pro aeterna salute viatorum, **deficit in duobus**. *Primo, ex parte connexionis orationis cum spe orantis*; quia oratio non est signum *proprium* spei neque ideo convertibile cum ipsa, cum possit esse, et quidem maxime, signum et effectus caritatis, iuxta illud S. Augustini: « fides credit, *spes et caritas orant* » (Enchiridion, cap. 7, n° 2. ML. 40, 234). Potest ergo oratio esse unius spei, ut oratio peccatoris; aut unius caritatis, ut oratio sanctorum in coelo; aut spei et caritatis simul, ut oratio iustorum viatorum: maxime autem oratio est caritatis et misericordiae spiritualis — unde et inter opera misericordiae spiritualis computatur (II-II 32, 2) —, quam perfectissime habent animae beatae erga eorum fratres in hac lacrymarum valle adhuc peregrinantes (Cf. De Spe 4 ad 5).

Secundo deficit ex parte connexionis spei cum aliorum aeterna salute, quae secundaria est et contingens ideoque accidentalis, non primaria et necessaria et essentialis: haec enim est ad aeternam salutem *solius* sperantis.

Ad cuius evidentiam recolere oportet in spe theologica tria haec esse ad invicem proportionata: *obiectum terminativum* seu rem spe-

ratam, *subiectum* sperans et *obiectum motivum* seu fundamentum sperandi. Se habent enim res sperata et subiectum sperans ad motivum sperandi, sicut causa finalis ad causam efficientem: res quidem speranda, sicut finis *cuius gratia*; subiectum vero sperans, sicut finis *cui* res sperata speratur; auxilium autem Dei seu motivum sperandi, sicut causa efficiens, quatenus *potentem* reddit sperantem consequendi bonum speratum¹. Porro, causa finalis et causa efficiens sunt sibi invicem proportionatae, cum sint ad invicem causae in diverso genere; et hinc effata illa: ordo agentium respondet ordini finium; ordo finium respondet ordini agentium.

Sicut ergo in obiecto terminativo seu fine *cuius gratia* spei theologicae distinguimus obiectum *principale*, quod est gloria *essentialis animae*; et obiectum *secundarium*, quod est gloria *accidentalis corporis*: ita in subiecto sperante seu fine *cui* distinguimus subiectum *principale* spei, quod est *propria anima* sperantis; et subiectum *secundarium*, quod est *proprium corpus* sperantis *vel animae aliorum hominum*: et similiter, in agente seu auxiliante sperantem ad consequendam rem speratam distinguimus agentem seu auxiliantem *principalem*, qui est solus Deus; et agentem *secundarium* et instrumentalem, qui est creatura intellectualis ut stat sub Deo principaliter adiuvante, prout revera se habet creatura orans.

Atqui spes theologica non definitur per finem secundarium, neque per subiectum secundarium, neque per auxiliantem secundarium, sed per solum finem principalem et per subiectum principale et per auxiliantem principalem ad quae dicit ordinem per se primo et immediate, utpote ad proprium obiectum formale motivum et terminativum et ad proprium subiectum: quia omnis virtus, cum sit habitus, per se primo dicit ordinem ad proprium subiectum cuius est, sicut proprius actus primus ad propriam potentiam quam informat ac perficit; et cum simul sit habitus operativus, dicit ordinem immediatum ad proprium et formale obiectum motivum et terminativum, a quo specificatur seu movetur quoad specificationem in propria eius operatione: — e contra, ad obiectum secundarium et ad secundarium subiectum et ad auxiliantem secundarium non dicit ordinem nisi secundarium et mediatum et accidentalem, idest ut stant sub primariis correspondentibus et mediantibus illis, non autem absolute et secundum se considerata.

¹ Adiuvans enim vel auxilians est subdivisio quaedam causae *efficientis*, ut videre est apud S. Thomam in *V Metaph.*, lect. 2, ed. Cathala, n° 766.

Dempto igitur proprio et principali subiecto spei quod est propria anima sperantis, per eius realem et effectivam beatificationem, spes eius theologica non amplius manet, quantumcumque multiplicentur secundaria subiecta, quae non cadunt sub spe nisi prout unita seu adnexa principaliter speranti. Beati ergo in patria non possunt viatoribus spe theologica sperare vitam aeternam, quia *nemo sperat aliquid per spem quam non habet*.

Quod tamen de facto eis *desiderent* atque *exoptent* aeternam salutem, immo et pro illis *orent* ac *intercedant* apud Deum omnipotentem, dicendum est hoc facere *ex caritate*, quam perfectissimam et ordinatissimam erga eos habent : est enim caritas amicitia quaedam supernaturalis hominis iusti ad Deum et ad proximum fundata super communicatione vel communicabilitate beatitudinis aeternae (II-II 23, 1).

Quae quidem explicatio rursus *comprobari potest directe et positive ex ipsa natura spei et caritatis*. Est enim *de ratione caritatis extendi ad alterum*, hoc est, ad amicum, cum sit essentialiter amicitia. Est quoque de ratione caritatis, sicut et de ratione amicitiae, exoptare amico, sicut et sibi ipsi, bonum quod sibimet maxime appetit. Atqui bonum, ut res, quod homo iustus sibimet maxime diligit est beatitudo formalis essentialis (II-II 25, 2). Ergo et de ratione caritatis est quod homo iustus proximis suis, utpote amicis suis, exoptet maxime formalem beatitudinem essentialem ; et quidem eodem caritatis actu quo sibimet eam diligit.

E contra, *de ratione spei est dicere ordinem ad solum sperantem*, eo quod spes importat essentialiter motum quendam sive protensionem appetitus in bonum futurum arduum consequendum : motus autem semper est ad *proprium* terminum proportionatum mobili ; et ideo spes directe et per se et ratione sui solum respicit *proprium* bonum sperantis, non bonum alterius. Non ergo spes vi sui et ex propriis habet ut extendatur ad exoptandum et sperandum aliis bonum futurum arduum quod sperans sibimet sperat (II-II 17, 3).

Quia tamen speramus aliis aeternam beatitudinem sicut nobismetipsis, haec extensio spei nostrae ad aliorum beatitudinem debet ei convenire *ratione et virtute caritatis cui per se convenit* cuique spes coniungitur in eodem subiecto : quod enim convenit alicui, nec tamen per se, convenit ei per aliud cui convenit per se, quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se. Unio ergo caritativa sperantis ad proximum suum requiritur ad sperandum ei aeternam beatitudinem, ut radix prima et conditio sine qua non. Sancti ergo in hac vita dupli-

citer exoptant aliis beatitudinem aeternam : uno modo, ex caritate ; alio modo, ex spe. Nec tamen ex aequo : sed per prius, ex caritate ; et nonnisi per posterius et dependenter a caritate, ex spe. In patria vero, sublata ratione formali et proprio subiecto spei, beatitudinem illam exoptant aliis, eam non habentibus sed habere potentibus, ex sola caritate.

Itaque possumus aliis exoptare beatitudinem aeternam ex caritate et ex spe, quando spes est simul cum caritate in eodem subiecto exoptante ; possumus etiam eam exoptare eisdem ex sola caritate, cum spes evacuatur adveniente beatitudine speranti : at non possumus idem facere ex sola spe, quae ex propriis non habet extendi et terminari ad alios. *Neque tamen plus* exoptant sancti beatitudinem aliis cum ipsam eis desiderant ex spe et caritate quam cum idem faciunt ex sola caritate, quin potius multo minus, quia caritas in patria est multo fortior et intensior quam in via ; *sed solum pluribus modis.*

Nihil ergo extraneum dicimus cum affirmamus sanctos in patria proximis suis viatoribus exoptare ac desiderare beatitudinem aeternam ex sola caritate, quasi transferentes propriam materiam spei ad caritatem ; sed potius quid omnino naturale et rationabile. Horum enim beatitudo exoptanda cadit sub caritate per se ; et nonnisi ex caritate et per caritatem extenditur ad spem. Sublata ergo spe, cui talis materia appropriabatur et communicabatur ex caritate, reabsorbetur in unam caritatem cui ex propriis et per se conveniebat, et quidem intensiori et perfectiori quodam modo (Cf. II-II 17, 3 ; 18, 2 ad 3).

2. Pariter deficit secundum argumentum ex permanentia proprii obiecti et proprii actus spei theologicae in patria ; tum ex parte formae argumentandi, tum ex parte materiae.

Ex parte quidem formae ; quia ad rationem spei theologicae, et consequenter ad eius existentiam, tria simul et cumulative requiruntur, ut apparet ex dictis, nimirum proprium obiectum et proprius actus et proprium subiectum ut reduplicative sunt obiectum, actus et subiectum spei. Licet ergo concluderemus ultro dari in patria proprium obiectum et proprius actus spei, non inde sequeretur statim dari spem ipsam, quia deest proprium subiectum eius, quod est propria anima sperantis beatificanda. — Haec tamen hypothesis est revera impossibilis, quia reapse dari nequit proprius actus spei sine proprio eius subiecto a quo vitaliter elicitur et in quo vitaliter est sicut in proprio subiecto, cum actus spei sit essentialiter vitalis ideoque immanens propriae eius causae sicut proprio subiecto. — Adde insuper haec tria

formaliter sumpta essentialiter esse correlativa : est autem de ratione correlativorum simul esse ; uno ergo deficiente, ruunt cetera.

Ex parte etiam materiae, quia falsum est dari in patria proprium obiectum et proprium actum spei theologicae.

Deest siquidem ibi proprium obiectum spei, quod est aeterna beatitudo *perfecta et consummata* sperantis ut futura et ardua. Nam in beatis animabus, etiam ante re assumptionem corporis, perfecta et consummata beatitudo aeterna non est futura neque ardua.

Non est reapse futura, sed praesens ; quia tota beatitudo essentialis est perfecta et consummata in anima beata, quae non augetur intensive ex proprii corporis beatificatione sed solum mere extensive : ita ut homo beatus *non* habeat *plus* beatitudinis ante et post corporis re assumptionem et glorificationem, *sed solum plures partes* humanae naturae beatificatas (Cf. I-II 4, 5 ad 5). Tota ergo beatitudo corporis est radicaliter et eminenter in anima beata ; et ideo in sola anima beata est iam essentialiter et intensive *tota* hominis beatitudo perfecta et consummata, et *actu* praehabetur eminenter quidquid extensive et accidentaliter adveniet post corporis resurrectionem : unde et *tota* beatitudo corporis est *ex redundantia* beatitudinis animae.

Quod si reapse esset futura — dato, non concesso —, *non est tamen vere ardua pro anima beata* : *tum* quia non habet rationem *magni*, « quia gloria corporis est *minimum* quiddam in comparatione ad gloriam animae » (II-II 18, 2 ad 4. Cf. etiam II-II 17, 2 ad 3) ; *tum* etiam quia hoc minimum non habet rationem *difficilis* seu magni intensive, nam habens gloriam animae eo ipso habet *adaequatam* et *necessariam* causam seu radicem gloriae corporis, quae ex gloria animae *naturaliter* et *inevitabiliter* resultat (I-II 67, 4 ad 3 ; II-II 2 ad 4 ; De Spe 4 ad 15).

Est ergo *aequivocatio* in nomine beatitudinis *totalis* et *consummatae* : si enim loquamur de *totalitate essentiali et intensiva* et de *consummatione specifica*, est tota et consummata *actu in sola beatitudine animae* ; sin vero sermo fiat de *totalitate mere extensiva et accidentali*, tota erit et consummata *post corporis glorificationem*. At haec *accidentalis* perfectio et consummatio *non specificat neque specificè mutat spei essentiam*.

Deest similiter proprius spei actus, non solum *sperandi*, propter actualem tentionem seu comprehensionem Dei beatificantis ; verum etiam *desiderandi*, propter consummatam fruitionem de Deo possesso : qua de causa, Benedictus XII definivit quod sicut visio facialis Dei evacuat actum fidei theologicae, ita fruitio beatifica evacuat actum

spei theologicae (Constitutio dogmatica citata, D. B. n° 530). Fruitio ergo beatifica, quae essentialiter est de beatitudine obiectiva actu possessa et de actuali eius possessione quae est beatitudo formalis, non est actus spei sed caritatis, quia « eadem est ratio fruitionis qua fruimur Deo et qua fruimur divina fruitione » (I-II 13, 3 ad 3).

Neque actus amoris concupiscentiae erga propriam beatitudinem formalem, qui manebit in patria, est actus spei, sed actus caritatis. Est enim duplex hominis beatitudo essentialis : una obiectiva seu increata, quae est Deus ipse beatificans ; alia subiectiva seu creata, quae est ipsa possessio seu actus possidendi Deum beatificantem. Utraque est summe amabilis amore supernaturali, cum utraque sit summum bonum supernaturale. Differenter tamen : nam beatitudo formalis, cum non sit persona sed res et quidem de genere accidentis, non est amabilis amore amicitiae sed solum amore concupiscentiae ; e contra beatitudo obiectiva, cum sit ipsemet Deus ideoque persona summa et optima, est amabilis utroque amore licet diversimode : nam per se primo et essentialiter est amabilis amore perfecto amicitiae, et nonnisi per posterius et accidentaliter est amabilis amore imperfecto concupiscentiae, quatenus amans non attingit rationem absolutam bonitatis divinae in seipsa sed solum rationem relativam eius ut largientis amanti beatitudinem creatam.

In via ergo beatitudo obiectiva amari potest amore perfecto amicitiae et amore imperfecto concupiscentiae : amore quidem perfecto amicitiae a caritate vel etiam a spe formata, quia amor amicitiae est proprius caritatis, et spei non convenit ex propriis sed solum ut participans eum a caritate cui coniungitur et a qua formatur ; tunc enim terminus motus amoris non sistit in solo amante — quod est proprium spei — sed extenditur aequo modo ad amicum (II-II 17, 3 c, 8 c) : amore item concupiscentiae a spe informi, quae ex se solum terminatur ad sperantem ut ad subiectum vel finem *cui* (II-II, loc. cit.).

At *in patria* nequit amari beatitudo obiectiva nisi uno amore perfecto amicitiae: *tum* quia hoc solo amore est beatitudo illa condigne amata et ideo imperfectio amoris concupiscentiae excluditur penitus, utpote incompatibilis cum perfecto statu beatitudinis et voluntatis beatae ; *tum* etiam quia talis amor concupiscentiae est proprius spei informis, qui nullo modo potest esse in patria, sicut neque ulla infirmitas virtutum ibi manentium.

Solum igitur manet in patria amor concupiscentiae beatitudinis formalis iam possessae. At hic amor nequit esse actus spei theolo-

gicae: *tum* quia spes theologica est per se primo seu formaliter de bono increato, quo sublato ut obiecto, liceat maneat ut res, tollitur species et essentia eius; *tum* etiam quia beatitudo formalis non est diligibilis sine beatitudine obiectiva, sub qua est sicut finis sub fine. Est ergo actus elicited caritatis patriae: caritas enim elicit solum actum amoris amicitiae erga *personas*; sed erga *res* bonas, quas personae diligit quaeque non sunt diligibiles nisi amore concupiscentiae, elicit simul actum amoris concupiscentiae (Cf. II-II 25, 2 c in fine).

3. **Postremo deficit argumentum pro spe theologica in Christo viatore ex eius merito theologico.** Meritum enim stricte theologicum fundans in merente spem theologicam requirit cumulative tres conditiones: *unam* ex parte *obiecti* seu praemii, quod debet esse pure theologicum, nempe ipsa beatitudo essentialis seu vita aeterna, quae est etiam proprium obiectum spei; et ideo spes dicitur in meritis fundari et ex meritis provenire, non prout spes nominat habitum vel actum spei sed prout nominat obiectum, idest rem speratam: « spes, ait S. Thomas, dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem exspectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia et meritis » (II-II 17, 1 ad 2. Cf. etiam I-II 65, 4 ad 3; III Sent. d. 26 q. 2 a. 1 ad 3, n° 91; a. 2 c, n° 100; De Spe 1 ad 2 et 3): — *aliam* ex parte *subiecti* merentis, scilicet quod primo et principaliter sit pro seipso; quia praemium debetur merito quod est essentialiter actus ideoque proprium personae merentis, iuxta illud: actus sunt suppositorum seu personarum: — *tertiam* ex parte ipsius *meriti* seu actionis meritoriae, nimirum quod sit actus elicited vel imperatus caritatis; qua de causa, propria merita iusti viatoris fundare possunt in ipso motum spei theologicae formatae (II-II 17, 8 ad 2 et 3).

Atqui in Christo Iesu, dum in terris degeret, huiusmodi conditionum cumulatio deerat. Licet enim *sibi* meruerit sex illa quae in argumento ponuntur, haec tamen spectant ad beatitudinem et gloriam *accidentalem*, quae non est proprium obiectum spei theologicae: beatitudinem autem essentialem sibi mereri non potuit, sicut neque gratiam habitualement neque gratiam unionis hypostaticae, quia meritum essentialiter est eius quod nondum habetur; at vero Christus divinitatem habuit et plenitudinem gratiae et gloriae essentialis inde ab initio conceptionis suae (Cf. III 19, 3). *Respectu ergo sui ipsius deerant in anima Christi viatoris duae priores conditiones essentialis meriti fundantis spem theologicam*, scilicet conditio ex parte obiecti (= beatitudo essentialis nondum habita) et conditio ex parte subiecti (= beatitudo

essentialis *propria*), cum Christus homo inde ab initio conceptionis suae fuerit non solum viator sed et *perfectus comprehensor secundum animam*.

Aliis autem meruit quidem passione et morte sua omnem gratiam et omnem gloriam cum essentialem tum accidentalem : at hoc non sufficit ad fundandum in ipsa anima Christi spem theologicam, *defectu secundae conditionis*; quia ceteri homines non sunt revera ipse Christus, sed personae distinctae a Christo. Verumtamen hoc Christi patientis et morientis meritum est fundamentum et causa spei nostrae, cum Christi meritum sit principium et fundamentum omnis nostri meriti eo ipso quod est causa et principium gratiae et caritatis nostrae, quae radix est meriti : quo in sensu, Christus Iesus dicitur et est pleno iure *vera spes nostra*. Et ideo S. Thomas profunde scripsit : « hoc nomen *Iesus est vera spes*, quia in ipso est *salus*; unde ille est beatus, qui non temporalia exspectat ab eo, sed *salutem aeternam, quam nomen eius indicat*; unde qui exspectant salutare Dei, illi beatificantur... : [et] *quia meritum Christi est causa fiduciae* » (Expositio in Psalm. 39, n^{is} 2-3. Opera, ed. Vives, t. 18, p. 474); atque in Libro Vitae « scripti sunt omnes salvandi, sed per ordinem : quia in capite huius libri scriptus est Salvator, et omnes [ceteri] sunt scripti per eum » (ibid., n^o 4, p. 477 a).

2. De spe-passione.

Si vero sermo fiat **de spe-passione** seu prout dicit motum passionalem appetitus irascibilis, dicendum est eam revera fuisse *in Christo Iesu dum in terris degebat*, sicut fuerunt ceteri omnes motus passionales moderati seu ut propassiones (Cf. De Verit. 26, 8; III 15, 5-9. Salmanticenses, De Incarnatione, disp. 25, dub. 8, ed. Palmé, t. 15, p. 525-550); at, *post eius resurrectionem, non amplius manet*, quia nullum bonum sensibile proprium est Christo-Homini futurum neque arduum seu difficile : eodemque iure non manet amplius in eo contrarius motus timoris passionalis, cum nullum sit ei malum sensibile futurum.

In angelis autem nullo modo est talis spes, cum non habeant appetitum sensitivum cuius est proprius motus; ac similiter *neque in animabus beatis*, quia animae separatae beatae non habent actu et formaliter appetitum sensitivum, qui est facultas organica : *post re assumptionem vero et glorificationem propriorum corporum, erunt sicut Humanitas Christi glorificata*.

3. De spe morali.

Sin autem loquamur **de spe morali**, quae est fiducia, dicendum est eam non esse *in angelis* respectu gloriae accidentaliter augendae usque ad finem saeculi, neque *in animabus beatis separatis* respectu gloriae proprii corporis; quia talis spes est pars quaedam fortitudinis, quae actu et formaliter non existit in angelis neque in animabus separatis, eo quod fortitudo subiectatur in appetitu irascibili qui non datur in angelis, neque remanet actu et formaliter in anima separata. (Cf. III Sent. d. 26 q. 2 a. 2 ad 4; I contra Gent., cap. 92; I-II 60, 5; 67, 1 ad 3; II-II 134, 4 ad 1).

Post re assumptionem vero et *glorificationem proprii corporis*, actu et formaliter re assumitur etiam proprius appetitus irascibilis: attamen spes moralis seu fiducia non manebit in hominibus beatis, quia tunc nullum bonum erit futurum neque arduum seu difficile, eo quod plenam et perfectam et consummatam habebunt beatitudinem animae et corporis cum essentiali tum accidentali.

Itaque fiducia seu spes moralis non datur in angelis beatisque animabus separatis ante finem saeculi, neque in hominibus beatis post proprii corporis re assumptionem et beatificationem, diversa ratione: in illis, propter defectum proprii subiecti *quo*, non propter defectum proprii obiecti; in his, propter defectum proprii obiecti, non propter defectum proprii subiecti: — et tamen ad existentiam virtutis alicuius requiruntur cumulative et proprium subiectum et proprium obiectum.

At *in Christo Iesu, cum in terris degebat, haec spes moralis aderat et quidem perfectissima: tum* respectu glorificationis et exaltationis et honorationis proprii corporis physici, *tum* respectu salutis et glorificationis eorum omnium qui salutem consequentur de corpore suo mystico; quia haec omnia erant ipsi, *ut viatori*, futura et ardua et difficilia et valde honorifica, certissime tamen possibile et obtinenda per auxilium Dei. Propter quod Apostolus Christo viatori haec tribuit verba: « ego ero *fidens* in Eum » (Heb. 2, 13). Ubi, ut S. Thomas recte exponit, « ostendit quam spem habet, quia non quancumque sed *firmam* quae dicitur *fiducia*; spes enim, etsi non sit de impossibili, tamen habet timorem coniunctum quandoque, et tunc proprie dicitur spes; quandoque est firma et sine timore, et tunc proprie dicitur *fiducia*, et istam habuit Christus. Dicit ergo: *fidens* ero in eum, id est habebam fiduciam in adiutorio eius, scilicet Patris pro gloria corporis quod resuscitabit et membrorum et animae... — Sed contra: sancti dicunt quod in

Christo nec fides nec spes est, sed sola caritas. — Respondeo : dicendum quod aliud est spes, aliud fiducia ; nam spes est exspectatio futurae beatitudinis, et haec non fuit in Christo quia ab instanti suae conceptionis beatus fuit : fiducia autem est exspectatio cuiuscumque auxilii, et secundum hoc *fuit in Christo fiducia, in quantum secundum humanam naturam exspectabat a Patre auxilium in passione*. Unde cum ibi invenitur quod Christus dicatur habere spem, non est intelligendum ratione principalis obiecti quod est beatitudo, sed ratione gloriae resurrectionis et gloriae corpori collatae » (In Heb. 2, 13, lect. 2, ed. Marietti, p. 319 b).

Postquam vero corpus eius proprium, quod est primum subiectum huius spei, resurrexit a mortuis et glorificatum est et exaltatum, non poterat esse huiusmodi spes respectu eius, neque consequenter circa corpus eius mysticum quod est subiectum secundarium tantum (Cf. III 7, 4 ad 3) : eo fere modo quo supra dictum est animas beatas non posse sperare viatoribus aeternam beatitudinem spe theologica, quia hi sunt subiectum mere secundarium spei, quod non sufficit ad salvandam spem deficiente proprio et principali subiecto eius quod est ipse sperans.

4. De spe large et improprie dicta.

Si denique loquamur **de spe large et improprie sumpta pro simplici desiderio seu exspectatione boni futuri cuiuscumque**, haec sine dubio fuit in Christo Iesu dum in terris degeret respectu proprii corporis physici, atque etiam modo est usque ad consummationem saeculi respectu proprii corporis mystici : ac similiter est in animabus beatis usque ad finalem retributionem respectu augmenti gloriae accidentalisa animae et glorificationis proprii corporis ; eodemque iure est in angelis respectu augmenti propriae gloriae accidentalisa : ac postremo adest tam in angelis quam in animabus sanctis respectu salutis aeternae consequendae a viatoribus, actuali vita durante, usque ad finem saeculi ; — quae tamen extensio beatitudinis essentialisa et accidentalisa ad alios, pertinet ad gloriam *accidentalem propriam* exspectantis seu desiderantis (Cf. I-II 57, 4 ad 3 ; III 7, 4 ; De Spe 4 c et ad 16). At hoc desiderium seu exspectatio est *actus elicited caritatis*, qua ceteris sicut sibimetipsis exoptant omnia bona quae sibi desiderant aut iam de facto possident : « non virtute spei, sed magis *ex amore caritatis* » (II-II 18, 2 ad 3).

CAPUT II.

De amissione spei theologicae retenta fide.

Quod spes theologica amitti possit retenta fide, dupliciter potest concipi, eo fere modo quo de amissibilitate fidei divinae retenta spe dictum est supra : primo, in statu viae ; secundo, in statu termini.

ART. 1.

Utrum possit amitti spes theologica retenta fide in statu termini.

Si ergo de statu termini loquamur, quaestio nullo fere negotio solvitur. Aut enim intelligitur quaestio de amissione spei theologicae retenta fide in statu termini *felicis* seu beatorum, aut in statu termini *infelicis* seu damnatorum.

§ I.

In statu termini felicis seu beatorum.

Porro evidens est quod in *beatis* non potest amitti spes theologica retenta fide, quia neutra manet in illis, ideoque non potest amitti una retenta alia ; unde et ratio evacuationis spei in eis erat evacuatio fidei : « quod enim videt quis, quid sperat ? ; [sed] quod non videmus, speramus » (Rom. 8, 24-25), siquidem « *spes est tantum rei adipiscendae*, quia quod videt quis, quid sperat ? Unde, cum fides sit de non visis, *res speranda importat relationem ad finem proprium secundum statum in quo est fides* » (III Sent. d. 23 q. 2 a. 1 ad 3, n° 119. Cf. etiam De Verit. 14, 2 ad 7), « cum spes semper sit absentium et non visorum » (II-II 4, 1 ad 3).

§ II.

In statu termini infelicis seu damnatorum.

Sed in *damnatis* — in quibus nulla prorsus spes datur, ut patet ex dictis — *habetur de facto fides*, secundum illud : « *daemones credunt et contremiscunt* » (Jac. 2, 19). Quae quidem fides evidenter non est fides formata, quia in damnatis nulla est caritas ; neque fides informis supernaturalis et infusa, quae « donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens » (Conc. Vaticanum D. B. n° 1791), quorum

neutrum est in damnatis, quia nullam gratiam Dei habent neque opera salutaria elicere valent cum sint penitus extra viam salutis ; sed solum potest esse *fides naturalis et acquisita* signorum evidentia et naturali eorum perspicacitate, quibus coguntur admittere existentiam facti revelationis divinae et infallibilitatem Dei revelantis et consequenter existentiam et veritatem eorum omnium quae a Deo revelantur, licet illi nequaquam videant aut videre possint intrinsecam eorum veritatem (Cf. III Sent. d. 23, q. 3 a. q1a. 1, n^{is} 269-274 ; IV Sent. d. 10 q. 1 a. 4 q1a. 4 c in fine ; De Verit. 14, 9 ad 4 ; Summa theol. I 64, 1 c et 2 ad 5 ; II-II 5, 2 ; 18, 3 ad 2 ; III 76, 7 c. in fine). Haec tamen fides, cum sit ordinis mere naturalis et aliunde manifestet impossibilitatem salutis aeternae pro damnatis, non solum non potest fundare spem supernaturalem seu theologicam, sed et omnem spem ab eis radicatus evellit. Damnati ergo carent omni spe et omni possibilitate sperandi, simul tamen aliquam fidem habent ; non quidem stricte divinam et formaliter theologicam, sed mere naturalem et materialiter tantum theologicam — « unde et credere *aequivoce* dicitur de hominibus fidelibus et de daemonibus » (De Verit. 14, 9 ad 4) — : quod sane *indicium quoddam* est possibilitatis amittendi in statu viae spem theologicam non amissa fide stricte divina et supernaturali.

ART. 2.

An spes theologica possit amitti in statu viae retenta fide.

Ac revera, **in statu viae**, spes theologica amitti potest, retenta fide, dupliciter : primo, peccato desperationis theologicae ; secundo, peccato praesumptionis pariter theologicae. Haec enim sunt duo peccata contrarie opposita, per modum defectus et excessus, spei theologicae ¹ :

¹ Sicut enim spei morali seu fiduciae, quae est pars quaedam magnanimitatis, opponitur duplex vitium, scilicet vitium pusillanimitatis quasi per defectum et vitium praesumptionis quasi per excessum (Cf. II-II 129, 6 ; 130, 133) ; ita spei theologicae opponuntur duo vitia proportionata, nempe vitium desperationis seu quasi pusillanimitatis per modum defectus cuiusdam et vitium praesumptionis per modum cuiusdam excessus : eo tamen modo eaque ratione quibus in virtutibus theologis, quae sunt essentialiter de Summo, scilicet de Deo ut obiecto et fine proprio, dari possunt medium seu mensura et defectus et excessus, nimirum per accidens tantum, sive ex parte subiecti, sive ex parte obiecti mere materialis ; non per se seu ex parte proprii obiecti formalis (Cf. I-II 64, 4). Quo in sensu « spes est media inter praesumptionem et desperationem *ex parte nostra*, in quantum scilicet aliquis *praesumere* dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod *excedit* suam conditionem ; vel *desperare*, quia non sperat quod

omnis autem virtus infusa amittitur uno actu peccati mortalis ei contrarie opposito ¹.

§ I.

De amissione spei theologicae per peccatum simplicis desperationis theologicae positivae simul retenta fide divina ².

Ad huius evidentiam sunt quatuor consideranda : 1^o ipsa desperatio theologica positiva secundum se ; 2^o propria causa vel radix eius ; 3^o proprius eius effectus, qui est destructio spei theologicae ; 4^o quomodo non sequatur destructio fidei divinae, cum non sit proprius eius effectus.

I. Natura peccati desperationis theologicae positivae.

Peccatum desperationis theologicae positivae opponitur directe actui spei theologicae oppositione contrarietatis — sic enim opponuntur actus vitii et actus virtutis (Cf. I-II 71, 4 ad 1 et 2) —, sicut

secundum suam conditionem sperare posset : non autem potest esse superabundantia *ex parte Dei*, cuius bonitas est *infinita* » (I-II 64, 4 ad 3). « Et similiter, spes non habet medium et extrema *ex parte principalis obiecti*, quia divino auxilio nemo potest nimis inniti ; sed quantum ad ea quae [ut obiecta *materialia*] confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium et extrema, in quantum vel *praesumit* ea quae sunt supra suam proportionem, vel *desperat* de his quae sunt sibi proportionata » (II-II 17, 5 ad 2).

¹ Cf. I-II 71, 4 ; 73, 1 ad 2 ; II-II 24, 12.

² Ut status quaestionis rite intelligatur, recolenda est divisio desperationis. Sicut enim est duplex spes : alia moralis et alia theologica, ut ex dictis patet, ita est duplex desperatio : alia moralis quae opponitur spei morali, et alia *theologica* quae spei theologicae opponitur.

Haec autem desperatio *theologica* potest esse triplex, sicut et infidelitas opposita fidei divinae (Cf. II-II 10, 1), pro triplici modo quo spei opponi potest, nimirum desperatio *mere negativa*, quae spei opponitur oppositione mere negativa, ut est desperatio infidelis negativi, et de se, sicut ipsa infidelitas mere negativa, nullum est peccatum sed poena quaedam peccati originalis ; desperatio *privativa*, quae spei opponitur oppositione privativa, et est mera *omissio* actus spei quando posset et deberet esse ; et desperatio *positiva*, quae spei opponitur oppositione contraria seu positiva, hoc est, per positionem seu *commissionem* actus contra spem.

At rursus haec *positiva desperatio* potest esse duplex : alia *simplex* seu pura seu non haereticalis, quae de se mera desperatio est quin secum ferat aliud mortale peccatum, praesertim infidelitatis ; alia *qualificata* seu mixta cum infidelitate quaeque ideo *haereticalis* etiam dicitur, et est illa quae peccatum infidelitatis positivae naturaliter consequitur, ut desperatio novatianorum qui negabant peccata esse remissibilia.

Denique, *simplex desperatio* positiva duplex esse potest : alia *imperfecta* vel

peccatum desperationis moralis quod est peccatum pusillanimitatis contrarie ac directe opponitur actui spei moralis, et sicut passio desperationis est directe ac positive contraria passioni spei (II-II 133, 2; I-II 40, 4). Haec autem contrarietas non est formaliter secundum contrarietatem obiectorum seu terminorum, sicut est proprie contrarietas motuum — quo modo actus timoris contrariatur actui spei —; sed secundum contrarietatem ipsiusmet actus, sicut proprie est contrarietas mutationum¹, hoc est, non secundum merum accessum et recessum a terminis contrariis, puta a bono et malo, qui eiusdem rationis sunt, sed secundum accessum et recessum ab eodem termino seu obiecto, nempe a bono vel a malo, qui contrariae sunt rationis: sicut respectu eiusdem mali timor recedit et audacia accedit, et respectu eiusdem boni accedit spes et recedit desperatio; et haec est formalissima oppo-

ex subreptione, quae iudicium rationis superioris antevertit, et ideo non est plene voluntaria neque deliberata; alia *perfecta* seu plene voluntaria et deliberata, quae iudicium rationis superioris subsequitur, sive per modum imperii, sive per modum consensus et approbationis.

Quae divisiones, claritatis gratia, sequenti tabella contrahi possunt:

| | | | | | | | | |
|------------|---|----------------|---|---------------------------|--------------|--|---|-----------------------------------|
| Desperatio | { | I. moralis | { | 1. negativa | { | a) mere negativa | | |
| | | | | | b) privativa | | | |
| | | II. theologica | { | 2. positiva seu contraria | { | A. simplex, pura, non haereticalis | { | a) imperfecta vel ex subreptione |
| | | | | | | B. qualificata, mixta cum infidelitate positiva, haereticalis. | | b) perfecta seu plene voluntaria. |

Evidenter hoc in loco non est sermo de desperatione morali, sed unice de desperatione theologica: et quidem, hoc in sensu, non de desperatione mere negativa quae de se nullum est peccatum, neque de desperatione mere privativa seu de mera omissione actus spei quando posset et deberet poni, quia haec potest esse merum peccatum veniale, quod certe non excludit spem; sed *de sola desperatione positiva seu contrarie sumpta*: non tamen haereticali seu qualificata, quia haec manifeste secum trahit infidelitatem quam praesupponit; sed *simplici* seu non qualificata: et quidem tunc non imperfecta seu ex mera subreptione, quae merum veniale peccatum est si a ratione superiori praeveniri posset, et ideo non est nata tollere spem; sed *perfecta pleneque voluntaria*, quae peccatum mortale est ex toto suo genere contra spem christianam.

¹ Ut exponit S. Thomas, « est duplex contrarietas in mutationibus et motibus . . . : una quidem secundum accessum et recessum *ab eodem termino*, quae quidem contrarietas est proprie *mutationum*, idest generationis quae est mutatio ad esse et corruptionis quae est mutatio ab esse; alia autem *secundum contrarietatem terminorum*, quae proprie est contrarietas *motuum*, sicut dealbatio quae est motus a nigro in album opponitur denigrationi quae est motus ab albo in nigrum » (I-II 23, 2 c).

sitio contrarietatis mutationum et passionum et actuum virtutis et vitii. Ad videndam ergo hanc contrarietatem non tam est consideranda materialis oppositio accessus et recessus, in qua convenit cum contrarietate motuum, quam ipsa oppositio formalis seu rationis accessus et recessus, qua proprie loquendo haec contrarietas in seipsa constituitur et ab alia distinguitur.

Et quia haec est lex scientiae contrariorum ut notitia unius per alterius notitiam explicetur ac illustretur, notitia motus desperationis theologicae positivae explicanda est atque illustranda per notitiam motus spei theologicae.

Atqui motus spei theologicae, qui formaliter est motus intentionis supernaturalis in finem ultimum supernaturalem, idest in aeternam beatitudinem¹, est elicitive quidem voluntatis elevatae per virtutem spei, praesuppositive vero ac directive intellectus practici elevati per virtutem fidei theologicae quae intentionem supernaturalem dirigit².

Sane quidem, ut motus spei theologicae in voluntate surgere possit, de necessitate requiritur ut proprium eius obiectum ei proponatur iudicio supernaturali affirmativo et certo, non mere speculativo sed practico, sicut pro intentione naturali requiritur iudicium affirmativum certum et practicum de fine suo; quia nihil volitum quin praecognitum, nec tamen intellectus speculativus est motivus voluntatis sed practicus (Cf. I-II 9, 1 c et ad 2). Hoc autem obiectum est bonum divinum futurum arduum possibile adeptu, nempe vita aeterna futura seu non habita, simul tamen maxime ardua utpote maxime alta et bona, ac insuper omnino possibilis speranti per auxilium Dei omnipotentis; « et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam quam quis sperat et auxilium divinum a quo sperat, sicut etiam fides habet duo obiecta, scilicet rem quam credit et veritatem divinam cui correspondet » et cui credit (De Spe 1 c). Ad actum ergo spei theologicae praerequiritur ex parte intellectus sperantis iudicium affirmativum infallibile et certum de vita aeterna futura ut summe alta seu difficili simulque ut maxime possibili adeptu per Deum auxiliantem (II-II 4, 7 ad 2;

¹ « Voluntas, ait S. Thomas, ordinatur in illum finem [supernaturalem], et quantum ad motum *intentionis* in ipsum tendentem sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad *spem* ... » (I-II 62, 3 c).

² « Fides *dirigit intentionem* respectu finis ultimi supernaturalis » (II-II 10, 4 ad 2). Cf. etiam II Sent. d. 41 q. 1 a. 1 : utrum fidei sit intentionem universaliter dirigere; III Sent. d. 23 q. 2 a. 4 q1a 2, arg. 2 sed contra, n° 195; a. 5, arg. 2 sed contra, n° 211; De Malo 3, 7 c.

17, 7 c); quod quidem iudicium est fidei divinae infusae vel supernaturalis.

Hoc autem iudicio praeunte, surgit motus spei in voluntate sperantis, qui est accessus positivus eius in proprium spei obiectum, nempe in aeternam beatitudinem consequendam per auxilium Dei. Qui positivus accessus est aequivalenter duplex : unus ad Deum auxiliantem, alius ad beatitudinem seu ad Deum beatificantem realiter attingendum per eius auxilium ; quia et formale obiectum spei theologicae est quoque duplex : aliud motivum, quod est Deus auxilians ; et aliud terminativum, quod est ipsemet Deus beatificans : talis enim est actus spei quale est eius obiectum formale. Nimirum spes theologica dupliciter « respicit Deum : ut beatitudinem aeternam [obiectivam] et ut beatitudinis datorem » (S. Thomas, Expositio in Psalm. 30, 1, n^o 1, ed. cit., t. 18, p. 395 a). Ac primus iste accessus est ratio formalis secundi, sicut obiectum motivum est ratio formalis obiecti terminativi ut obiectum est. Insuper aeterna beatitudo ex se habet pro sperante quod sit bonum divinum non habitum et maxime altum seu difficile adeptu, quia visio intuitiva divinae essentiae suapte natura excedit vires naturales omnis intellectus creati et creabilis (Cf. Conc. Vatic. D. B. n^{is} 1786, 1796) ; at ex Deo auxiliante habet formaliter quod sit creaturae speranti bonum proportionatum et adeptu possibile¹ : unde et motus spei per se fertur in beatitudinem ut adeptu possibilem, eo ipso quod per se primo fertur in Deum auxiliantem ; qua etiam de causa, iudicium praerequisitum intellectus debet maxime et formaliter esse de huiusmodi vera realique possibilitate seu adipiscibilitate, « non enim potest spes haberi de aeterna beatitudine *nisi credatur possibilis*, quia impossibile non cadit sub spe » (II-II 4, 7 ad 2). Est igitur actus spei theologicae intentio supernaturalis seu accessus positivus firmus et absolutus voluntatis sperantis in aeternam beatitudinem adipiscendam per auxilium Dei², consequens iudicium supernaturale affirmativum fidei, quo certo et infallibiliter asseritur hanc

¹ Quod sic egregie explicat S. Thomas : « spes, de qua nunc loquimur, attingit Deum, innitens eius auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causae *proportionatum*. Et ideo bonum, quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod *proportionatur* virtuti Dei adiuvantis ; nam *infinite* virtutis est *proprium* ad *infinitum* bonum perducere. Hoc autem bonum est vita aeterna, quae in fruitione ipsius Dei consistit ; *non enim minus ab eo sperandum est quam sit ipse* » (II-II 17, 2 c).

² « Inclinatio voluntatis tendentis in bonum aeternum quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei » (S. Thomas III Sent. d. 26 q. 2 a. 3 q. 1 c, n^o 115).

beatitudinem esse vere ac realiter adeptu possibilem credenti et speranti per auxilium divinum (Cf. II-II 17, 7 c ; 20, 1 c).

Ergo pariter motus desperationis theologicae positivae elicitive quidem et consummative est actus voluntatis desperantis, at praesuppositive est actus intellectus eius falso iudicantis de formali obiecto spei.

Re quidem vera, hoc iudicium desperantis, quod de necessitate debet esse positivum et falsum, consistit in hoc : arduitas seu difficultas maxima beatitudinis aeternae consequendae est mihi de facto invincibilis seu insuperabilis, quia non habeo de facto auxilium Dei ad eam superandam seu vincendam, ideoque talis beatitudo non est mihi de facto possibilis adeptu sed positive impossibilis. Quo iudicio practico semel posito, surgit illico motus desperationis theologicae positivae, qui est recessus positivus voluntatis desperantis a proprio et formali obiecto spei aequivalenter duplex : unus a Deo auxiliante, alius a Deo beatificante, ita quidem ut recessus positivus ab auxilio Dei sit ratio formalis et causa recessus positivi ab aeterna beatitudine prosequenda ¹. Sicut enim ratio formalis accessus sperantis erat auxilium Dei vi cuius aeterna beatitudo est reapse possibilis speranti, ita ratio formalis recessus desperantis est remotio auxilii Dei vi cuius aeterna beatitudo evadit ei reapse impossibilis adeptu ideoque insperabilis. Quo fit, ut actus spei theologicae et actus desperationis theologicae positivae se habeant formaliter ut positivus accessus voluntatis in Deum auxiliantem pro consecutione beatitudinis aeternae et ut positivus recessus eiusdem voluntatis ab eodem auxiliante Deo in ordine ad eandem aeternam beatitudinem : nimirum ut motus positivi contrarii eiusdem mobilis respectu eiusdem termini ob rationes formales motivas positive contrarias.

Quia igitur oppositio contrarietatis est directe secundum formas vel rationes formales e regione oppositas, dicendum est contrariam

¹ « Omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero est secundum se bonus ; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso est secundum se malus et peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est quod ex ipso provenit hominum salus et venia peccatoribus datur, secundum illud Ezech. 18, 23 : nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat ; falsa autem opinio est quod peccatori poenitenti veniam denegat vel quod peccatores ad se non convertat per gratiam iustificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis et virtuosus ; ita oppositus *motus desperationis*, qui *se habet conformiter existimationi falsae de Deo*, est vitiosus et peccatum » (II-II 20, 1 c).

oppositionem actus desperationis theologicae positivae ad actum spei theologicae sumi directe ex contraria habitudine formali utriusque actus ad Deum auxiliantem, qui est formale obiectum motivum spei : nempe ex habitudine admittendis et suscipientis auxilium Dei, et ex habitudine illudmet contemnentis et respicientis.

2. Causa desperationis theologicae positivae.

Radix autem et **causa huius motus desperationis positivae**, sicut et aliorum peccatorum (Cf. III 75, 2 ; 76, prolog.), potest esse *triplex*, videlicet *infirmetas, ignorantia et malitia* (II Sent. d. 43 a. 3, obi. 7 eiusque resp.). Cuius ratio est, quia peccatum est actus humanus malus. Tot ergo sunt causae interiores peccati quot sunt causae interiores actus humani, deficientes tamen ; quia peccatum, cum sit defectus quidam, non habet causam efficientem sed potius deficientem (Cf. S. Augustinus, De Civitate Dei, lib. 12, cap. 7. ML. 41, 355). Causae autem efficientes interiores actus humani boni seu perfecti sunt tres tantum : ratio, voluntas et appetitus sensitivus. Ergo et causae interiores actus humani peccaminosi seu defectuosi debent esse eadem ut deficientes, nempe ignorantia quae significat defectum rationis seu rationem deficientem, malitia quae nominat defectum voluntatis seu voluntatem deficientem, et infirmitas quae importat defectum appetitus sensitivi seu appetitum sensitivum deficientem (Cf. I-II 75, 2 ; 76, prol. ; 78, 1 c).

Diversimode tamen, quia mala voluntas seu voluntas cum malitia est causa peccati desperationis quoad exercitium seu in genere causae efficientis, dum ratio ignorans et infirmus appetitus sunt eius causae ex parte obiecti seu quoad specificationem tantum : directe quidem et proxime, ignorantia ; infirmitas vero seu passio indirecte tantum et remote (De Verit. 22, 9 ad 6 ; I-II 9, 2 ; 10, 3 ; 75, 2 ; 77, 1 c et ad 1 et 2). Quod quidem intelligendum est de influxu proprie dicto, qui est influxus positivus ; nam, si loquamur de influxu improprio seu negativo, per modum distractionis, ex absorbente intensitate ad alia contraria vel disparata, motus passionalis appetitus sensitivi potest influere in intellectum et voluntatem ex parte subiecti seu quoad exercitium actus (Cf. I-II 77, 1 c).

A. IGNORANTIA.

Ignorantia ergo, ex qua simplex desperatio theologica positiva nata est oriri, est remotio scientiae ex qua contrarius actus spei oriebatur : sive haec remotio seu oppositio sit per modum simplicis privationis scientiae, et tunc vocatur ignorantia presse dicta ; sive per modum contrarietatis positivae, quo in casu nomen obtinet erroris (Cf. I-II 76, 1 c. ; De Malo 3, 6). Iam vero scientia, quae est causa actus spei, est cognitio supernaturalis principiorum eius : nempe beatitudinis sperandae, et auxilii Dei quo spes nititur, et conditionis sperantis qui semper est in via salutis quamdiu praesens vita perdurat. Quae quidem cognitio potest esse tum speculativa, tum practica : quae rursus esse potest vel universalis vel particularis : ac denique, quocumque sumatur modo, potest esse aut mere habitualis aut insuper actualis ; — quo in casu vocari solet advertentia vel consideratio.

Consequenter ignorantia ei opposita, quae causa est actus simplicis desperationis theologicae positivae, formaliter consistit in carentia seu remotione huius cognitionis supernaturalis principiorum spei : scilicet aut rei sperandae, aut motivi sperandi, aut conditionis formalis sperantis, aut duorum ex istis vel omnium simul ; quod si ei contrarie et positive opponatur, formam induit erroris. Et quidem in omni casu ignorantia huiusmodi tum privativa tum contraria et per modum erroris potest esse — sicut et scientia ei opposita — : et speculativa, et practica ; et universalis, et particularis ; sive autem una sive alia : et habitualis, et actualis quae proprie dicitur *inadvertentia seu inconsideratio* si mere *privativa* sit, *error* autem propriissime dictus si sit *contraria*.

Sicut autem causa particularis se habet ad causam universalem ut causa secunda ad causam primam, quia semper particulare est sub universali : ita scientia particularis se habet ad universalem et practica ad speculativam — quia etiam cognitio universalis practica est minus universalis quam cognitio speculativa —, itemque ignorantia practica ad speculativam et particularis ad universalem ut causa secunda ad causam primam (Cf. II-II 20, 2 ad 1). Pariter scientia actualis se habet ad scientiam habitualem et ignorantia actualis ad habitualem, sicut causa actualis ad causam potentialem vel potius sicut causa in actu secundo seu applicata ad causam in actu primo seu nondum applicata.

Causa autem motiva appetitus ideoque voluntatis, quae appetitus

quidam est et in res fertur prout sunt in sua realitate et singularitate, non movet actu — etiam quoad specificationem — nisi ut practica, et singularis, et actualis seu applicata. Unde et vulgo dicitur : intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus ; ac similiter : universalis non movet, sed singularis (Cf. I-II 9, 1 ad 2). Quod ita intelligendum est, non quod universalis et speculativa nihil moveant — cum etiam voluntas universalium sit directorum seu metaphysicorum, hoc est, rerum universalium, non secundarum intentionum universalium (Cf. I-II 29, 6 ; 38, 4 ad 3) —, sed quod non movent adaequate et efficaciter nisi ut extensive practica et ut applicata in particulari : quod est simpliciter et absolute movere (Cf. De Malo 3, 9 c).

B. INFIRMITAS.

Infirmitas vero seu passio, quae causa est desperationis theologiae positivae, duplici modo in voluntatem desperantis influere potest. *Primo, quoad exercitium seu per viam subiecti*, et quidem *immediate*, quatenus sua intensitate et vehementia absorbet et distrahit quodammodo vires animae et impedit ne simul intendatur in exercitio actuali spei per applicationem intellectus ad actum eius excitandum et voluntatis ad eum eliciendum. « Manifestum est enim, ait S. Thomas, quod quaecumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu : sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem ; et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radican- tur in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum, et ita, cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur eius intentio circa actum alterius : sic ergo, cum fuerit concupiscentia fortis aut ira aut aliquid huiusmodi, impeditur a consideratione scientiae » (De Malo 3, 9 c) vel a volitione voluntatis.

Secundo, quoad specificationem seu per viam obiecti, et quidem *mediate*, hoc est, mediante intellectu : *sive impediendo* actum eius circa obiectum et subiectum spei, et sic prohibet ne moveat voluntatem sperantis quoad specificationem actus spei, nempe causando ignorantiam desperantis presse dictam seu privativam ; *sive positive inducendo* intellectum sperantis in iudicium contrarium circa principia spei, ut sic moveat positive quoad specificationem voluntatem sperantis in actum contrarium spei, qui est actus desperationis positivae,

nimirum causando ignorantiam desperantis contrarie dictam, idest *errorem* eius contra spem.

Dependent enim tam actus spei quam actus desperationis positivae ab intellectu et voluntate in diverso genere causae : a voluntate quidem quoad exercitium seu in genere causae efficientis ; ab intellectu autem quoad specificationem seu in genere causae formalis et finalis. Et sic passio suo exercitio influit indirecte et negative, per distractionem vel absorptionem quandam, in ipsum exercitium seu applicationem voluntatis ad actum suum eliciendum : suo autem obiecto et mediante sensu influit materialiter et indirecte in obiectum et iudicium intellectus, eoque mediante in voluntatem, quae movetur immediate ab intellectu quoad specificationem actus.

Sunt autem **duae passiones vel infirmitates animae ex quibus potissimum nata est sequi huiusmodi desperatio**, nempe delectatio venerea quae luxuria dici solet, et tristitia aggravans quae vocari consuevit acedia : idest maxima delectatio et maxima tristitia, quae aliunde sunt passiones principalissimae (Cf. III Sent. d. 26 q. 1 a. 4 ; De Verit. 26, 5 ; I-II 25, 4 ; 84, 4 ad 2 ; II-II 141, 7 ad 3) : his enim ceterae omnes infirmitates veluti eminenter continentur, praesertim secundum quod sunt deordinatae et rationem induunt vitii capitalis (Cf. I-II 84, 4 ad 2).

a) Luxuria.

Sane quidem, *inter omnes delectationes corporales maxima est et vehementissima delectatio venerea*, » quae totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem » (II-II 53, 6), et ideo *per modum absorptionis seu distractionis cuiusdam nata est impedire actualem applicationem intellectus et voluntatis sperantis ad provocandum et eliciendum actum spei* ; nam vel in ipso ordine naturali et circa connaturalia obiecta, quae minorem intentionem et conatum exigunt, « delectatio venereorum quae maxima est, in tantum impedit rationem, quod nullus in ipsa delectatione actuali potest aliquid actu intelligere, sed tota intentio animae trahitur ad delectationem » (S. Thomas in VII Ethic. Nicom., lect. 11, ed. Pirotta, n° 1477. Cf. etiam I-II 33, 3 ; 34, 1 ad 1 ; II-II 15, 3). Cum ergo ad actum spei exercendum requiratur erectio et fortitudo et conatus animi vehemens, ratione arduitatis seu difficultatis obiecti eius superandae — « spes enim supra desiderium addit quendam conatum et quandam elevationem animi ad consequendum bonum

arduum » (I-II 25, 2 c) —, a fortiori luxuria effrenata hunc actum maxime nata est impedire.

Eo vel magis quod luxuria, cum sit *mollities* quaedam, e diametro opponitur huiusmodi erectioni et elevationi animi, quam ideo impossibilem reddit; nam « emollit cor hominis et effeminatum reddit, secundum illud Oseae 4, 11 : fornicatio et vinum et ebrietas *aufert cor* » (II-II 153, 5 ad 2).

At praesertim luxuria nota est causare in intellectu sperantis falsam et erroneam existimationem de proprio obiecto spei theologicae et de formali conditione subiecti sperantis.

Obiectum enim spei christianae est summe arduum et difficile ac maximi valoris, cum sit ipse Deus possidendus ut beatitudo obiectiva quae est bonum summum et infinitum (II-II 17, 2; 18, 1 ad 1); ideoque ad actum spei requiritur ex parte intellectus sperantis recta et positiva existimatio huiusce summi valoris superintelligibilis et divini. Hanc autem veram existimationem corrumpit luxuria, quae *caecitatem mentis* producit et *hebetudinem sensus* spiritualis et *stultitiam cordis* in intelligendis et iudicandis et aestimandis bonis spiritualibus et divinis. Homo enim venereis absorptus et immersus est homo maxime carnalis et animalis, cui spiritualia et divina nullius sunt valoris, sed sunt sicut margaritae ante porcos proiectae et sancta coram canibus (Matt. 7, 6), iuxta illud Apostoli: « animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, et *non potest intelligere* » (I Cor. 2, 14); et ita blasphematur quae ignorat (II Pet. 2, 12), sicut bruta animalia (Iud. v. 10). *Quin immo contrariam et erroneam existimationem inducit, iudicandi nempe carnalem delectationem veluti summum bonum et unicum, quia qualis unusquisque est talis finis videtur ei, et ideo « homo carnalibus affectus non intelligit esse bonum nisi quod est delectabile secundum carnem »* (S. Thomas in I Cor. 2, 14, lect. 3, ed. Marietti, p. 242 a). Unde merito scriptum est: « non dabunt cogitationes suas ut revertantur ad Deum suum, quia *spiritus fornicationum in medio eorum, et Dominum non cognoverunt* » (Oseas 5, 4).

Pariter falsam inducit existimationem conditionis formalis sperantis. Conditio enim essentialis sperantis, qua talis, est esse filius Dei et membrum Christi, iuxta illud: « Si filii, et heredes; heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ut, iustificati gratia ipsius, heredes simus secundum spem vitae aeternae » (Rom. 8, 17; Tit. 3, 7), et illud: « sicut palme non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis » (Joan. 15, 4). Huius autem igno-

rantiam non solum privativam sed et contrariam luxuria causat ; quia luxuriosus aestimat se esse carnem et animal, neglecta et ignorata vera christiani conditione, qua est rationalis naturae et imago Dei et membrum Christi et templum Spiritus Sancti, non membrum meretricis neque templum daemoniorum (Cf. I Cor. 6, 15-20 ; II-II 25, 7). Hac ergo falsa sui aestimatione connaturaliter quaerit terrena et temporalia et corruptibilia, quae animalis sunt ; non coelestia et aeterna et incorruptibilia, quae sunt spiritus et propria sperantis : « non est enim regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto » (Rom. 14, 17). Unde illa Apostoli compellatio : « igitur, si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens ; quae sursum sunt sapite, non quae super terram... *Mortificate ergo membra vestra, quae sunt super terram: fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam* » (Coloss. 3, 1-2, 5) ; « sed induimini Iesum Christum, et carnis curam ne feceritis in desideriis » (Rom. 13, 14) ; « empti enim estis pretio magno : glorificate et portate Deum in corpore vestro » (I Cor. 6, 20). Quam resonant celeberrima verba S. Leonis Magni : « agnosce, o christiane, dignitatem tuam, et divinae consors naturae noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire ; memento cuius capitis et cuius corporis sis membrum ; reminiscere quia erutus de potestate tenebrarum translatus es in Dei lumen et regnum ; noli te diaboli iterum servituti subiicere, quia pretium tuum sanguis Christi est, qui veritate te iudicabit, qui misericordia te redemit » (Sermo I de Nativitate Domini, cap. 3. ML. 54, 192).

b) Acedia.

Similiter acedia, quae dicitur tristitia aggravans, maximam importat intensitatem et vehementiam : quo fit, ut homo ea onustatus et veluti oppressus ita recurvetur ad seipsum et in seipso recludatur ut non possit ad alia divertere neque se erigere ad alta et superiora et coelestia conspicienda.

Ratione ergo talis vehementiae — fortius enim sentiuntur tristitia quam laeta, sicut mala quam bona et aegritudo quam sanitas (Cf. I-II, 29, 3) — animam hominis penitus absorbet et facit quod « homo remaneat stupidus in seipso » (I-II, 37, 2 c), quin possit applicare intellectum et voluntatem suam ad actum spei exercendum ; nam « omne nocivum et triste interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur

intentio animae circa ipsum » (I-II, 38, 2 c). Unde et inter effectus tristitiae ponitur a S. Thoma *impedimentum omnis operationis* (I-II 37, 3).

Ratione etiam sui gravaminis, animus tristis minuitur, contrahitur, incurvatur et succumbit, quin valeat surgere et erigi et dilatari et extendi ad magna et alta et difficilia aggredienda quorum est spes. Ut enim egregie animadvertit S. Thomas, « homo in tristitiis constitutus *non de facili aliqua magna et iucunda cogitat*, sed solum tristia » (II-II 20, 4 ad 3); « nam et tristitia — addit S. Augustinus — *quasi solvit cor* » (Epist. 140 ad Honoratum, cap. 14, n° 36. ML. 33, 554). *Acedia ergo, propria sui ratione, oppositionem quandam dicit ad spem*, et ideo passio tristitiae aggravantis nata est impedire per modum contrarietatis actum spei.

Praecipue vero acedia nata est causare in intellectu sperantis falsam aestimationem tum de formali conditione subiecti sperantis tum de propria ratione obiecti spei.

De conditione quidem formali subiecti sperantis. Tristis enim ex nimia consideratione multitudinis peccatorum, et vehementiae tentationum carnis, mundi, diaboli quibus huc illuc agitur et cribratur sicut triticum, et experientiae repetitae propriae fragilitatis qua semel et iterum tentationibus cessit ac succubuit, ita deponitur animo et ad seipsum incurvatur ut non videat nisi proprias miseras et peccata, sicque facile pervenit ad hoc falsum iudicium, se scilicet esse omnino insanabilem et impotentem quidquam boni salutaris faciendi, ac postremo damnandum : quia, ut optime notat S. Thomas, « quando homo est laetus, videntur sibi clara omnia ; [sed] quando est tristis, *videntur sibi omnia obscurari* » (Expositio in Psalm. 17, n° 16, ed. cit., t. 18, p. 319 b). Et tamen vera aestimatio de seipso est quod non est ipse solus, sed Deus cum illo, qui non permittit nos tentari supra id quod possumus sed facit de tentatione proventum ut possimus sustinere (I Cor. 10, 13) ; qui non vult mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat (Ezech. 33, 11) ; cui proprium est misereri semper et parcere (Rituale Romanum, oratio post psalmos poenitentiales, p. 168. Romae 1925) ; qui neminem in Se credentem atque sperantem vult perire (Rituale Romanum, titul. V, cap. 6, p. 193) ; in quo nos confortante omnia possumus (Phil. 4, 13), quia minima gratia, quae nulli denegatur in hac vita, fortior est omni tentatione ; qui et tristibus dixit : « venite ad me omnes qui laboratis est onerati estis, et ego reficiam vos ; tollite iugum meum super vos . . . , et invenietis

requiem animabus vestris : iugum enim meum suave est et onus meum leve » (Matt. 11, 28-30).

Vera ergo conditio hominis viatoris est se adhuc esse in statu salutis, quia quamdiu homo manet in hac vita semper potest respiscere et sanari ; falsa vero et erronea, se nullum habere remedium seque inevitabiliter esse damnandum : et huic respondet falsa existimatio tristis sub pressione et pondere suae acediae aggravantis et suffocantis ipsum.

De ratione etiam formali proprii obiecti spei falsam inducit existimationem. Est enim ratio formalis obiecti spei adeptionem aeternae beatitudinis esse homini possibilem vera realique potentia per auxilium Dei. Acedia vero ita absorbet tristem in sensu propriae impotentiae ex consideratione propriarum difficultatum falsa imaginatione cumularum et quasi in infinitum exaggeratarum, ut non sinat ei considerare auxilium gratiae Dei semper omnibus viatoribus paratum et oblatum, vi cuius difficultates omnes superabiles sunt et assecutio beatitudinis vere possibilis : quo fit ut, neglecta consideratione verae radicis possibilitatis simulque exaggerata nimis consideratione difficultatis et arduitis, tandem reputet hanc esse invincibilem et insuperabilem, quasi *transformans difficultatem in impossibilitatem*, et consequenter iudicet assecutionem beatitudinis sibi esse practice impossibilem.

Sicut ergo *luxuria* tollebat veram existimationem de *magnitudine* et *arduitate* obiecti spei, ita *acedia* tollit rectam aestimationem de eius *possibilitate* propter falsam exaggerationem difficultatis et arduitis ipsius. Et quia formalior est in obiecto spei ratio possibilitatis quam ratio arduitis, S. Thomas recte docet quod desperatio positiva « *specialius* oritur ex acedia » quam ex luxuria (II-II 20, 4), nempe sicut ex causa magis proxima et immediata : nam et ex luxuria plerumque nascitur abominatio et taedium aggravans bonorum spiritualium et aeternorum, quod est proprium acediae ; quia luxuriosus « cum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed *fastidit eas* » (II-II 154, 5 c).

C. MALITIA.

Denique **malitia**, ex qua nata est sequi desperatio, est *plerumque* malitia *habitualis* causata ex peccatis praecedentibus quibuscumque, praesertim vero ex peccatis luxuriae et acediae.

Cuius ratio est duplex. Prima, ex ipsa ratione malitiae, quae proprie

loquendo nominat *habitum malum* (Cf. I-II 71, 1 c ; 78, 1 ad 3) ; et ideo peccatum ex malitia dici solet peccatum ex habitu (I-II 78, 2).

Secunda, ex propria ratione desperationis positivae ; quia huiusmodi desperatio est peccatum in Spiritum Sanctum ideoque gravissimum : non solet autem homo statim incidere in peccata gravissima sed paulatim ; quia nemo repente fit pessimus sicut nemo repente fit optimus, eo quod nemo repente fit summus : sed « tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono vel in malo » (II-II 14, 4 ad 1 ; Cf. etiam II-II 24, 12 ad 1 ; De Caritate 6 ad 1 ; 13 ad 1), et ideo desperatio « ut saepius et quasi semper sequitur ad alia peccata » (II Sent. d. 43 a. 5 c).

Re quidem vera « sicut grave onus... hominem incurvat et facit terram respicere, ita peccata faciunt inferiora respicere et non permittunt per affectum tendere ad superiora », mediante spe (S. Thomas in Psalm. 37, n° 3, ed. cit., t. 18, p. 459 b). Unde et scriptum est : « impius, cum *in profundum* venerit peccatorum, contemnit » Dei iustitiam et misericordiam (Prov. 18, 3), et in desperationem incidit.

Potest tamen *aliquando* esse causa desperationis *pura malitia actualis pravae electionis*, ita ut ipsa desperatio positiva sit primum peccatum quo quis, ex mera superbia, ut accidit in diabolo, simpliciter respuit auxilium divinum, quia non vult beatitudinem obtinere per alium (Cf. II. Sent. d. 43, a. 5 c ; I, 63, 1 ad 4 ; 3 c fine ; II-II 14, 4 c). Hoc autem in hominibus rarissime contingit, cum potius sit peccatum diabolicum ; et ideo S. Thomas hoc attribuit vehementissimae tentationi daemonis : « possibile est, *secundum malitiam daemonis suggerentis*, ut *statim* aliquis inducatur ad peccatum gravissimum, quod est peccatum in Spiritum Sanctum » (II-II 14, 4, sed contra) ; et hoc « propter aliquod vehemens motivum ad malum et debilem affectum hominis ad bonum » (ibid. corp.).

3. Proprius effectus desperationis theologicae positivae.

Proprius effectus simplicis desperationis theologicae positivae est destructio seu corruptio spei theologicae.

Ad factum quod attinet, evidens est spem amitti uno solo peccato desperationis positivae, sicut fides amittitur primo peccato infidelitatis positivae et caritas primo peccato mortali (Conc. Tridentinum D. B. n^{is} 808, 837, 838 ; II-II 5, 3 ; 24, 12), et universaliter omnis virtus infusa amittitur primo actu peccati mortalis ei opposito. Haec

est enim differentia inter virtutes infusas et acquisitas, quod hae non amittuntur uno solo actu contrario, illae autem primo actu directe contrario corrumpuntur (Cf. III Sent. d. 31 q. 1 a. 1, n^o 15 ; I-II 71, 4 ; 73, 1 ad 2 ; II-II 24, 12 ; De Caritate 13 c).

Sola ergo difficultas est de modo quo actus desperationis positivae corrumpit ipsam virtutem theologicae spei.

Et dicendum est eam corrumpere *dupliciter*. *Primo, per modum causae formalis*, ratione contrarietatis directae et immediatae actus desperationis positivae ad actum spei christianae qua talis, scilicet tum quoad specificationem tum quoad exercitium eius.

Quod ei contrarie opponatur *quoad exercitium*, per se notum est, cum se habeat ad actum spei ut recessus positivus ad accessum positivum eiusdem mobilis (= voluntatis) respectu eiusdem termini (= aeternae beatitudinis) : qua de causa, non possunt simul esse in eadem voluntate, sed unus alium formaliter excludit, sicut universaliter « actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis » (De Virtutibus in communi 1 ad 5).

Haec tamen contrarietas non sufficeret sola ad excludendam ipsam virtutem spei, quae potest subsistere sine exercitio sui actus sicut ceteri habitus, nisi simul esset contrarietas *quoad eius specificationem* : nam idem est specificativum actus et habitus, nempe obiectum formale *quo*. Atqui talis modus contrarietatis revera datur in omni actu desperationis theologicae positivae.

Accedit enim sperans ad Deum beatificantem per Deum auxiliantem, ita ut auxilium Dei sit ratio formalis motiva seu *qua* huius accessus : e contra, desperans recedit a Deo beatificante per recessum a Deo auxiliante, ita ut recessus ab auxilio Dei sit motivum formale recessus a divina et aeterna beatitudine. Est ergo in actu desperationis positivae contrarietas directa non solum ad obiectum spei terminativum, sed et maxime ad obiectum eius motivum ; et ita, simul tollens rationem formalem specificativam actus et habitus spei, formaliter expellit simul, unoque ictu, non solum actum sed et ipsum spei habitum.

Requidemvera, simul atque desperans recedit a Deo beatificante sicut a suo fine ultimo obiectivo, beatitudinem suam obiectivam reapponit explicite vel implicite in aliquo bono creato seu commutabili, ad quod confidit se perventurum per proprias vires sine auxilio supernaturali gratiae Dei : revera igitur desperans non confidit in Deo, sed confidit in homine, *non solum praeter sed et contra ipsum Deum*. Ponere ergo in eadem hominis voluntate simul actum desperationis theologicae

positivae non solum cum actu sed et cum habitu spei christianae, est aequivalenter ponere simul in eadem voluntate duos ultimos fines totales et adaequatos, quod est omnino impossibile (Cf. I-II 1, 5).

Ceterum, cum spes theologica sit virtus infusa quae nec fieri nec esse neque conservari potest sine continuo influxu gratiae Dei, eo ipso quod desperans respuit auxilium Dei increatum, quod est fons omnis gratiae creatae, respuit etiam, simulque, propriam causam ipsius spei, quae ipso facto disparet a desperante : sicut sublata causa tollitur effectus (Cf. De Caritate 6 c). Dicendum est ergo quod proprius effectus formalis desperationis theologicae positivae est expellere a voluntate desperantis non solum actum sed et ipsum habitum spei christianae : « contraria enim mutuo se expellunt » ab eodem subiecto in genere causae formalis seu propria sua forma et entitate (De Caritate 12 ad 22).

*Secundo, desperatio corrumpit spem per modum causae efficientis tum moralis seu demeritoriae tum etiam physicae*¹, licet diversimode ; quia demeritorie corrumpit immediate et perfective, physice vero non nisi mediate et dispositive.

Eam quidem corrumpit **per modum causae moralis seu demeritoriae**. Nam qui voluntarie recedit a Deo auxiliante per contemptum auxilii eius, meretur ut Deus auxilians ab eo recedat, ei denegando et subtrahendo auxilium suum ; haec enim subtractio auxilii Dei habet rationem poenae spiritualis, quae non infligitur a Deo nisi propter aliquam culpam proportionatam a qua meretur, iuxta illud : ita se habet poena ad culpam sicut praemium ad meritum ; quatenus sicut actus virtutis meretur praemium, ita actus peccaminosus seu culpabilis meretur poenam (Cf. IV Sent. d. 46 q. 1 a. 2 q. 3 obi. 2 ; De Malo q. 1 a. 5 obi. 1 ; I-II 21, 2-3 ; 87, 7). Atqui desperans peccato desperationis positivae voluntarie recedit a Deo auxiliante, contemnendo auxilium eius. Ergo desperans meretur suo peccato ut Deus auxilians ab eo recedat, ei subtrahendo et denegando auxilium suum. Hoc autem subtracto, spes theologica non potest amplius manere, cum sit eius formale motivum et fundamentum : alioquin daretur species sine specificativo et effectus sine causa. Desperatio igitur positiva causat moraliter seu demeritorie corruptionem ipsius habitus spei.

¹ « Nam meritum, ait S. Thomas, est causa praemii, non quidem per modum causae finalis — sic enim magis praemium est causa meriti —, sed magis secundum reductionem ad causam *efficientem*, in quantum meritum facit dignum praemio et per hoc ad praemium disponit » (De Verit. 29, 6 c). Et eadem est proportio demeriti seu peccati ad poenam.

Eam quoque destruit **per modum causae physicae**, non utique attingendo directe ipsam spem prout est in se, sed certe *prout est in subiecto, quatenus attingit ultimam eius dispositionem ad spem*. Quod enim efficienter-physice producit in proprio subiecto spei christianae dispositionem directe contrariam ultimae dispositioni requisitae ad fieri, esse et conservari eius in illo, eo ipso expellit efficienter-physice spem a proprio subiecto ; quia spes, cum sit forma quaedam accidentalis inhaerens subiecto et informans illud, legi subiicitur omnis formae accidentalis informantis, quae nequit esse nisi in subiecto disposito : non enim potest existere a proprio subiecto separata, sicut anima humana quae est forma substantialis per se subsistens.

Atqui peccatum desperationis positivae efficienter-physice producit in voluntate desperantis, quae est proprium subiectum *quo* spei (Cf. II-II 18, 1), dispositionem quandam directe contrariam ultimae dispositioni requisitae ad fieri, esse et conservari eius in ipsa.

Etenim dispositio ultima ad fieri, esse et conservari spei theologicae in voluntate nostra est totalis eius submissio ad Deum auxiliantem in ordine ad Deum beatificantem, in quo debet super omnia confidere : sicut ultima dispositio mobilis in quantum huiusmodi est perfecta eius proportio et submissio moventi, quia « omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori ; et haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore » (I-II 68, 1 c) : Deus autem auxilians est sicut propria et principalis causa movens hominem sperantem in aeternam beatitudinem (II-II 17, 2 et 4). Iam vero actus desperationis positivae subtrahit a voluntate sperantis huiusmodi totalem submissionem ad Deum auxiliantem, producens in ea rebellionem contra auxilium Dei quod respuit, et aversionem a Deo beatificante, una cum perfecta conversione ad bonum commutabile et submissione ad proprias vires naturales in eo proseguendo. Sicut enim perfecta conversio ad Deum iustificantem est ultima dispositio ad iustificationem, quam tollit omne peccatum mortale ; ita perfecta conversio ad Deum auxiliantem est ultima dispositio ad spem, quam tollit peccatum desperationis positivae (Cf. De Caritate 12 ad 11). Peccatum ergo desperationis theologicae positivae reddit proprium subiectum spei christianae positive indispositum ad eam suscipiendam et conservandam iam susceptam, ideoque ineptum et impotens ut ab ea actuetur et informetur. Dum igitur efficienter-physice causat indispositionem positivam proprii subiecti ad fieri et esse et conservari spei, ex consequenti

producit in eo impossibilitatem informationis passivae a spe, simulque impossibilitatem informationis activae spei in ipsum quae est ei correlativa : quo semel dato, spes necessario expellitur a subiecto et desinit esse, cum non possit existere nisi ut informando proprium subiectum eique inhaerendo ut forma quaedam accidentalis. Nimirum desperatio positiva non corrumpit directe actione sua physica ipsam spem neque vim informativam eius in voluntatem sperantis, sed *directe solvit informationem eius passivam dum reddit ininformabile proprium subiectum ipsius qua tale* ; et hac via consequenter, destruit informationem activam eius, ac denique ipsam eius formam vel essentiam cum proprio esse.

4. Fides divina non destruitur peccato simplicis desperationis theologicae positivae.

At fides divina non necessario destruitur peccato simplicis desperationis theologicae positivae, quia iudicium practicum desperantis immediate regulans motum voluntarium desperationis non necessario opponitur iudicio fidei, ideoque non necessario corrumpit ipsum.

Quod ut plene intelligatur, sunt quatuor prae oculis habenda.

Unum *ex parte intellectus* sive credentis sive sperantis sive desperantis, in quo distinguendum est iudicium duplex : aliud speculativum seu cognoscitivum, aliud practicum seu directivum. Utrumque insuper suo modo et ordine duplex esse potest : universale et particulare. Tandem, quocumque modo sumatur iudicium intellectus, hoc potest dupliciter haberi : uno modo, in habitu ; alio modo, in actu.

Aliud *ex parte voluntatis desperantis*, quae potest habere motum duplicem desperationis : alium *imperfectum et indeliberatum*, qui subito surgit in voluntate quasi ex subreptione, antequam ratio superior consulat rationes aeternas supernaturales quibus regulari et dirigi debet motus sperantis qua talis ; *sive* hoc contingat propter naturalem motum adhaesionis voluntatis ad sua bona connaturalia, ex quo repente surgit inchoatio quaedam repulsionis boni et finis supernaturalis cuius est spes, quasi non realis vel etiam impossibilis ; *sive* propter naturalem vel contractam conditionem animi timidi et pusilli, ex qua surgit motus subitaneus aversionis ad ardua et difficilia et magna quorum est spes ; *sive* etiam propter scrupulos et animi anxietates, tum de suscepto vero dolore requisito ad remissionem peccatorum, tum de consensu praestito urgentibus tentationibus ad peccatum, ex quibus oritur subreptitius quidam motus haesitationis seu titubationis in appetenda et prosecuenda confidenter aeterna beatitudine per auxilium Dei, ut postulat

actus spei qui semper debet esse certus et firmus absque ulla diffidentia : — alium *perfectum et deliberatum pleneque voluntarium*; sive directe surgat in voluntate desperantis post consultas rationes aeternas supernaturales a ratione superiori; sive retineatur ipse motus subitaneus desperationis post rationes aeternas supernaturales consultas quin improbetur vel succidatur, quod est *aequivalenter et interpretative* habere motum deliberatum et perfectum desperationis.

Patet autem nullam adesse difficultatem ex imperfecta desperatione. Haec enim, sicut et motus subreptitius infidelitatis, non est peccatum mortale sed veniale tantum, quod non corrumpit virtutem infusam cui adversatur (I-II 71, 4 c; 74, 10). Unde sicut motus subreptitius infidelitatis non destruit fidem, ita neque motus indeliberatus desperationis corrumpit spem multoque minus fidem.

Tota ergo difficultas est de perfecta et plene deliberata desperatione quae certo excludit spem, an etiam necessario secum ferat destructionem fidei divinae.

Tertium prae oculis habendum est *ex parte ipsius fidei divinae*, quae simul est speculativa seu cognoscitiva proprii obiecti et practica seu directiva voluntatis, quamvis non ex aequo sed secundum prius et posterius, quia per se primo est cognoscitiva et non nisi per se secundo est directiva (Cf. II-II 4, 2; III Sent. d. 23 q. 2 a. 3 q. 2; De Verit. 14, 4; Báñez O. P. in II-II 4, 2, tertia concl. ed. Salmanticae, 1584, col. 457-458) : quo fit ut ei plene et perfecte conveniat ex se esse cognoscitiva proprii obiecti in universali et in particulari; at esse directiva voluntatis non convenit ei ex se eodem perfectionis gradu, quia nimirum convenit ei per se secundo esse directiva voluntatis in universali quatenus est veluti synderesis quaedam supernaturalis, non autem in particulari nisi sit formata ideoque vi caritatis et prudentiae infusae, nam « fides *per caritatem operatur* » (Gal. 5, 6). Unde et *munus directivum separari potest de facto a munere cognoscitivo, saltem in particulari*, sicut synderesis impediri potest ne sua directio extendatur de facto usque ad particulare operabile (Cf. De Verit. 16, 3) : potest enim accidere quod habens veram fidem nihil recte operetur secundum fidem suam, sicut habens synderesim potest nihil boni moralis agere.

Quartum notandum est *ex parte relationis iudicii intellectus ad dirigendam voluntatem*, ubi recolendum est non omne iudicium esse efficaciter motivum et directivum voluntatis : quia non iudicium mere speculativum, sive sit universale sive particulare, sive in habitu sive in actu habeatur; neque iudicium practicum mere universale,

quia universalia non movent efficaciter et adaequate, eo quod actiones sunt in singularibus ; neque practicum particulare si sit mere in habitu, quia motivum* actuale debet esse in actu. **Solum ergo est efficaciter motivum et directivum voluntatis iudicium practicum particulare actuale et actualiter applicatum voluntati ad eam dirigendam.**

Sic igitur iudicium fidei divinae non ex toto et immediate movet ac dirigit vi sui voluntatem credentis ad sperandum *triplici de causa* :

prima, quia iudicium istud est vi sui perfecte cognoscitivum sui obiecti, non autem vi sui practicum seu directivum voluntatis pleno sensu ;

secunda, quia ut practicum seu directivum voluntatis non est vi sui particulare, sicut particulare est ut cognoscitivum ; sed solum universale : particulare enim practicum est caritatis et prudentiae primo et per se, fidei vero non nisi ut coniunctae caritati et prudentiae, ac earum vi ;

tertia, quia sive ut cognoscitivum sive ut directivum, sive ut universale sive ut particulare quoad specificationem, non est actu quoad exercitium in iusto nisi a caritate et prudentia infusa una cum gratia actuali eas applicante, quarum est movere *quoad exercitium* ipsas virtutes theologicas : vel a sola gratia actuali applicante fidem informem ad credendum et spem informem ad sperandum, in peccatore.

Itaque *fides divina non est ex se motiva voluntatis credentis ad sperandum quoad exercitium actus, sed solum quoad specificationem ; et quidem hoc modo, ut causa prima et universalis tantum, non ut causa secunda et particularis* : eo fere proportionali modo quo synderesis naturalis est motiva voluntatis ad opera virtuosa naturalia.

Quandocumque autem aliquis effectus pendet a duplici causa, etiam eiusdem generis : alia prima et universali, alia secunda et particulari, — effectus ille impediri potest et frustrari ex sola remotione vel defectu causae particularis et secundae, integra et intacta manente causa prima. Ac similiter, quandocumque effectus aliquis pendet a duplici causa universali vel particulari, prima vel secunda, sed in diverso genere causae : ab una, exempli gratia, quoad specificationem et ab alia quoad exercitium, — potest effectus ille frustrari et impediri quoad exercitium ex sola remotione vel defectu causae quoad exercitium eius, intacta et integra manente causa eius quoad specificationem.

Quae cum ita sint, facile intelligitur quomodo iste effectus, qui est actus spei christianae, impediri possit vel frustrari *quoad exercitium*

eius ex solo defectu voluntatis non consentientis gratiae actuali excitanti et non applicantis cum ea spem ad sperandum, quin ullo modo tangatur aut minuatur fides divina, a qua solum pendeat *quoad specificationem*: potest ergo dari desperatio theologica **negativa** seu per omissionem, integra manente fide divina.

Eodem iure facile intelligitur quomodo idem iste effectus possit frustrari penitus, immo et contrarius haberi qui est *actus desperationis theologicae* **positivae** seu per commissionem, ex defectu iudicii practici particularis immediate regulantis motum spei, immo et ex positione iudicii particularis practici erronei immediate regulantis motum desperationis, *integra manente divina fide* cum eius iudicio speculativo universali et particulari; quin etiam, et cum iudicio eius practico universali; immo vero, et cum iudicio suo practico particulari *in habitu*: sufficit enim ad motum desperationis positivae iudicium practicum particulare erroneum in actu.

Nulla est ergo directa oppositio contrarietatis, ideoque nulla vera incompatibilitas in eodem intellectu desperantis, inter iudicium desperationis simplicis et iudicium fidei divinae, *triplici de causa*:

prima, quia vel iudicium desperantis est practicum quamvis sit universale, dum iudicium fidei qua talis tam universale quam particulare est speculativum: constat autem speculativum et practicum non e diametro opponi, etiam cum versantur circa idem quia non sunt secundum idem; sed speculativum et speculativum, vel practicum et practicum;

secunda, vel quia iudicium desperantis est practicum particulare tantum, non universale, dum iudicium fidei practicum est solum universale: patet autem universale et particulare non opponi directe; sed tantum universale et universale, vel particulare et particulare;

tertia, vel quia iudicium desperantis est practicum quidem et *in actu*, dum iudicium fidei, etiam practicum et particulare, est *in habitu* tantum et non in actu: liquet autem habitum et actum non directe opponi; sed solum habitum et habitum, vel actum et actum.

Quae triplex causa vel modus ex amussim respondet modo triplici quo peccatum desperationis theologicae positivae oriri poterat:

primus nempe desperationi ex pura malitia, quae iudicium practicum erroneum universale circa propria principia spei praesefert;

secundus, desperationi ex ignorantia, quae iudicium practicum erroneum particulare importat maxime, quia particularia agibilia sunt propria materia actionis humanae virtuosae vel peccaminosae;

tertius denique desperationi *ex passione*, quae proprie causat suo motu et impetu *actualement* applicationem iudicii practici erronei particularis, dum inclinatur voluntatem ad eam peragendam consentiendo motui passionali, impedita *actuali* applicatione iudicii practici particularis veri quod relinquit in statu habituali.

Nulla ergo est diminutio fidei divinae neque obiecti eius seu formalis seu materialis in seipso; quia totum hoc continetur in iudicio cognoscitivo fidei, quod nullatenus tangitur neque diminuitur: diminuitur vero *extensio eius practica* universalis vel particularis, saltem quantum ad eius *actualement* et efficacem applicationem quae fidei convenit aliunde, nempe ex caritate et prudentia infusa una cum gratia actuali ut in iustis, vel ex sola gratia actuali cui consentit voluntas ut in peccatoribus fidelibus aut venientibus primo ad fidem et spem; sicut fides ipsa integra manet quoad *essentiam* et *speciem* suam dum fit informis recedente caritate, licet diminuat *extensio eius practica* et affectiva.

Quod quidem nullum involvit inconveniens, cum vel ipsa *synderesis naturalis*, quae est quoad *essentiam* suam *inextinguibilis*, extinguatur in sua *extensione* et applicatione particulari dum peccato morali consentimus; quod non est extinguere simpliciter et essentialiter, sed accidentaliter tantum et secundum quid, ut egregie explicat S. Thomas hisce verbis: « in particulari vero operabili extinguitur [*synderesis*] quandocumque peccatur in eligendo; vis enim concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem absorbet, ut, in eligendo, *synderesis* universale iudicium ad particularem actum non applicet: sed hoc non extinguit *synderesim* simpliciter, sed secundum quid » (De Verit. 16, 3 c. in fine). Ac explicite extendit hanc doctrinam ad peccatum desperationis positivae relate ad *synderesim* supernaturalem, quae est fides ut practica, sicut patet diligenter intuenti et conferenti responsionem ad tertium cum argumento secundo sed contra.

Huiusmodi ergo propositiones intellectus simplicis desperantis: Deus poenitentibus non indulget; Deus peccantes ad poenitentiam non convertit; difficultas consequendi aeternam beatitudinem est insuperabilis; aeterna beatitudo est impossibilis adeptu; — nullam inferunt iacturam vel diminutionem *in seipsis*, istis aliis propriae fidei divinae: Deus poenitentibus veniam largitur; Deus peccantes ad poenitentiam convertit; difficultas aeternam beatitudinem consequendi est superabilis per auxilium Dei; aeterna beatitudo est adeptu possibilis per gratiam Dei. Quia utrobique habent alium et alium sensum et vim formalem: nam vel propositiones simplicis desperantis

sunt practicae tantum, dum propositiones fidei sunt tantum speculative, sive hinc inde ponantur universales sive singulares et personales ; vel propositiones singulares practicae desperantis sunt in actu, dum propositiones fidei formatae particulares et practicae sunt in habitu tantum.

Oportet siquidem *intelligere semper sensum propositionum in subiecta materia*. Qua de causa, ut unum afferamus exemplum, divisio iudicii creditivi seu speculativi fidei in universale et particulare non habet eundem sensum ac divisio iudicii directivi seu practici eius in universale et particulare. Nam in primo casu universale intelligitur de omnibus hominibus viatoribus collective sumptis, dum particulare intelligitur de quolibet distributive, non excluso ipso desperante viatore : eo fere modo quo in obiecto materiali cognitionis intellectualis *speculativae* distinguimus universale et particulare. At in alio casu universale intelligitur de omnibus actibus humanis omnium virtutum vel etiam cuiuslibet virtutis collective sumptis *soli*us hominis iudicantis, non omnium hominum ; dum particulare intelligitur de quolibet actu cuiuslibet virtutis hic et nunc exercendi a *solo* homine iudicante : eo circiter modo quo in obiecto materiali cognitionis intellectualis *practicae* eiusdem hominis distinguimus universale et particulare, prout agitur de cognitione directiva syndereseos vel prudentiae. Nam respectu actuum dirigendorum aliorum hominum, sive in universali sive in particulari, est cognitio potius speculativa de re practica, ut est cognitio *scientiae* moralis, quae specie differt a cognitione practica syndereseos et prudentiae.

Quod si forte sit *prudentiae regnativae* seu universalis respectu aliorum hominum sibi subditorum, non est tamen cognitio *efficaciter* directiva in particulari pro singulis hominibus sibi subditis, neque ideo particularissima et practica pleno sensu, *nisi subsumatur ab eis et propria fiat per prudentiam personalem uniuscuiusque*, cuius est praecepta universalis vel particularia prudentiae regnativae sibi personaliter applicare et applicata executioni mandare (Cf. II-II 47, 10-12) : quod in idem proportionaliter redit.

Reapse igitur universale et particulare, cum dicuntur de iudicio fidei creditivo et de directivo vel practico, *cadunt super aliam et aliam materiam* : quod si forte cadant aliquando super unam et eandem, *ipsam non attingunt secundum eandem rationem formalem sed secundum diversam*. Et ideo cavenda est in hac re fallacia aequivocationis transeundi de genere ad genus, idest de universali speculativo ad universale

practicum vel de particulari speculativo ad particulare practicum, aut vicissim : sunt enim speculativum et practicum genera diversa et ordines diversi.

COROLLARIUM.

Et inde facile dissipantur scrupuli quorundam timentium amicorum.

Dicunt : in simplici desperante est merus defectus considerationis et applicationis iudicii fidei ad excitandum et regulandum actum spei, non defectus ullus iudicii, quod integrum manet, de possibilitate salutis omnium hominum et sui ipsius ; alioquin, si non crederet possibilitatem salutis suae personalis, quae in universali credita continetur, eo ipso negaret illam et haereticus esset.

Respondeo. In simplici desperante non datur ullus defectus iudicii fidei, sed merus defectus considerationis et applicationis eius, *distinguo* : in simplici desperante desperatione *mere privativa, conc.* ; in simplici desperante desperatione contraria seu *positiva, subdist.* : non datur ullus defectus iudicii fidei, *creditivi* seu speculativi, *conc.* ; practici seu *directivi, nego*.

Fides enim est essentialiter seu per se primo creditiva sui obiecti, in quo continetur haec propositio universalis : salus aeterna omnium viatorum est possibilis adeptu per auxilium Dei ; et cum desperans ipse sit viator quidam, in ea continetur, ut singularis in universali, possibilitas propriae salutis. Verum est ergo quod desperans credit, iudicio creditivo seu speculativo vel cognoscitivo, possibilitatem propriae salutis. Hoc autem negavimus nunquam.

Deest tamen ei iudicium practicum seu directivum, aut, si mavis, extensio practica vel directiva illius iudicii creditivi particularis ad actum spei, propter defectum considerationis actualis et consequenter applicationis eius ad actum spei excitandum et regulandum ; ac *eius loco aliud iudicium practicum particulare ei contrarium substituitur* : quia actus desperationis theologicae positivae est actus quidam positivus liber voluntatis, qui non datur sine ultimo quodam iudicio practico falso correspondenti, ut postulat psychologia actus humani (Cf. I-II 13-17). Quod quidem iudicium in genere causae materialis seu dispositivae pendet a voluntate desperantis male disposita, quae tamen indispositio non est adhuc ipsa desperatio formalis, sed radix eius affectiva ; ipse vero actus desperationis positivae seu prava electio desperationis dependet ab illo in genere causae formalis.

Mera inconsideratio et purus defectus applicationis iudicii practici

fidei ad provocandum actum spei explicant satis desperationem mere privativam seu omissionem actus spei; non desperationem positivam seu per modum commissionis, de qua unice loquimur, quia haec unice tollit spem: nam desperatio mere privativa seu pura ommissio actus spei non destruit spem.

Isti ergo boni amici nostri putaverunt nos esse locutos de defectu iudicii particularis creditivi fidei, ex quo sequeretur iactura quaedam seu diminutio fidei in desperante — sicut fecisse videntur quidam antiqui theologi — et inde consequenter aequivalens quaedam transformatio — realis tamen — desperationis simplicis in desperationem haereticalem: quod, ut vitarent, in aliud extremum lapsi sunt, negantes omnem defectum iudicii cuiuscumque in desperante, et inconscio modo convertentes desperationem positivam in mere privativam.

Et tamen veritas stat in medio, scilicet in propria natura simplicis desperationis positivae, quae media quaedam essentialiter est inter desperationem haereticalem et desperationem mere privativam: quo fit, ut haereticalis corrumpat simul spem et fidem desperantis; mere privativa, de se, neutram; positiva denique spem tantum, non fidem desperantis.

Nos autem reapse loquebamur illo in loco (Ciencia Tomista 57 [1938], p. 375) de hac una simplici desperatione positiva perfecta seu plene voluntaria, non ponentes defectum ullum iudicii creditivi desperantis, sed unice aliud falsum iudicium practicum particulare eius, quod secum ferebat defectum actualis considerationis practicae et actualem defectum applicationis seu extensionis, item practicae, iudicii fidei, ut patet attente legenti verba nostra in toto suo contextu, ubi inter alia dicebamus: « est ergo *error quidam practicus* [= falsum iudicium practicum ultimum] ex partiali consideratione veritatis, quia revera per proprias vires non potest pervenire ad beatitudinem, potest tamen per vires auxilii Dei [quod *de facto* ei nunquam deest (l. 21)]; et cum *actu* non considerat auxilium Dei, sed proprias vires tantum, concludit *practice* impossibilitatem assequendi beatitudinem », quasi dicens: « aeterna beatitudo est *mihi* impossibilis *hic et nunc* per vires quas habeo » (l. 24-25), « quin *positive* neget auxilium Dei » pro omnibus viatoribus et pro seipso, ut affirmatur in iudicio fidei *creditivo* (l. 30-35).

Quam explicationem — ad rem quod attinet — iam pridem tradiderat Joannes a S. Thoma, hisce verbis: « *desperatio* [positiva] *dari non potest nisi corrumpatur iudicium practicum regulans immediate*

actum spei; sed hoc iudicium non est actus fidei speculative acceptus, qui est praecise credere, sed actus prudentialis, quo iudicatur dari sufficientia motiva ad tendendum efficaciter usque ad realem consecutionem gloriae, quia sic est Deus paratus de se, si per me non steterit... Dicitur ergo illud iudicium prudentiale, quia est practicum, et elicitur a fide quatenus extensione quadam practica est, et ita dirigit ipsam primam intentionem erga finem, qui est Deus de quo tractat fides, tam in spe quam in caritate.

Ceterum fides non amittitur per corruptionem huius iudicii practici in particulari; quia hoc iudicium formaliter non est credere Primae Veritati, sed ex creditis extendi ad movendum affectum erga Deum: et sicut potest non movere ad caritatem quin amittatur ipsa fides, ita potest non movere ad spem ex aliqua deiectione animi vel indebita existimatione quin amittatur fides ». (Cursus theol. in II-II, disp. 22, art. unic., § solvuntur arg., n° 6, p. 210 b. Lugduni 1663).

§ II.

De amissione spei christianae per peccatum simplicis praesumptionis theologicae retenta simul fide divina¹.

Similia, proportione servata, consideranda sunt circa amissionem spei christianae per simplicem praesumptionem theologicam quin amittatur fides ipsa divina.

1. Natura praesumptionis theologicae.

Sicut ergo desperatio theologica contrarie opponitur spei christianae, ita et **theologica praesumptio**, diversimode tamen : quia illa opponitur *per verum et apertum defectum*, haec autem *per falsum et fucatum excessum*; quo fit, ut falsam quandam similitudinem habeat cum spe, cum tamen revera sit ei contrarie opposita. Ut enim egregie ait S. Augustinus, « omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta

¹ Sicut relate ad peccatum desperationis distinguebamus supra desperationem moralem et desperationem theologicam, ita relate ad peccatum praesumptionis. Alia est ergo praesumptio moralis, quae opponitur spei morali; alia praesumptio theologica, quae spei theologicae opponitur. Quae iterum duplex est: alia simplex seu pura, quae secum non fert aliud mortale peccatum, praesertim infidelitatis; alia qualificata seu mixta cum alio peccato, specialiter infidelitatis, quae hac de causa appellatur etiam haereticalis, sicut praesumptio pelagianorum intendentium gloriam sine gratia et meritis, idest sine auxilio supernaturali Dei.

discretionem contrariam, sicut prudentiae temeritas [vel imprudentia], verum etiam vicina quodammodo, nec veritate sed quadam specie fallente, similia; sicut ipsi prudentiae non temeritas vel imprudentia, sed astutia»; vel sicut constantiae manifeste opponitur inconstantia, occulte vero et falsa quadam similitudine, pertinacia « quae *constantiam videtur imitari* » (Contra Iulianum pelagianum, lib. IV, cap. 3, n° 20. ML. 44, 748).

Ad cuius evidentiam considerandum est quod spes theologica fertur in aeternam beatitudinem consequendam per divinam potentiam auxiliantem, quae semper est potentia ordinata seu regulata divina sapientia vel iustitia, iuxta quam peccatori non conceditur venia sine poenitentia neque gloria sine meritis. Est enim actus spei theologicae *intentio* quaedam supernaturalis voluntatis sperantis, qua fertur in finem ultimum supernaturalem, qui est aeterna beatitudo, *non absolute sed ut assequendum per media proportionata*, quae sunt status gratiae et opera meritoria provenientia ex auxilio supernaturali gratiae Dei (Cf. I-II 62, 3 c et ad 1, una cum I-II 12, 1 ad 4 et 4 ad 3); quia « bonum quod proprie et principaliter a Deo sperare debemus est *bonum infinitum*, quod *proportionatur virtuti Dei adiuvantis*; nam *infinite* virtutis est proprium ad *infinitum* bonum perducere » (II-II 17, 2 c). Qui quidem actus, quamvis sit elicitive ipsius voluntatis, necessario praesupponit ex parte intellectus sperantis, a quo dirigitur et ordinatur, haec iudicia supernaturalia: a) beatitudo supernaturalis est adeptu possibilis per auxilium omnipotentiae Dei; b) hoc auxilium sapienter confertur a Deo iuxta ordinem suae providentiae supernaturalis de salute hominum; c) Deus, iustus iudex, aeternam beatitudinem reddit pro meritis ut coronam iustitiae.

Intellectus ergo *sperantis* sane et vere iudicat de formali motivo spei, nempe de divina omnipotentia supernaturaliter adiuvante infirmitatem seu impotentiam nostram per gratiam suam in prosecutione beatitudinis, seu connotante divinam misericordiam qua defectum seu miseriam impotentiae nostrae efficaciter sublevat per suam gratiam. Nam divina *omnipotentia* supernaturaliter adiuvans exequitur ordinem divinae providentiae seu sapientiae supernaturalis de salute hominum,

Postremo, desperatio simplex distinguitur in imperfectam vel ex subreptione, quae peccatum veniale non excedit; et perfectam seu plene voluntariam, quae peccatum mortale est ex toto genere. Patet autem nos hic loqui de *una praesumptione theologica simplici, perfecta tamen pleneque voluntaria*, quae semper positiva esse debet, cum praesumptio nominet actum positivum commissionis.

qua veluti informatur et a qua separari nequit; pariter divina *miser cordia* largitur gratiam secundum divinam sapientiam seu providentiam in ordine ad aeternam salutem quam Deus reddet pro meritis ex eadem gratia peractis ut coronam iustitiae seu ut iustus iudex. Reapse igitur omnipotentia Dei semper est sapiens et ordinata, sicut et eius misericordia, quae rursus semper est iusta, secundum illud: « universae viae Domini misericordia et veritas » (Psalm. 25, 10).

E contra intellectus *praesumentis* simplici praesumptione theologica, a quo actus ipse praesumptionis regulatur et dirigitur, falsam et erroneam aestimationem habet de formali motivo spei, nimirum de divina omnipotentia supernaturaliter auxiliante vel de divina misericordia supernaturaliter sublevante miseriam et impotentiam nostram naturalem ad consequendam salutem aeternam.

Admittit quidem hanc divinam omnipotentiam vel misericordiam auxiliantem ut omnino necessariam ad consequendam beatitudinem, *at non ut revera est*, nempe ut ordinatam divina sapientia et iustitia, sed, his neglectis vel non consideratis, unice attendit infinitatem divinae potentiae et immensitatem divinae misericordiae ac si semper et ubique veniam et gratiam omnibus peccatoribus ac deinde gloriam imperiatur; nimirum considerat tantum omnipotentiam et misericordiam Dei absolutam, ut aiunt, non ordinariam seu ordinatam¹, et ita pervenit ad hoc falsum iudicium immediate regulativum actus simplicis praesumptionis theologicae: Deus in peccato etiam perseverantibus veniam concedit et a bono opere etiam cessantibus gloriam largitur (II-II 21, 2 c et 3).

Quae cum ita sint, apparet *huiusmodi praesumptionem esse formaliter actum voluntatis e diametro oppositum actui spei theologicae*, cum sit actus intentionis quo praesumens intendit consequi gratiam (= veniam) et gloriam per media falsa, idest inepta vel impropor tionata, nimirum sine poenitentia et sine meritis, et ita « *divinam iustitiam contemnit* ex inordinata confidentia divinae misericordiae » (II-II 130, 2 ad 1): dum e contra actus spei est actus intentionis quo sperans intendit consequi gratiam et gloriam per media vera et realia, hoc est, apta et proportionata, videlicet per poenitentiam et per merita.

¹ Apposite S. Thomas: « *potentia Dei nunquam est in re sine sapientia*, sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae » (De Potentia 1, 5 ad 6); nam « *absolutum et regulatum non attribuuntur divinae potentiae nisi ex nostra consideratione*, quae potentiae Dei in se consideratae — quae *absoluta* dicitur — aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur prout dicitur *ordinata* » (ibid. ad 5).

Praesumptio ergo et actus spei opponuntur contraria oppositione, ut positive inordinatum seu deordinatum opponitur ordinato positive (Cf. II-II 21, 3 c et ad 2 et 3).

Habet tamen quandam falsam similitudinem cum motu spei: tum quia videtur esse motus positivus accessus in aeternam beatitudinem adipiscendam per auxilium Dei, sicut motus ipse spei; *tum* etiam quia videtur exaltare vel extollere certitudinem seu confidentiam spei, apparenter superextollendo et quasi exaggerando divinam misericordiam et omnipotentiam auxiliantem, ac si esset excessus quidam spei.

At reapse neutrum ei convenit. Revera enim *praesumens non superexaltat divinam potentiam et misericordiam sed potius eas diminuit*, quia fingit potentiam Dei non ordinatam divina sapientia et misericordiam divinam non servantem ordinem iustitiae; quod est aequivalenter facere divinam potentiam defectibilem ab ordine divinae providentiae, et divinam misericordiam recedentem ab ordine divinae iustitiae: hoc autem est eas *revera diminuire*; quia posse deficere est impotentia quaedam, et posse recedere ab ordine iustitiae est quaedam immisericordia, cum sit miseria quaedam introducta in ipsam misericordiam. Propter quod S. Thomas profunde scribit: « praesumptuosus non peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis magnam arbitretur, sed quia iustitiam eius contemnit; et in hoc etiam *misericae derogat*, abutens ea ac si non esset iusta » (II Sent. d. 43 a. 3 ad 2). Et alio in loco: « praesumptio, inquit, non importat superexcessum ex hoc quod aliquis nimis sperat de Deo, sed ex hoc quod sperat de Deo aliquid quod Deo non convenit; quod etiam est *minus sperare* de Deo, quia hoc est eius virtutem quodammodo *diminuire* » (II-II 21, 2 ad 2): « quod enim aliquis innitatur divinae virtuti ad consequendum id quod Deo non convenit, hoc est *diminuire* divinam virtutem » (II-II 21, 1 ad 1). Ac nervose concludit: « quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo iustitiae suae obviat; *miserica enim, quae iustitiam tollit, magis stultitia quam virtus dici debet: et ita Deum non decet* » (III Sent. d. 1 q. 1 a. 2 ad 4, n° 38).

Similiter *praesumens non vere et realiter accedit ad aeternam beatitudinem neque ad divinum auxilium, sed potius ab eis recedit*; quia « attribuit divinae virtuti quod ei non convenit » secundum rei veritatem (II-II 21, 1 ad 3), et tendit in bonum aeternae beatitudinis « *ut possibile per virtutem et misericordiam divinam quod possibile non est* » secundum rei veritatem (II-II 21, 1 c): hoc autem est aequivalenter et vere

ab eis recedere, quia *idem est accedere ad falsum quod recedere a vero*¹; sicut qui Romam iturus currit per viam oppositam, reapse tanto magis recedit et elongatur a suo termino quanto magis et velocius currit. Est ergo motus praesumptionis theologicae merus accessus materialis et psychologicus, *verus tamen recessus formalis et theologicus*, quia vere recedit a Deo dum currit contra ordinem divinae iustitiae et providentiae.

2. Causa praesumptionis theologicae.

Potest autem simplex praesumptio theologica, sicut et desperatio ei contraria, *oriri tum ex passione, tum ex ignorantiae, tum etiam ex pura malitia* : quo in casu est proprie loquendo peccatum in Spiritum Sanctum.

A. SUPERBIA.

Ex passione quidem audaciae prout manifestatur in superbia, qua praesumptuosus « tanti se aestimat, quod etiam eum peccantem Deus non puniat vel a gloria excludat » (II-II 21, 4 c).

Haec enim superbia vel, si mavis, **audacia superba**, *nata est causare in intellectu sperantis falsam aestimationem de formali conditione tum proprii subiecti tum proprii obiecti spei christianae.*

De conditione quidem essentiali proprii subiecti spei, quae est divini auxilii indigus esse in omni salutis opere; quia superbia formaliter excludit humilitatem, quae sola rectam et veram sui aestimationem affert, dum humilis seipsum coram Deo considerat et ex Deo iudicat qui verus est hominum aestimator : sic enim ei apparet quod quidquid defectus et imperfectionis est, sui est; Dei autem quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Oseae 13, 9 : perditio tua, Israël [ex te], ex me tantum auxilium tuum (Cf. II-II 161, 3 c); et ita iudicat se semper et ubique et in omnibus indigere continuo auxilio Dei ut non deficiat in via, sed ad portum aeternae salutis feliciter perveniat : quod verissimum est. Unde S. Augustinus profunde dixit : « tota humilitas tua, ut [vere] cognoscas te » (Tractatus 25 in Ioannem, n° 16. ML. 35, 1604), et sancta Teresia : « humilitas est veritas »², et S. Thomas : « humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum

¹ Unde S. Thomas recte dixit quod homo « per falsam cognitionem ipsius [= Dei] non appropinquat ei, sed magis *ab eo elongatur* » (II-II 10, 3 c).

² « Una vez estaba yo considerando por qué razón era Nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante, a mi parecer sin consi-

quam aliquis *veram* aestimationem de se habet ; hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se maiora aestimat quam sint » (II-II 162, 4 ad 2).

De conditione etiam formali proprii obiecti spei sive motivi sive terminativi. Est enim de ratione obiecti *terminativi* spei, quod est aeterna beatitudo, esse summe altum et arduum et difficile adeptu ; quod non sane iudicat superbus, dum seipsum ultra modum exsultat : *tum* quia exinde infinita distantia eius ad Deum, et excessus infinitus Dei supra ipsum, et incommensurabilis improportio bonitatis et dignitatis utriusque minus vere et perspicue apparent, nam minus altus apparet Deus homini sese erigenti ex cacumine propriae superbiae quam oculos levanti ex valle propriae humilitatis : *tum* etiam quia vera difficultas adeptionis beatitudinis non aequa lance ponderatur, sed *nimis facilis* imaginatur ex ficta exaggeratione propriae potentiae, quam superbus putat habere cum non habeat (Cf. II-II 21, 1 ad 2) ; et non satis considerat quod regnum coelorum vim patitur et nonnisi violenti rapiunt illud (Matt. 11, 12).

Pariter est de ratione proprii obiecti *motivi* spei, quod est divinum auxilium supernaturale, esse maxime necessarium speranti, ita sane ut absque eo sperans nihil possit sperare neque obtinere. Haec autem conditio non recte aestimatur a superbo, qui tantae perfectionis et excellentiae se reputat, ut aestimet se auxilio alterius, etiam ipsius Dei, non indigere ; vel, si se indigere fateatur, simul tenet, ob suam superaestimatum dignitatem, sibi esse debitum (Cf. II-II 162, 4).

B. IGNORANTIA.

Ex ignorantia quoque, quatenus ex nimia sui aestimatione superba negligit considerare, *sive* ordinem divinae misericordiae vel potentiae in hominum salute conferenda, quae semper procedit secundum eius infinitam sapientiam et iustitiam ; *sive* etiam propria peccata, quae divinam provocant iram et punitionem exigunt : quo fit, ut praesumptuosus se exhibeat coram Deo ac si nihil mali fecisset, sed potius aeternam mercedem quasi sibi debitam exacturus.

derarlo, sino de presto, esto : que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad ; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada ; y quien esto no entienda, anda en mentira. A quien más lo entienda, agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella » (Moradas sextas, cap. 10, ed. Silverio, B. M. C., t. 4, p. 171. Burgos 1917).

C. MALITIA.

Ex malitia denique, qua simpliciter contemnit ordinem divinae sapientiae vel iustitiae, in proprium ordinem a se depravate confictum se convertens, ac divina secundum humana sua diiudicans.

Quae quidem malitia, sicut illa ex qua oritur peccatum desperationis, *plerumque* nascitur ex iteratis peccatis praecedentibus, quibus impius praesumens in profundum venit peccatorum, *at non semper*; « potest enim ille qui nunquam peccavit habere propositum... non poenitendi » cum primo peccat (II-II 14, 4 ad 3), sed « perseverandi in peccato sub spe veniae » (II-II 21, 2 ad 3), quod proprie ad praesumptionem theologicam pertinet. Ut enim ad rem scribit S. Thomas, « cogitare de Dei misericordia cum proposito poenitendi et resiliendi a peccato non facit praesumptionis peccatum, sed magis peccatum alleviat; sed *cogitare de Dei misericordia sine proposito poenitendi, hoc praesumptionis est, et contemptus divinae iustitiae* » (II Sent. d. 22 q. 1 a. 3 ad 5).

3. Proprius effectus praesumptionis theologicae.

Haec autem praesumptio, quando est plene perfecteque voluntaria et non ex mera subreptione, est peccatum mortale ex toto suo genere contra spem christianam (II-II 21, 2), **quam ideo radicitus evertit**, non minus quam peccatum desperationis, *duplici genere causae*.

Primo quidem **in genere causae formalis**, quia est spei directe contraria, cum ei opponatur « sicut inordinatum ordinato » circa idem et secundum idem (II-II 21, 3 ad 2); « utraque enim respicit idem obiectum cui innititur, sed spes ordinate, praesumptio inordinate » (II-II 21, 3 c): contraria autem mutuo se expellunt *formaliter* ab eodem subiecto (De Caritate 12 ad 22).

Secundo, in genere causae efficientis : **tum moralis seu demeritoriae**, quia praesumptuosus meretur ut Deus ab eo recedat retrahendo auxilium suum quo vera spes innititur, iuxta illud : « non derelinquis praesumentes de te ; et *praesumentes de se, et de sua virtute gloriantes, humilias* » (Iudith 6, 15), et illud : « *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* » (Iac. 4, 6) : **tum physicae-dispositivae**, quia peccatum praesumptionis theologicae causat in intellectu et voluntate praesumentis dispositionem quandam erroris et rebellionis contrariam et incompatibilem cum ultima dispositione intellectus et voluntatis sperantis qua talis, ideoque impossibilem reddit informationem passivam volun-

tatis praesumentis a forma spei. Cum enim intellectus et voluntas praesumentis non se submittunt totaliter ordini divinae sapientiae et iustitiae quo Deus auxilium suae omnipotentiae misericorditer praebet, sed eum contemnunt, eo ipso inepti et indispositi redduntur ad recipiendum tale auxilium si nondum habent; vel ad illud, iam habitum, retinendum et conservandum.

4. Fides divina non destruitur peccato simplicis desperationis theologicae.

Non tamen de necessitate corrumpit fidem theologiam praesumentis, quia iudicium immediate regulativum eius non de necessitate opponitur contrarie iudicio fidei, neque ideo est cum eo incompatible in eodem intellectu, *triplici ratione*:

prima, vel quia iudicium simplicis praesumentis, licet universale supponatur, est practicum tantum et non speculativum, dum iudicium fidei est essentialiter cognoscitivum seu speculativum;

secunda, vel quia, licet iudicium fidei supponatur practicum, est tamen mere universale, dum iudicium practicum praesumentis est particulare tantum;

tertia, vel quia, licet utrumque iudicium supponatur practicum et particulare, iudicium tamen praesumentis est *in actu*, dum iudicium fidei est *in habitu* tantum.

Constat autem speculativum et practicum, universale et particulare, habitum et actum, non opponi directa et immediata contrarietate; sed tantum speculativum, aut practicum, aut universale, aut particulare, aut habituale, aut actuale, *ex utraque parte*; quia tunc solum sunt in eodem genere et in eodem ordine intra idem genus, ut exigit oppositio contrarietatis presse dictae (Cf. II-II 21 3 c).

Qui triplex casus vel modus apprime respondet causae triplici ex qua motus simplicis praesumptionis theologicae natus erat procedere:

primus, praesumptioni *ex pura malitia*, cui convenit esse *universalis* practica seu affectiva;

secundus, praesumptioni *ex ignorantia*, cui convenit esse *particularis* practica;

tertius, praesumptioni *ex passione*, cui convenit esse *actualis* et in motu et affectiva.

Sicut ergo peccatum simplicis desperationis theologicae positivae nullam inferebat iacturam fidei divinae in seipsa neque ex parte obiecti formalis aut materialis eius, quia totum hoc integrum continetur in

iudicio cognoscitivo fidei universali et particulari, quod sartum tectumque servatur in simplici desperante : ita *peccatum simplicis praesumptionis theologicae intactam relinquit fidem divinam tum in seipsa tum in suo obiecto formali et materiali*, quia non tangit iudicium cognoscitivum fidei universale neque particulare in quo tota fides totumque obiectum eius continetur ; *sed solum diminuit accidentaliter extensionem eius practicam*, sicut et desperatio diminuebat : utrobique enim eadem est ratio.

Et propter hoc S. Thomas *eandem* sibi *difficultatem* proposuerat de utraque, dicens : « negare divinam iustitiam vel misericordiam ad infidelitatem pertinet ; sed per desperationem aliquis reiicit divinam misericordiam, per praesumptionem autem divinam iustitiam » ; ergo utraque pertinet ad infidelitatem, idest utraque importat negationem et consequenter amissionem fidei divinae.

Eandemque solutionem pro utraque dedit, hoc uno urgente verbo : « peccatum desperationis **vel** praesumptionis non consistit in hoc quod iustitia Dei **vel** misericordia non credatur [speculative], sed in hoc quod [practice] *contemnatur* » (II-II 14, 2 ad 1) : nam « ex contemptu misericordiae fit desperatio ; ex contemptu iustitiae, praesumptio » (Lectura super Matt. XII, ed. Marietti, p. 174 a).

ART. 3.

Universalis difficultas eiusque universalis solutio.

Neque haec est specialis difficultas peccatorum contra spem theologiam, quomodo scilicet dari possint quin fides amittatur divina, *sed*, ut patet diligenter consideranti, *communis est omnibus peccatis mortalibus fidelis, uno excepto infidelitatis peccato quo fides ipsa divina certe amittitur.*

Fides enim divina non solum docet veritates circa spem christianam, contra quas peccant desperans et praesumens, sed etiam circa omnes alias virtutes contra quas cetera committuntur peccata. Ita docet veritatem circa *humilitatem*, dicendo quod omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum (Iac. 1, 17), et quod omnis nostra sufficientia ex Deo est (II Cor. 3, 5) ; contra quam peccat superbus, aestimans se habere bona et sufficientiam ex se vel ex suis meritis (Cf. II Sent. d. 42 q. 2 a. 4, obi. 1 et resp. ; De Malo 8, 4, obi. 1 et resp. ; II-II 162, 4, obi. 1 et resp.) : docet veri-

tatem circa *prudentiam*, asserendo quod prudentia carnis inimica est Deo (Rom. 8, 7); contra quam peccat imprudens: docet veritatem circa *iustitiam*, affirmando quod furtum et homicidium et personarum acceptio et usura et murmuratio et calumnia sunt peccata (Matt. 15, 19; Iac. 2, 1; Deut. 23, 19-20; Rom. 1, 27-32; I Pet. 3, 16); contra quam agunt fures et homicidae et murmurantes et calumniatores ceterique homines iniusti: docet veritatem circa *fortitudinem*, dicendo quod non sunt timendi illi qui occidunt corpus et animam non possunt occidere (Matt. 10, 28); contra quam peccant debiles et timidi recedentes a servitio Dei tempore persecutionum: docet veritatem circa *temperantiam*, dum tradit quod fornicatio et mollities et ebrietas sunt peccata (Rom. 1, 27-32); contra quam agunt ebrii et luxuriosi: docet finaliter veritatem circa *caritatem*, dum praecipit Deum esse super omnia diligendum et proximum sicut nosmetipsos in Deo et propter Deum (Matt. 22, 37-40); contra quam peccat quicumque Deum et proximum graviter offendit. Eodem igitur modo quo desperans et praesumens, se habent ad fidem divinam ceteri peccatores: imprudentes, iniusti, debiles, intemperati, Deum odio habentes et proximum scandalizantes. Unde, *si omne peccatum contra spem esset necessario peccatum infidelitatis, eodem iure cetera peccata mortalia contra alias virtutes infidelitatem includerent*. Propter quod S. Thomas hanc difficultatem expresse extendit ad peccata superbiae et luxuriae (II-II 162, 4, obi. 1 et loci paral.), hoc est, ad duo extrema peccata: spirituale et carnale, ac si inter ipsa vellet cetera claudere.

Universalis ergo cum sit difficultas, universalem pariter solutionem et explicationem postulat.

Qua in re *duo facta universalia* certa sunt ex fide: *primum*, caritatem amitti omni et quolibet peccato mortali; *alterum*, fidem divinam non amitti omni et quolibet mortali peccato, sed solo peccato infidelitatis, sive haec infidelitas pura sit, sive cum aliis peccatis mortalibus veluti admixta, ut revera accidit in peccato desperationis vel praesumptionis haereticalis (Conc. Trid. D. B. n^{is} 808, 837-838).

Sed oportet — id, quod caput est — *rationem reddere universalem utriusque facti*; quae, ni multum me fallit opinio, sumitur *ex ipsa propria indole utriusque virtutis*.

Ad cuius evidentiam recolendum est tam fidem quam caritatem esse virtutes simul speciales et universales: speciales quidem specie specialissima seu atoma in essendo; universales vero seu generales in dirigendo, quia utraque universaliter dirigit totam intentionem et

humanam vitam in finem ultimum supernaturalem, et « ideo fides et caritas dicuntur *dirigere intentionem universaliter in omnibus* » (II Sent. d. 41 q. 1 a. 1 c).

Diversimode tamen : nam fides dirigit universaliter intentionem omnium virtutum *ostendendo* finem ultimum supernaturalem ; caritas autem *inclinando* eas ad hunc eundem finem a fide ostensum (II Sent. loc. cit.). Et ideo utraque vere dicitur *forma* ceterarum virtutum, licet diverso sensu diversaque ratione : fides quidem per modum *ostendentis* et in quantum totus eorum ordo in finem ultimum est a nobis *cognoscibilis* ; caritas vero per modum *inclinantis* et in quantum totus ipsarum ordo in ultimum finem vitae aeternae est a nobis *operabilis* ¹.

At est insuper considerandum quod esse *forma* directiva aliarum virtutum per modum *ostendentis* potest contingere dupliciter : uno modo, universaliter et remote, per modum simplicis cognitionis *indicativae*, non dictando eis nec imponendo ordinem ; alio modo, particulariter et proxime et immediate, per modum cognitionis *imperativae*, dictando et intimando seu imponendo eis ordinem suum. *Primus* modus convenit tantum *fidei* divinae, quae per se primo est speculativa seu cognoscitiva sui obiecti, et nonnisi per se secundo est practica seu directiva appetitus humani eiusque virtutum, directione tamen mere remota et universali et per modum simplicis *indicationis*, eo fere modo quo synderesis naturalis est directiva humani appetitus respectu sui boni connaturalis (Cf. II-II 10, 4 ad 2 ; 47, 6-7 ; III Sent. d. 33 q. 2 a. 3) : *secundus* modus est proprius *prudentialis*, quae est essentialiter virtus intellectualis practica particularis ideoque per se primo directiva appetitus humani directione proxima et immediata et per modum *imperii* exequendi per actus aliarum virtutum moralium, respectu quorum est virtus quaedam generalis in dirigendo, licet ipsa in se sit virtus specialis in essendo (Cf. II-II 47, 5).

Constat autem esse formam virtutum proprie et simpliciter convenire caritati respectu omnium virtutum, et prudentiae respectu virtutum moralium ; fidei vero divinae nonnisi *secundum quid et improprie* : quia proprium est formae immediate informare materiam vel subiectum cuius est forma, et hoc faciunt caritas et prudentia respectu suarum virtutum formatarum quas *immediate* informant et

¹ « Lumen est *forma* colorum in quantum sunt visibiles actu per lucem : et similiter *fides est forma virtutum in quantum sunt a nobis cognoscibiles* ; quid enim est virtuosum vel contra virtutem, per fidem cognoscimus : *sed, in quantum virtutes sunt operativae, per caritatem informantur* » (De Caritate 3 ad 11).

efficaciter dirigunt, modum eis *efficaciter* imprimendo (Cf. De Caritate 3 ad 16); dum fides vi sui hoc non habet nisi remote et secundum quid *et quasi in alio genere*, nimirum per modum cognitionis et directionis universalis tantum, non per modum inclinationis et exercitii particularis, ut exigit perfecta ratio virtutis moralis vel meritoriae, quae est efficaciter operativa.

§ I.

Quomodo amittatur caritas.

Caritas ergo, cum sit simul virtus specialis in essendo et universalis in dirigendo *imperative* per modum inclinantis, *dupliciter corrumpitur per peccatum mortale: uno modo, directe ut virtus specialis per speciale peccatum ei directe et per se contrarium*, ut est odium inimicitiae Dei vel proximi, idest « per actualement [et formalem] Dei contemptum, sicut accidit in illis qui dicunt Deo : recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus » (Iob 12, 14); *alio modo, indirecte ut virtus universalis per quodlibet peccatum mortale contra quamlibet aliam virtutem directe commissum*, quo tangitur et corrumpitur eius informatio caritativa, et consequenter ipsa caritas ut forma, et ipsa forma caritatis qua talis, licet non detur formalis Dei contemptus ut est obiectum caritatis, « sicut [actu] non cogitans de Deo, propter aliquam passionem timoris vel concupiscentiae consentit in aliquid quod est contra Dei praeceptum, et sic per consequens caritatem amittit » (De Caritate 13 ad 2. Cf. II-II 24, 12 ad 2; et De Caritate 6 ad 4), quasi per contemptum Dei virtualement et interpretativum.

Eo enim ipso quod caritas est universaliter directiva et motiva ceterarum virtutum *per modum inclinationis seu voluntatis moventis quoad exercitium* (Cf. II-II 23, 8c et ad 1, una cum I-II 9, 1 et I 82, 4), fertur *practice et operative* in omnem materiam et in omnes actus omnium virtutum non solum in universali sed etiam in particulari, sicut ipsa voluntas et omnis appetitus elicitus feruntur in res prout sunt in se et in sua singularitate; quo in sensu caritati attribuuntur ab Apostolo actus omnium virtutum, cum dicit : « caritas patiens est, benigna est; caritas non aemulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur, non cogitat malum, non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati; omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet » (I Cor. 13, 4-7). Unde *ubicumque tangitur et destruitur eius extensio*

seu diffusio non solum universalis sed et particularis, ibi impeditur et destruitur ipsa caritas. Propter quod S. Thomas profunde dixit : « caritas, quae est *universalis motor* virtutum, cum impeditur in his quae pertinent ad *unam* virtutem per peccatum mortale, *impeditur in suo universali obiecto, et ob hoc universaliter in omnibus impeditur* » (De Caritate 6 ad 9) ; et iterum : « caritas non solum requirit hoc haberi in *universali* acceptione quod Deus sit super omnia diligendus, sed quod etiam in hoc actus electionis et voluntatis tendat sicut in quoddam *particulare* eligibile ; et haec particularis electio excluditur per electionem contrarii, scilicet peccati excludentis a Deo » (ibid. ad 15).

Quod confirmat alibi sequenti analogia : ita se habet caritas in extensione sua practica seu operativa ad omnes et singulas virtutes, sicut se habet fides in sua extensione speculativa seu cognoscitiva ad omnes et singulos articulos fidei. Atqui fides amittitur non solum negando omnes articulos, sed etiam negando quemlibet. Ergo similiter amittitur caritas non solum directe peccando contra ipsam caritatem et contra omnes alias virtutes quasi collective, verum etiam contra unamquamque earum ¹.

§ II.

Quomodo corrumpatur prudentia infusa.

Eodem proportionali modo **prudentia infusa**, quae simul specialis et generalis virtus est, *dupliciter corrumpitur per mortale peccatum: tum directe et per se, per peccatum mortale ei directe oppositum*, ut est peccatum imprudentiae ; *tum indirecte et quasi per aliud, nimirum per quodlibet mortale peccatum contra quamlibet aliam virtutem moralem*, quo informatio et extensio eius imperativa dirumpitur et veluti succiditur. Cum enim prudentia sit essentialiter practica et directiva singularium ut singularia sunt, non potest eius practica directio in uno singulari deficere quin eo ipso deficiat ratio formalis eius, et consequenter tota eius vis et essentia.

Tam ergo caritas quam prudentia infusa corrumpuntur quolibet peccato mortali, etiam eis non directe et specialiter opposito ; quia, utpote virtus essentialiter appetitiva (= caritas) vel essentialiter

¹ « Fidei non opponitur omne peccatum, sed omnis infidelitas. Et ideo sicut per hoc quod homo errat in uno articulo, tollitur habitus fidei . . . ; ita per hoc quod fit quodcumque peccatum quod caritati opponitur, tollitur totaliter habitus caritatis » (III Sent. d. 27 q. 2 a. 4 q. 4 ad 1, n° 190).

practica licet intellectualis (= prudentia), non est in eis realiter separabilis neque vitaliter distinguibilis universale et particulare, sed singulare necessario subsumitur in actu exercito sub universali. Unde qui graviter deficit in uno singulari, deficit in toto universali et in ipsa propria ratione caritatis et prudentiae.

§ III.

Quomodo destruaturs fides divina.

E contra fides theologica, licet specialis simul et universalis sit, non tamen eodem modo eademque ratione sicut caritas et prudentia: quia istis universalitas et specialitas conveniebant *in eadem serie eodemque ordine*, scilicet practico vel affectivo, semper tamen operativo; at fidei conveniunt *in diversa serie diversoque ordine*, nam specialitas ei convenit ut cognoscitiva seu speculativa, universalitas vero ut directiva. Qua de causa, istae duae functiones vel formalitates, cum materia eis correspondenti, non necessario subsumuntur in fide, sicut in prudentia et caritate: eo fere modo quo quantitates homogeneae subsumuntur, non autem heterogeneae.

Quia ergo *fides divina est per se primo et essentialiter cognoscitiva* seu speculativa sui obiecti formalis et materialis, *in hoc ordine* singulare materiale, qua tale, necessario subsumitur sub universali, ideoque non potest unus singularis articulus fidei negari quin negatur obiectum formale eius, et consequenter ipsa fides tota destruaturs: at esse *practica seu directiva* appetitus humani tam rationalis quam sensitivi non convenit ei essentialiter et per se primo, sed *per se secundo tantum, vel etiam mere accidentaliter et per aliud*; quia nimirum ei convenit *per se secundo tantum* esse directiva appetitus *universaliter et remote*, non particulariter et proxime: esse vero directiva appetitus *proxime et in particulari* non convenit ei nisi *mere accidentaliter et per aliud, idest ut coniunctae caritati et prudentiae earumque vi* (Cf. II-II 7, 1-2). Unde sicut in ea est diversa series diversusque ordo speculativus et practicus seu cognoscitivus et directivus; ita diversa series est ordoque diversus, universale et particulare practicum eius: quia non secundum eandem rationem utrumque attingit, sicut attingebat ut speculativa universale et particulare seu formale et materiale.

Hac igitur de causa, *particulare practicum non necessario subsumitur a credente sub practico universali, sicut subsumebatur particulare speculativum sub suo universali*; et ideo potest quis practice et affective

negare vel respuere particulare, quin eo ipso neget universale, sicut mobile universale potest impediri in particulari effectu quin eo ipso impediatur in universali virtute (Cf. De Caritate 6 ad 9). Unde non quicumque peccat contra aliquam virtutem eo ipso peccat contra fidem, quia non necessario peccat contra ea quae essentialiter vel necessario fidei conveniunt, nimirum contra rationem eius cognoscitivam sui obiecti vel universaliter directivam appetitus; sed solum peccat contra ea quae mere contingenter et per aliud conveniunt ei, nempe contra rationem particulariter et immediate directivam appetitus, quae ei convenit per caritatem et prudentiam: at hoc est solum peccare essentialiter contra prudentiam et caritatem, non contra fidem ipsam.

Non est igitur duplex distinctus modus corrumpendi fidem divinam respondentem duplici eius rationi qua est specialis et universalis virtus, nempe directe et indirecte, ut accidebat in caritate et prudentia; sed unus idemque, scilicet per unum infidelitatis peccatum: sive purum, ut est peccatum haereseos formalis; sive aliis peccatis admixtum, ut est peccatum desperationis vel praesumptionis haereticalis.

Quae cum ita sint, apparet quam vere et profunde S. Thomas, explicaturus quomodo possit amitti spes theologica retenta fide divina, non appellat ad exceptionem, neque confugit ad mysterium speciale multoque minus ad illogismum quendam peccantis; sed, in speculam Sacrae Doctrinae conscendens, ex alto doctrinam tradidit universalem de compatibilitate cuiuscumque peccati mortalis, uno excepto infidelitatis peccato, cum fide peccantis: « potest esse desperatio sine infidelitate, **sicut et alia peccata mortalia** » (II-II 20, 2 c).

Quod sequenti demonstrat *argumento analogico*: ita se habet motus simplicis desperantis ad fidem divinam, sicut motus fidelis intemperati. Atqui motus credentis intemperati, verbi gratia fornicantis, dari potest retenta fide divina. Ergo pariter dari potest motus simplicis desperantis retinendo simul et conservando divinam fidem.

Maior patet, quia tam motus simplicis desperantis quam motus fidelis intemperati sunt actus appetitus humani, scilicet aut voluntatis solius, ut motus desperationis; aut appetitus concupiscibilis imperante vel saltem consentiente voluntate, ut motus intemperantiae: reapse tamen uterque motus est voluntarius et voluntatis actus. Fides autem divina pertinet essentialiter ad intellectum. Quae igitur est proportio voluntatis ad intellectum, eadem est motuum voluntatis ad fidem; et consequenter motus simplicis desperationis theologicae et motus peccati fornicationis, qui motus quidam voluntatis sunt.

Minor constat, quia ita se habet motus fidelis intemperati ad fidem divinam, sicut se habet motus infidelis intemperati ad synderesim naturalem; nam fides divina non solum est intellectus quidam supernaturalis, verum etiam synderesis quaedam huius ordinis. Patet autem motum infidelis intemperati dari posse retenta synderesi sua naturali, quia peccatum fornicationis non extinguit synderesim. Ergo similiter dari potest motus credentis intemperati retenta sua synderesi supernaturali, quae est divina fides.

Iam vero, quod dicitur de motu intemperati fidelis valet de quocumque alio actu voluntatis peccaminoso contra ceteras morales virtutes, quia omnium est eadem ad fidem proportio, cum omnes aequae sint voluntatis actus; et consequenter de actibus peccati contra spem et caritatem, quae etiam voluntatis sunt: non autem de actu peccati, mortalis contra ipsam fidem, quia actus infidelitatis, sicut et actus fidei sunt formaliter et elicitive ipsius intellectus (Cf. II-II 2, 1; 4, 2; 10, 1) ¹.

§ IV.

Corollaria duo.

I. De syllogismo desperantis.

Ex quo sequitur ulterius quod sicut processus motus intemperati fit *per modum syllogismi cuiusdam practici*, ita et processus motus peccantis contra quamcumque aliam virtutem moralem et contra

¹ En littera S. Thomae perspicua: « *infidelitas* pertinet ad *intellectum*; *desperatio* autem ad vim *appetitivam*. Intellectus autem *universalium* est, sed vis appetitiva movetur ad *particularia*: est enim motus appetitivus ab anima ad res, quae in seipsis particulares sunt.

Contingit autem aliquem, habentem rectam *existimationem in universali*, circa motum appetitivum non recte se habere, corrupta eius *aestimatione in particulari*, ut dicitur in III De Anima; sicut ex propositione universali non infertur conclusio particularis nisi assumendo particularem.

Et inde est quod aliquis, *habens rectam fidem in universali*, deficit in motu appetitivo circa *particulare*, corrupta *particulari eius aestimatione* per habitum vel per passionem: sicut ille qui *fornicatur*, eligendo fornicationem ut bonum sibi ut nunc, *habet corruptam aestimationem in particulari*, cum tamen *retineat universalem aestimationem veram secundum fidem*, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum.

Et similiter aliquis, retinendo *in universali* veram aestimationem **fidei**, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scilicet sibi, in tali statu existenti, non sit sperandum de venia, *corrupta aestimatione eius circa particulare*.

Et per hunc modum *potest esse desperatio sine infidelitate, sicut et alia peccata mortalia* » (II-II 20, 2).

ipsam virtutem theologiam spei. Ut enim scribit recte S. Thomas, « cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio, *necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica* » (De Malo, 3, 9, ad 7).

Quando ergo nuper explicuimus (Ciencia Tomista 57 [1908], p. 375) processum tentati motu simplicis desperationis theologicae per syllogismum quendam practicum similem syllogismo practico tentati motu intemperantiae¹, reapse Thomam sequebamur, nec nisi Thomam verba nostra resonabant. Nam in ratione superiori, secundum quod est *directiva* propriorum actuum circa propria obiecta, est *deliberatio* quaedam; quia « etiam de proprio obiecto *consulit* rationes aeternas » (I-II 74, 10 c), et « peccatum mortale, [etiam circa proprium obiectum] non perficitur nisi post actum *deliberationis* » (De Verit. 15, 5 c. Cf. De Malo 7, 5 c. et ad 11): et non solum secundum quod

¹ Ut egregie explicat S. Thomas, aliter syllogizat virtuosus, aliter vitiosus, aliter tentatus ad actum vitii seu peccatum: qui etiam diversimode procedit secundum quod succumbit vel resistit tentationi. « Aliter, inquit, syllogizat temperatus (= virtuosus), aliter intemperatus (= vitiosus), aliter continens (= resistens tentationi intemperantiae), aliter incontinens (= succumbens tentationi intemperantiae).

Temperatus enim movetur *tantum secundum iudicium rationis*; unde utitur syllogismo *trium* propositionum, quasi sic deducens: nulla fornicatio est committenda; hic actus est fornicatio; ergo non est faciendus.

Intemperatus vero *totaliter sequitur concupiscentiam*; et ideo, etiam ipse, utitur syllogismo *trium* propositionum, quasi sic deducens: omni delectabili est fruendum; hic actus est delectabilis; ergo hoc est fruendum.

Sed tam *continens* quam *incontinens dupliciter* movetur: secundum *rationem* quidem ad *vitandum* peccatum; secundum *concupiscentiam* vero ad *committendum*. Unde uterque utitur syllogismo *quatuor* propositionum, sed *ad contrarias conclusiones*.

Continens enim sic syllogizat: nullum peccatum est faciendum, et hoc proponit secundum iudicium *rationis*; secundum vero motum *concupiscentiae* versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum. Sed *quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo*: hoc est peccatum; ergo non est faciendum.

Incontinens vero, *in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo*: hoc est delectabile; ergo est prosequendum. Et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod, licet sciat in universali, non tamen scit in particulari; quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam » (De Malo 3, 9 ad 7. Cf. etiam II Sent. d. 24 q. 2 a. 4; q. 3 a. 3 et 5; De Verit. 15, 5; De Malo 7, 5; Summa theol. I-II 74, 9-10; 77, 2). Quod si in logica vitali huiusmodi processus quasi syllogisticus non semper est formalis, sed plerumque virtualis tantum et in actu exercito, semper tamen realis est; et a theologo illum explicante reddi potest explicitus et formalis et in actu signato, absque ulla falsificatione vel deviatione artificiosa.

est directiva virium inferiorum circa earum propria obiecta creata vel temporalia. Constat autem spem et desperationem pertinere ad rationem superiorem ordinis supernaturalis — prout ratio superior includit in se voluntatem et non solum intellectum — ; quia omnes virtutes theologicae, utpote de ipso Deo, pertinent ad rationem superiorem supernaturalem.

Eo vel magis quod *exercitium* actus ipsarum virtutum theologicarum habet quandam rationem *medii* ad vitam aeternam consequendam ; et sub hoc respectu cadunt sub *prudencia infusa*, cuius est de *mediis* ad finem supernaturalem vitae aeternae consulere, iudicare et determinare imperando. *Exercitium*, inquam, prout dependet *ex subiecto*, non prout respicit obiectum proprium et formale : nam virtutes theologicae et earum actus non sunt per se in medio, idest per comparationem ad proprium obiectum formale seu specificativum ; sed solum per accidens, scilicet per comparationem ad obiectum mere materiale et ad subiectum operans *quamdiu est in via et potest in tali exercitio deficere* : sicut etiam exercitium virtutum intellectualium speculativarum, prout dependet ex subiecto, cadit sub prudentia acquisita (II-II 47, 2 ad 2. Cf. etiam I-II 17, 6), licet virtutes intellectuales speculativae sint prudentia superiores per se et quoad specificationem. Propter quod S. Thomas docet quod « *spes non habet medium secundum quod Deo adhaeret, sed ex parte subiecti* » (III Sent. d. 33 q. 1 a. 3 q. 4 ad 3, n° 113) ; et quod est media « inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum obiectum, sed *secundum dispositionem subiecti ad sperandum superna* » (Q. D. De virtutibus in communi, 13, ad arg. sed contra. Cf. etiam III Sent. d. 33 q. 1 a. 3 q. 4 ad 2, n° 112 ; De Spe 1 ad 7 ; I-II 64, 4 ; II-II 17, 5 ad 2). Et S. Albertus Magnus ait quod *donum consilii* nobis consulit « ut oculum spei semper in Domino figamus » (Sermo 61 [Dominica VII post Trinit.], ed. Borgnet, t. 13, p. 239 a).

Prudentia autem essentialiter procedit *ex deliberatione et per syllogismum quendam practicum*, applicans principia syndereseos ad particulares actus virtutum dirigendos (II-II 47, 2-9) ¹.

¹ Neque ullum est inconveniens quominus *exercitium* virtutum theologicarum, prout dependet *ex subiecto*, cadat sub directione et regulatione prudentiae infusae ; quia *sub hoc respectu materiali defectibili connotat ordinem contingentem motus appetitivi temporalis per se cadentis sub prudentia* : esset autem inconveniens, si directio talis exercitii intelligeretur prout respicit obiectum formale harum virtutum, a quo fundamentaliter dependet. Hic enim adspectus est ordinis

2. De certitudine sperantis.

Postremo sequitur ex hucusque dictis *non aliam neque maiorem esse difficultatem contra certitudinem spei christianae* — prout a fidei certitudine dependet sicut a causa prima et universali — *ex peccato desperationis vel praesumptionis theologicae quam ex quoque alio mortali peccato, excepta infidelitate*; quia eadem vel simili proportionem se habet motus fidelis desperantis vel praesumentis ad fidem suam, qua se habent alii motus contra ceteras virtutes, exceptu motu infidelitatis qui ipsius intellectus est: siquidem a fide divina dependent, sicut a causa prima et universali, non solum certitudo spei christianae, verum etiam certitudo caritatis, et aliarum virtutum infusarum in appetitu residentium, vel ab appetitu recto essentialiter dependentium. Quo

formaliter theologici; non ille, qui materialiter tantum est theologicus, sed *formaliter est moralis*.

Quando autem deest prudentia infusa, ut in peccatore fideli et sperante, talis directio fit a synderesi supernaturali — quae est ipsa fides divina ut practica — et a gratia actuali; sicut quando deest prudentia acquisita in ordine morali naturali, directio bonorum actuum moralium fit a synderesi naturali et a motione divina naturali: modo tamen imperfecto utrobique, propter defectum principii *habitualis* — prudentiae — efficaciter applicantis universalem directionem syndereseos ad particulare operabile.

Et sic vitantur positiones extremae Joannis a S. Thoma respicientis omnem directionem prudentiae infusae in exercitio virtutum theologiarum (Cursus theol. in II-II disp. 13, art. unic., § solvuntur arg., n° 6, ed. cit., p. 210 b) et Salmanticensium qui ex adverso directionem admittunt prudentiae non solum infusae et supernaturalis, ut in iustis, verum etiam naturalis et acquisitae, ut in peccatoribus (Cursus theol. in I-II q. 64 a. 4, n° 4, ed. Palmé, t. 6, p. 371-372).

Sed directionem indicatam necessarium est admittere eo ipso quod ponitur medium in virtutibus theologis; non formaliter et per se, sed materialiter tantum et per accidens, maxime *secundum comparisonem ad dispositiones morales subiecti*, quae directe cadunt sub prudentia; « nam, ut recte ait B. Medina, virtutes theologicae operantur quando oportet et sicuti oportet *secundum regulas prudentiae infusae* » (In I-II q. 64 a. 4, p. 445 a. Salmanticae 1588). Et similiter Báñez docet quod « *ex parte circumstantiarum et ex parte nostra potest esse modus rationis praestitutus caritatis actui*; est enim actus caritatis *in hac vita liber ex parte subiecti*: unde etiam habet regulari *prudentia* ut fiat *quando oportet*, ne impediatur alia operatio quae *sub praecepto* continetur *pro tali tempore* — immo ab ipsa caritate imperatur ut fiat, ac per consequens caritas imperat ut cesset actus caritatis, et dormiat homo, et vitam conservet —. Ceterum *ex proprio obiecto*, quod est summum bonum et ultimus finis, *non habet caritas regulari prudentia vel ordine rationis*, sed ipsa est dux generalis omnia ordinans in finem suum » (In II-II q. 27 a. 6, col. 1074. Salmanticae 1584). Et alibi dixerat: « sicut *synderesis* est regula *universalis* bonae operationis, et applicatur in singulari hic et nunc *mediante prudentia et recta intentione*; ita *fides* est quaedam *synderesis supernaturalis*, quae non operatur attingendo finem hic et nunc nisi *mediante caritate et prudentia infusa* » (In II-II q. 4 a. 2 ad 3 arg., ed. cit., col. 458).

fit ut, sicut non est alia difficultas amissionis spei theologiae et aliarum virtutum infusarum retenta simul fide divina, ita non sit alia sed eadem difficultas amissionis certitudinis spei christianae et aliarum infusarum virtutum simul retenta fidei divinae certitudine ; nam certitudo affectiva, cum sit essentialis omni virtuti appetitus, est a sua virtute inseparabilis ; et ideo incipit cum virtus fit, deficit cum virtus ruit, manet quamdiu manet virtus, crescit vel decrescit cum virtus augetur vel minuitur.

Propter quod S. Thomas non aliam theoriam invexit pro explicanda certitudine spei christianae, et aliam pro explicanda certitudine aliarum virtutum infusarum appetitus, sed unam et eandem, proportionaliter applicatam proportionali naturae et indoli diversarum virtutum : sicut unam et eandem doctrinam generalem de habitibus operativis et virtutibus applicavit proportionaliter diversis habituum et virtutum generibus, non reducendo superius ad inferius neque inferius ad superius ; sed, ut verus sapiens, omnia in suo modo et sua mensura et suo pondere disposuit, attingens fortiter unitatem analogam in generum diversitate, et disponens suaviter eorum diversitatem secundum ordinem essentialem prioris et posterioris sub altiori et eminentiori unitate supremi analogati.

Oportet siquidem hac in re, sicut et in aliis analogis, considerare simul unitatem et diversitatem, et consequenter similitudinem et dissimilitudinem quae unitatem et diversitatem fundant ; quia, ut ait S. Albertus Magnus, analogum « nomen non est simpliciter unum [sicut univocum], sed *simpliciter multa et secundum quid unum* » (In 1 Post. Analytic., tract. II, cap. 13, ed. Borgnet, t. II, p. 50 b. in fine). Quod si quis unitatem tantum vel diversitatem consideraret, turpiter deciperetur ; quia incideret in extrema univocitatis vel aequivocitatis, relicto medio analogiae.

Norunt autem omnes tria esse genera habituum supernaturalium operativorum, nimirum genus virtutum theologicarum, genus donorum Spiritus Sancti et genus virtutum moralium ; quae inter se non conveniunt univoce, sed analogice tantum, ita ut *supremum analogatum* sit *genus virtutum theologicarum* et post ipsum et sub ipso alia duo genera, ordine tamen quodam : quia immediate post virtutes theologicas veniunt dona Spiritus Sancti, quae superiora sunt virtutibus moralibus, ac postremo ipsae morales virtutes (Cf. I-II 68, 8).

Cum ergo certitudo supernaturalis sit proprietas quaedam omnium virtutum supernaturalium — sicut certitudo naturalis, virtutum natu-

ralium — et leges proprietatis sequantur leges essentiae cuius est, huiusmodi certitudo ita communis est omnibus ut non ex aequo singulis generibus conveniat, sed secundum prius et posterius, idest analogice prout natura postulat generum singulorum.

Unde sicut certitudo naturalis habituum acquisitorum est maior in virtutibus intellectualibus quam in virtutibus moralibus, quia virtutes intellectuales sunt perfectiores habitus : ita certitudo supernaturalis habituum supernaturalium operativorum est maior in virtutibus theologicis quam in donis Spiritus Sancti (Cf. II-II 4, 8), et in his maior quam in virtutibus moralibus ; quia certitudo essentialis virtutum theologiarum est ordinis prorsus divini seu theologici, sicut sunt propria eorum obiecta formalia e quibus specificantur et in quibus specifica nititur earundem certitudo.

Convenit igitur virtutibus theologicis summum analogatum certitudinis omnium virtutum: singulis tamen propria, iuxta propriam cuiusque naturam. Et sic fidei, quae est virtus intellectus, convenit summa certitudo intellectualis ; spei vero et caritati, quae sunt virtutes voluntatis, summa certitudo affectiva.

Quando ergo exponitur et defenditur certitudo harum virtutum, sicut certitudo aliorum generum, ita est consideranda lex certitudinis communis ut tamen propria non negligatur, sed potius maxime consideretur et ponderetur. Id, quod nos fecisse meminimus, agentes *de certitudine spei christianae* (Cf. Ciencia Tomista, 57 [1938], p. 195-199 ; 366-373), ubi inter alia dicebamus : « certitudo propria et specifica spei theologicae est certitudo, qua spes fertur in divinam omnipotentiam auxiliatricem eaque mediante in futuram beatitudinem supernaturalem adipiscendam ; nam propria ac specifica certitudo uniuscuiusque virtutis est, qua haec fertur in proprium obiectum formale motivum (= *quo*), eoque mediante seu movente in proprium obiectum formale terminativum (= *quod*) : constat autem obiectum formale motivum spei christianae esse divinam potentiam auxiliatricem ut connotat divinam misericordiam et fidelitatem in promissis (Cf. II-II 17, 1-2, 4 ; Q. D. De Spe 1), formale vero terminativum esse futuram beatitudinem supernaturalem ut adipiscendam seu possibilem adeptu » (p. 368). Et concludebamus : « quia ergo *totus ordo spei ad beatitudinem adipiscendam est ex divina omnipotentia auxiliante, cui innixa tendit in illam, tanta est certitudo ordinis spei in beatitudinem consequendam quanta est certitudo divinae omnipotentiae auxiliatricis* » (p. 371-372), quae proculdubio summa est et divini ordinis.

Qua in re Thomam ipsum imitati sumus, quin ullum esset periculum degradandi certitudinem propriam spei christianae, eam reducendo ad certitudinem communem aliarum virtutum inferiorum, ut amici quidem optimi timuisse videntur eandem simul doctrinam repetentes. Valeret forte huiusmodi timor si ageretur de expositione Durandi (III Sent. d. 26 q. 3, fol. 166, col. 2-3. Lugduni 1533) vel Petri Paludani (III Sent. d. 26 q. 1, fol. CXLI, col. 2-3. Parisiis 1517), qui communem tantum rationem certitudinis spei christianae considerasse videntur : at inde non oportet in contrarium extremum abire, considerandi scilicet unam rationem certitudinis divini ordinis, neglecta communi lege certitudinis omnis virtutis, ac si certitudo spei esset exceptio quaedam quasi miraculosa, sed utraque simul considerari debet, quaestioni huic accommodantes illam sententiam Domini : haec oportet facere et illa non omittere (Matt. 23, 23).

Sed de his, hactenus ; nam « cum de re constat, non est opus certare de nomine » (S. Augustinus, Epist. 166, cap. 2, n° 4. ML. 33, 722).